

Uma arqueologia da cura

Luiz Hebeche

A antropologia cristã primitiva tem um papel decisivo na filosofia heideggeriana. Ela foi desenvolvida já nos primeiros séculos da nossa era, alcançando expressão madura na obra de Santo Agostinho. Em *Ser e tempo* (SZ) tornou-se o ser do ser-aí, no entanto, nessa obra, o fenômeno da cura também foi, basicamente, vinculado a uma antiga fábula latina¹. Nosso objetivo é mostrar que o conceito de "cura" tem uma dívida com a tradição cristã. O cristianismo produziu um giro que torna central a experiência da vida fática, ou seja, é a partir do "homem interior" que se passou a refutar os cétricos e os dogmáticos da Antiguidade. Agostinho contrapõe a inalienabilidade da vida interior como acesso à certeza absoluta: Deus. A sua concepção de interior, porém, não é apenas o resultado de uma reflexão teórica, mas o tornar-se um problema para si mesmo. O saber de si mesmo como o drama que se desenvolve na recordação de si mesmo. Essa "interioridade" assumiu um caráter ambíguo. Como entende Hegel, por exemplo, o cristianismo é uma religião positiva; essa positividade é, pela primeira vez na história da filosofia, encontrada no interior do homem. A consciência é certeza de si, ou melhor, a objetividade do que existe depende da objetividade do pensamento que, tendo a si mesmo como objeto de investigação, se sabe a si mesmo. Aliás, o que deve ser lembrado não é de ordem empírica, pois é precisamente isso o que permite que se tenha a maior objetividade da consciência. A verdade se afasta dos enganos que se situam no âmbito psicológico e se atém na maior objetividade: Deus. Ao contrário de Hegel, porém, o que Heidegger destaca é a tematização agostiniana do homem interior oriundo das epístolas paulinas. A atribulação da vida interior tem suas raízes na *veritatis aeternae*, mas essa verdade é quase insondável, por isso instaura-se uma permanente inquietude no coração do homem: a luta entre a integridade e a dispersão da vida interior. É isso que Heidegger destaca em Agostinho a partir da perspectiva da fenomenologia radical. A inquietude da vida fática estende suas raízes até SZ². Quando Heidegger delimita a analítica do ser-aí frente à antropologia, psicologia e biologia, afasta a noção de homem de seu vínculo teológico como imagem de Deus e também de sua herança ontológica objetiva grega como ser vivo dotado de razão (1111 11111 1911). Ele pensa, porém, que um obstáculo ao seu projeto se encontra na antropologia cristã da Antiguidade a partir de um detalhe que escapou tanto do personalismo quanto da filosofia da vida: a sua insuficiência de fundamentos ontológicos. SZ tem como projeto estabelecer esses fundamentos, só que essa tentativa carrega consigo uma herança da filosofia do sujeito também assentada na antropologia cristã primitiva, que Heidegger pretende refutar. E isso tornou-se viável a partir da concepção de uma "gramática existencial".

¹ Ernildo Stein desenvolveu esse tema num debate com a psicanálise. Ver "A dramaturgia da existência e a dramaturgia da pulsão", in *Seis estudos sobre Ser e tempo*, Petrópolis: Editora Vozes, 1990, p. 79-101.

² Heidegger, M. *Sein und Zeit* (SZ), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986. *Ser e tempo* (ST), trad. Márcia de Sá Cavalcanti, Petrópolis: Editora Vozes, 1986. Também: Augustinus und der Neuplatonismus (ANP), in: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (PrL), Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 1995, Gesamtausgabe, Band 60.

Ora, o objetivo de Heidegger foi o de superar o modelo que afasta a consciência dos objetos, tornando ela mesma outro objeto destituído de faticidade. Em SZ, porém, já não haverá a garantia de uma verdade eterna, a vida autêntica ou inautêntica dependerá do próprio ser-aí. O homem não é mais parte da ordem do mundo, ele é o próprio mundo. Para o ser-no-mundo não há critérios externos. O ser-aí não depende de nenhuma verdade teológica, filosófica ou científica, ao contrário, as pretensões dessas disciplinas dependem de seu modo de ser. A certeza do ego é substituída pelas possibilidades da existência, que são a essência do "sum", pois o "eu que está sempre em jogo é o meu eu". O "sum" é o "eu" da dramaturgia existencial. Diz Heidegger: "O objetivo da filosofia é preservar a força das palavras elementares em que o ser-aí se expressa, para que não sejam niveladas à incompreensão do entendimento comum, fonte de pseudoproblemas" (SZ § 44). Mas quais são essas palavras? Certamente, para ele, são as que permitem conceber uma ontologia existencial, isto é, as palavras da tradição filosófica que adquirem agora um novo estatuto ou significado que na época do curso sobre Agostinho tinha o caráter de uma hermenêutica da faticidade. Ora, a retomada de São Paulo e de Santo Agostinho pode auxiliar a compreensão do modo como a hermenêutica da faticidade foi apropriada e desenvolvida por Heidegger e de como, nesse processo, abre-se a perspectiva de uma crítica à ontologia interior/exterior, sujeito-objeto, etc. Mas façamos, antes, algumas considerações sobre esse processo.

Por volta de 1920 Heidegger afastou-se do catolicismo para se aproximar de Lutero e de Kierkegaard; mais tarde o "problema do sentido do seer" o ligará cada vez mais às "palavras de origem" do pensamento grego. Nesse sentido, a hermenêutica da faticidade que se encontra na constituição de SZ tem muito a ver com o vínculo inicial de seu autor com a teologia cristã. O distanciamento do "sistema do catolicismo", porém, não se confunde com o abandono do cristianismo, mas com uma nova tomada de posição em relação a sua metafísica. Esse novo ponto de vista certamente tem a ver com seu estreito vínculo com Husserl e, nos anos de 1916 e 1917, também por circunstâncias pessoais, como o casamento com uma mulher protestante e o insucesso em obter a cátedra de filosofia medieval em Friburgo. Foi no Seminário Teológico de Friburgo que começou seus estudos de Aristóteles, Tomas de Aquino, Suárez e ainda fez seus primeiros contatos com a fenomenologia husserliana³. Numa carta a Karl Löwith - 19/08/1921 -, ele aplica a si mesmo a noção de hermenêutica da faticidade, ou seja, Heidegger expõe a situação ou o *background* filosófico no qual se situa. Diz ele: *Eu trabalho concreta e faticamente desde a origem (out of) do meu "eu sou", desde minha total e fática origem, meio, contexto vital, e tudo o que é válido para mim desde a experiência vital em que eu vivo... essa faticidade de mim mesmo pertence ao que brevemente resumo no fato de que eu sou um "teólogo cristão"*⁴.

³ Husserl chegou em Friburgo em 1916, assumindo a vaga de Rickert.

⁴ Ver T. Kisiel, 1993, p.7 e p.514. Para a história conceitual de *Ser e tempo* seguiremos basicamente o livro de Kisiel *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Logo após a publicação de SZ, numa outra carta a Löwith, Heidegger escreve *Phänomenologie und Theologie* (1928), em que procura mostrar a distinção entre ambas: "A teologia é uma ciência (*Wissenschaft*) positiva e como tal é absolutamente diferente da filosofia". O que ele entende por filosofia, porém, tem a ver com a faticidade da teologia de Agostinho, que, nas palavras de K. Adam, é uma teologia da experiência da vida (*ist seine Theologie Erlebnistheologie*). Essa situação radical da finitude passa a fazer parte da nova ontologia que se pretende distinguir da teologia positiva. Nessa distinção encontram-se duas definições da filosofia: "A filosofia é o indício ontológico formal corretivo do óntico (*formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen*), mais precisamente o conteúdo pré-cristão dos conceitos ontológicos fundamentais (*vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe*)". E mais adiante acrescenta: *Philosophie kann aber sein, was sie ist, ohne dass sie als dieses Korrektiv faktisch fungiert*. Ver Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 65-66. Essa posição já se encontrava no curso de introdução à fenomenologia da religião (1920/21), onde trata de "Formalisierung und formale Anzeige", op. cit., 1995, p. 55-65. É importante observar que a filosofia, portanto, não é nada sem esses indícios formais concebidos desde a sua atuação como corretivos fáticos pré-teóricos. É isso o que a distingue das disciplinas positivas. A respeito da relação entre Löwith e Heidegger, escreve Gadamer: "Durante nossa juventude, o ceticismo de Löwith com respeito à escola encontrou legitimação pela primeira vez dentro da própria filosofia acadêmica no conceito de existencial, particularmente encarnado na aparição de Heidegger. Posteriormente, entretanto, também a filosofia heideggeriana seria vítima do ceticismo de Löwith. Os desenvolvimentos, que aos olhos de Löwith, foi adotando o pensamento heideggeriano a partir de *Ser e tempo*,

A noção de hermenêutica da faticidade pode ser encontrada nos seus cursos de fenomenologia da religião. Os primeiros cursos de Heidegger sobre a religião partem de uma posição fenomenológica radical, isto é, de que a fenomenologia é uma compreensão pré-teórica, pois seu objeto já está sempre disponível no "fluxo da vida". Essa posição é semelhante à de Wittgenstein a respeito da linguagem ordinária, pois aquilo que se pretende conhecer já participa da familiaridade com o uso das palavras. A objeção de Natorp⁵ à fenomenologia diz respeito a como articular esse algo (*Es*) não-objetivado em que cada um de nós pré-teoricamente já se contextualiza e se temporaliza, será respondida de modo distinto por Heidegger com a analítica do ser-aí e, por Wittgenstein, com a crítica da linguagem privada. Nosso interesse, porém, recai no exame da noção de faticidade, que se encontra antes de toda teoria filosófica ou científica, tal como Heidegger desenvolveu nos seus cursos em Marburgo logo após o fim da guerra, em 1919, no KNS (*Kriegsnotsemester* - semestre-emergencial de guerra) e, que, segundo Gadamer, é o momento em que efetivamente ocorre o giro que determinará todo pensamento posterior de Heidegger⁶.

constituíam para ele a mais absoluta contradição com a ênfase existencial que suas primeiras reflexões prometiam pressagiar". Ver H. G. Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona: Editorial Herder S.A., 1996, p. 249 s. Para G. Misch, em Heidegger o ontólogo vencera o hermenêuta da vida fática. ver R. Safranski, *Heidegger - um mestre da Alemanha*, São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 255

⁵ Kisiel, op. cit., p. 9

⁶ Kisiel mostra como a noção de faticidade já estava latente nos primeiros trabalhos acadêmicos de Heidegger sobre autores medievais a partir da sua interpretação da trilogia unum-verum-bonum feita por meio do neokantismo de E. Lask. Do tratamento do neutro/impessoal da língua alemã (*Es regnet, Es gibt, Es er-eignet sich*, etc) e da *haecceitas* (isto) do Latim Heidegger extraiu uma questão de método que o acompanhará por longo tempo. 1) faticidade - *verum* - material constitutivo e 2) indicação formal - *unum* - formas reflexivas. É importante o esclarecimento do termo "faticidade". *Este construto (construal) da "faticidade" constitui uma inversão radical do clássico neokantismo, que cunhou o termo. O termo abstrato "faticidade" primeiro aparece em Fichte, que o usava para descrever nosso encontro com a face "bruta" da realidade não alcançada pelo pensamento racional. O fático é o irracional por excelência, o signo da insuperável irracionalidade da "matéria" dada para o pensar. Na tradição kantiana, Fichte foi o primeiro a explorar seus vários pares polares em termos do "hiatus irrationalis", o abismo entre o empírico e o a priori, o individual e o universal, quid facti and quid juris, intuição e conceito, em suma, entre faticidade e logicidade... Mas o nosso encontro imediato com toda a faticidade de sua "nudez lógica" envolve não apenas uma intuição empírica, mas também uma intuição gramatical. Este é o passo que Lask, seguindo Husserl, dá para além do kantismo. A expansão de Lask da lógica transcendental de Kant para além das categorias de Aristóteles da realidade empírica dita que tais categorias devem elas próprias ser categorias se elas se tornam acessíveis os objetos do conhecimento. Mas essa possibilidade mostra que existe já um momento pré-cognitivo em que as categorias ou primeiras formas presentes elas mesmas como simplesmente dadas na experiência antes delas serem conhecidas. Essa experiência imediata da vida através das formas em relação ao conhecimento imediato do objeto cognitivo, o material (matter), é o momento da intuição categorial em toda cognição. Portanto, a forma não sensível é, num primeiro momento, não conhecida, mas experienciada ou vivida (erlebt). Isto constitui a imediateidade da vida humana carregada de significado e valor (= form). Apenas a experiência fática do sensível é absolutamente irracional. Em sua obra *Logik der Philosophie*, Lask descreve, num modo algo "místico", esta experiência imediata do não-sensível em sua primeira ocorrência "como algo pré-teórico". ... Contrário, portanto, ao kantismo tradicional, isto é a vida "digna" de estudo filosófico, "não o bruto fato da vida, mas, antes, a esfera da experiência imediata repleta com valores, da vida que já antes tem seus méritos". Kisiel, op. cit., p.27-28. Ou seja, o conceito de "faticidade" Heidegger recebeu do neokantiano E. Lask, porém a contraposição de Lask ao kantismo tradicional ainda é feita em termos da filosofia da consciência. Como se sabe, Heidegger radicalizará a hermenêutica da faticidade, mas, nos termos do *singulare tantum* (Dasein). Também a recepção de Duns Scotus em que se privilegia o individual (crítica dos universais) reforça a "história individual". Ou seja, o conceito de *haecceitas* é a verdadeira forma da individualidade, pois cada indivíduo é um "isto-aqui-agora". Cada indivíduo é um "último irreduzível". ... com os textos scotianos, especialmente aqueles sobre as significações lingüísticas, Heidegger encontra a universalidade concreta do *modus essendi* (a ordem do ser, isto é, a realidade fática) é centrada na completa história individual que é "consciente", precisamente através da unidade da sua correlação intencional com tudo o que é dado. Kisiel, op. cit., p. 30. O importante é que a relação matéria/forma herdada dos teólogos medievais deixa de ter o caráter de "apreensão" do ser, do uno, da verdade e do bem (através de ato mental + juízo) para ficar ao nível pré-teórico da vida fática. Mas a vida fática agora deixa de ser tomada como o "completamente irracional", como em Fichte, ou seja, ela não é uma matéria primordial amorfa, pois, nessa recepção neokantiana dos medievais, o que é enfatizado é o poder de diferenciação da "matéria" da vida na articulação do significado que é encontrado na verdade da apreensão. Experiência imediata, o último irreduzível com o qual a fenomenologia começa e termina, não é numa surdez ou num caos de sensações, mas, antes, numa*

Os escombros da guerra também se expressaram nas artes e na filosofia. A recepção de Dostoiévski, Spengler, Kierkegaard, Nietzsche, T. Mann, Rilke e a crise do neokantismo universitário foram feitas numa atmosfera de "expressionismo na vida e na arte". O expressionismo é a atmosfera cultural do pós-guerra, do fim da Alemanha guilhermina e se estende de modo marcante pelo período da República de Weimar. A sua manifestação na "vida e na arte" indicava que esse clima cultural não era definido por normas rígidas das escolas artísticas tradicionais, isto é, o expressionismo constitui uma "atmosfera de esperança e rebelião, de pessimismo, de angústia e de violência, de gosto pela morte e pelo macabro, de violência no plano do ritmo, das cores, das palavras e das associações, que dificilmente se encontraria noutros movimentos artísticos"⁷. Essa atmosfera social e cultural expunha aos jovens estudantes a questão de quem seria o pensador com talento filosófico capaz de fazer frente a todos esses desafios. Nessa atmosfera nietzscheana em que a autoconsciência do idealismo alemão havia perdido seu status de *fundamentum inconcussum*, surgiram resposta distintas. Alguns desses jovens alemães a encontraram nos cursos de Heidegger⁸, outros seguiram os passos do marxismo neo-hegeliano de Lukács em *História e Consciência de Classe*. A crise da guerra se expressou também no misticismo do jovem Wittgenstein quando anotou em seus Diários (8/12/1914): "É certo que o cristianismo representa a única via para a felicidade". Essa posição o aproxima de Heidegger não só pelo destaque dado à religião, mas pela recusa de equiparar a filosofia com as ciências positivas. A filosofia não é uma ciência, pois o conhecimento científico não toca na questão do sentido da vida. Essa é também a concepção radicalizada da fenomenologia, que afastou Heidegger de Husserl à medida que este planejava encontrar os fundamentos seguros para o conhecimento. Esse projeto cartesiano será perseguido por Husserl até o fim da sua vida: a fenomenologia como uma ciência estrita, ainda que o próprio Husserl reconhecesse os componentes pré-teóricos de toda a ciência. Não é, porém, relacionada aos fundamentos da consciência

concreção global ao mesmo tempo carregada categorialmente (a verdade da simples apreensão) e intencionalmente estruturada (modus essendi activus) Kisiel, op. cit., p.35.

⁷ Palmier, Jean-Michel, *Le Expressionism et les arts*, citado por Francisco Gil Villegas, *Los Profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.358. Também encontramos nesse livro uma passagem importante de *In Sachen Heidegger. Versuch über ein Deutscher genie*, 1959, de Paul Hühnerfeld, que - exageradamente, a nosso ver - já vinculava o sucesso de SZ a sua relação com o expressionismo: *A referência vital do expressionismo alemão está determinada pela angústia, a morte e uma existência onipresente desde o nada. Praticamente não existe um só pensamento filosófico em Ser e tempo que não houvesse sido prefigurado poeticamente, nenhum estado de ânimo fundamental que já não houvesse sido expressado nos versos e pinturas dos jovens vanguardistas. Sem estes precedentes, não seria concebível de nenhum modo o êxito de Ser e tempo. A jovem geração dos anos vinte acreditou reencontrar, na forma filosófica da summa ontológica de Heidegger, todos os sentimentos e intuições que se encontravam previamente fixados nas obras artísticas e nos muito freqüentes confusos manifestos expressionistas [...] Mas ainda que o Heidegger de Ser e tempo fosse o homem que conseguiu representar a inquietude dos anos vinte numa summa filosófica, não conseguiu nada de novo como ele mesmo acreditou. Se trata, na verdade, de um final em que inúmeras correntes e tendências se combinam e se movem em torno de dois pólos: o da morte e o do nada.* Hühnerfeld, porém, se enganou sobre a duradoura influência que a "ontologia da finitude" ainda teria ao longo do século XX.

⁸ Ver Gadamer, H. G. Autopresentación de H. G. Gadamer (1977), in *Verdad y Método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994, p. 375-402.

que se depreende das interpretações fenomenológicas da religião feitas por Heidegger⁹. Ao contrário, isso marcará um distanciamento maior com seu mestre.

No Heidegger tardio a filosofia será cada vez mais equiparada com a própria metafísica. A ciência é a continuidade da metafísica. Ora, a filosofia, sendo a matriz da ciência, não poderia tematizar a própria ciência que lhe é herdeira. Ele irá propor o fim da filosofia e o começo de uma era pós-metafísica: o pensamento do seer. Em Wittgenstein também ocorre um esvaziamento teórico da filosofia, ou seja, a filosofia está acima ou abaixo das ciências, mas nunca a seu lado. As ciências tratam das coisas, mas a filosofia não sendo uma teoria não trata de coisa alguma, ela é apenas uma atividade cujo fim é o esclarecimento lógico dos pensamentos (TLP 4.11, 4.112). Não há, portanto, conteúdo nas proposições filosóficas:

O resultado da filosofia não são "proposições filosóficas", mas sim o esclarecimento das proposições. A filosofia deve tornar claro os pensamentos, antes confusos e indistintos. (TLP 4.112).

A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. - Como tudo fica em aberto, não há nada que elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa.

Pode-se chamar de "filosofia" o que é possível antes de todas as novas descobertas e invenções (PU §126)¹⁰

Na tradição em que também se insere o *Tractatus Logico-Philosophicus* (Frege, Russell, Schlick, Carnap), a concepção que se destacou foi a de que a filosofia devia ser uma operária que ajudaria a preparar o terreno para o desenvolvimento das ciências da natureza; na tradição de Lukács, a filosofia da consciência do idealismo seria realizada pela autoconsciência do proletariado¹¹. No caso do jovem Heidegger, não se encontra uma posição tão clara de recusa de todo conteúdo filosófico, mas um impasse, pois se a filosofia não é uma ciência estrita, nem uma teoria do conhecimento como pretendia o neo-kantismo, nem uma reflexão racional da história do pensamento e da cultura, nem um mera expressão das concepções do mundo, então qual seria seu objeto? E, se não houvesse um objeto específico, ou seja, se ela tratasse apenas daquilo que não é objeto de nenhuma investigação, como poderia ela então, considerando-se a objeção de Natorp, investigar o que é pré-teórico? Com que meios,

⁹ Em seu texto autobiográfico *Meu caminho para a fenomenologia* (1963), São Paulo: Editora Abril, 1973, p.493-500, Heidegger destaca que, por volta de 1919, ele ocupou-se intensamente com as *Investigações Lógicas* e que seus estudos de Aristóteles foram feitos à luz da fenomenologia, isto é, ele não diz nada a respeito de seus cursos sobre religião. Em parte isso se deve ao seu afastamento do cristianismo e sua ocupação com o "esquecimento do seer", com a volta aos pensadores originais como Parmênides, Heráclito, Anaximandro e os poetas. A agitação da vida fática que marca sua juventude é substituída pela "Serenidade" (*Gelassenheit*) do pensador que medita para além da metafísica expressa pela filosofia, as ciências e a técnica. Não é esse o mesmo Heidegger da época da publicação de SZ. Em resposta a uma carta de K. Löwith, que lhe indagava até que ponto a formalização ontológica do ser-aí não tinha suas raízes nos cursos e escritos que vão da tese de habilitação sobre Duns Scotus até o semestre do pós-guerra de 1919 (foi nessa época que começara a empregar a hermenêutica da faticidade), Heidegger diz que os problemas da faticidade já existiam para ele desde a época de Friburgo, e que basicamente se relacionavam a Duns Scotus, à Idade Média e a Aristóteles, que *Ser e tempo* não podia ser entendido apenas a partir de aulas ou seminários, ou seja, elas não davam idéia dos impulsos e perspectivas que estavam na origem dessa obra, pois "eu tive primeiro de partir do que há de mais fático para então tornar a faticidade um problema central. Indicação formal, crítica da doutrina tradicional do a priori, formalização e similares, tudo isso permanece em SZ, ainda que eu não fale sobre isso agora". Ver Kiesel, p.19. Há, portanto, algo comum entre a noção de teoria enquanto contemplação e o de serenidade enquanto meditação, isto é, a ânsia de generalidade e a busca da serenidade são tentativas de desviar-se das vicissitudes da vida fática, a imobilização da condição humana, a perda do sentimento do sublime. A serenidade, porém, é apenas uma parte da vida, que constantemente nos escapa. A serenidade plena é a morte. Lembremos que o velho Heidegger esperava "serenamente" pelo retorno dos deuses desconhecidos e pelo apego ao *Heimat* (ver: *Hebel, o amigo da casa*).

¹⁰ Ver Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus (TLP) & Philosophische Untersuchungen (PU)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, Band 1.

¹¹ Uma tentativa de aproximação entre Heidegger e o filósofo marxista foi feita por L. Goldmann, ver *Lukács y Heidegger - Hacia una nueva filosofía*, Buenos Aires: Amorrutu Editores, 1975.

através de que conceitos? Qual seria o novo estatuto da filosofia, e em que sentido ela poderia ser uma resposta para seu tempo? Como sabemos, essa resposta diferiu tanto da filosofia da história de Lukács quanto do solipsismo transcendental de Wittgenstein, pois certamente respostas como: "Eu sou meu mundo" (TLP 5.63), ou "O mundo é independente da minha vontade" (TLP 6.373), dificilmente atenderiam as expectativas dos jovens estudantes tão ansiosos das novas alternativas de que falava Gadamer, embora se possa admitir que, diante do desastre da guerra, houvesse espaço para uma saída mística e pessoal, como foi o caso do próprio Wittgenstein (a sua influência deu-se na cultura inglesa, muito diferente da Alemanha do pós-guerra). Essa saída, no entanto, apenas prolongava, com Schopenhauer, a filosofia da consciência. Diante do esvaziamento do conteúdo da filosofia na luta histórica de uma classe ou a sua aceitação como atividade de esclarecimento lógico dos pensamentos, que culmina na contemplação do mundo, Heidegger vislumbrou um caminho alternativo que haveria de separar a filosofia do âmbito das disciplinas positivas e recolocá-la como a única via para "adentrar no que há de mais fundamental". Ao contrário de uma saída explicitamente solipsista, Heidegger vincula o "si mesmo" com o "fluxo" da vida fática, no entanto ele tampouco consegue evitar que a faticidade se localize no si mesmo de cada um em seu mundo. O solipsismo da unidade da consciência é substituído por uma dramaturgia existencial. Ele diz:

*Seria totalmente equivocado colocar-se o ter-se-a-si-mesmo (Sichselbsthaben) radical como um solipsismo hiper-reflexivo ou algo similar. O si mesmo (das Selbst) "é" a faticidade histórica plena, o si mesmo em seu mundo, com o qual vive e no qual vive; assim o "ter" corresponde a diversidade na ordem da execução e dos pólos de relação - e não apenas a diversidade, senão o nexos fático - histórico -; e o "ter" não é algo momentâneo quietista e contemplador, mas histórico executivo (vollzugsgeschichtliches)*¹².

Os anos que antecederam a redação de SZ foram a abertura desse caminho para o "mais fundamental" da faticidade. Mas todo caminho novo tem seus percalços e obstáculos. O impasse em que se encontrava Heidegger, porém, se devia a seu afastamento do "sistema do catolicismo". É importante lembrar que isso não significa a rejeição do catolicismo em geral, pois nem todos os pensadores católicos são adeptos de um "sistema"¹³. A aproximação com a teologia protestante não significa a

¹² Heidegger, op. cit., 1995, p. 255. Ele também retira a experiência fática de si mesmo do objetivismo. Ou seja, de modo semelhante ao Wittgenstein tardio ele tentará afastar a ilusão metafísica que separa o subjetivo do objetivo, que é a raiz do solipsismo. *O conceito originário de "faticidade" não torna-se determinável a partir de uma objetividade anteposta e posicionalmente assumida, senão na interpretação existencialmente posta de um como (Wie) do "ser" dos conteúdos experimentados existencialmente* (Heidegger, op. cit., 1995, p. 111-112). O "si mesmo" é faticidade histórica de cada qual em seu próprio mundo. A plenitude é história individual intransferível. Para Plessner, essa posição "histórica" carece de tematização histórica, e, ao contrário, é a expressão da "interioridade alemã" que todavia permanece como o último refúgio metafísico que resiste ao poder da história. Ver Safranski, op. cit., p. 251.

¹³ Sobre o afastamento de Heidegger do "sistema do catolicismo" ver ainda Thomas Sheeman, *Reading a life: Heidegger and hard times*, The Cambridge Companion to Heidegger, Ed. Charles Guignon, Cambridge University Press, 1993, p. 70 - 96. Aí encontra-se a reprodução do desabafo de Elfride Petri ao padre Krebs e ainda uma carta de Heidegger explicando ao velho amigo as razões de seu afastamento do catolicismo dogmático. *Notamos* - afirma Sheeman, p. 72 - *que Heidegger não diz que perdeu a sua fé religiosa ou rompeu com a visão católica do mundo e com os valores que ele encontrou nela. Nem diz que abandonou a Igreja Católica, entendida como uma comunidade de pessoas e de rituais compartilhados. (Mais tarde, ainda em vida, ele contaria a um confidante que nunca tinha deixado a Igreja Católica: "Ich bin niemals aus der Kirche getreten")*. Esse afastamento do "sistema do catolicismo" envolveu disputas acadêmicas em que Heidegger se envolveu. Como sua família não podia custear seus estudos, Heidegger teve, durante sua juventude, de se submeter às regras das fundações católicas para conseguir bolsas de estudo. Ele estava comprometido a servir àqueles que o ajudavam. Com isso, era constantemente obrigado a fazer concessões que o envergonhavam. Todos os anos tem de escrever cartas humilhantes às autoridades católicas para continuar recebendo esses auxílios. Na hora em que acreditava assumir a cadeira de Filosofia Medieval foi preterido pelo inexpressivo professor José Geyer, com a justificação igualmente humilhante de na "falta de candidatos leigos a faculdade só pode recomendar um candidato". Ou seja, ele sequer foi lembrado. Isso explica melhor que o afastamento do sistema do catolicismo envolvia problemas pessoais e não apenas intelectuais. Heidegger, porém, sempre que voltava a Messkirch assistia às missas e participava das atividades da igreja local, onde fora coroinha. As humilhações do mundo acadêmico não afetaram a simplicidade da sua vida cristã. Na época

negação da influência de Duns Scotus, Bernardo de Claraval e Boaventura. Isto é, Heidegger se aproximou da teologia protestante dialogando com Bultmann, mas a hermenêutica da faticidade começa já na sua tese sobre Duns Scotus, cuja teologia é uma ruptura com o tomismo. A aproximação da mística do mestre Eckhart e, logo após, a leitura da experiência fática de Santo Agostinho, serão feitas a partir da "fenomenologia radical"¹⁴. Ora, esse momento místico eckhartiano era um contraponto à racionalidade da escolástica, mas não tinha a posição de um distanciamento solipsista do mundo; ao contrário, propunha um mergulho na vida fática. Semelhante a Wittgenstein, que passou da contemplação do mundo *sub specie eternitatis* para, nas *Investigações Filosóficas*, assumir uma posição *sub specie humanitatis*¹⁵ expressa na linguagem ordinária, Heidegger afasta-se da teoria para ter acesso à vida mesma. Nesses anos cruciais para todo seu pensamento posterior é que foram cunhadas expressões como: coisa primária, vida por e em si mesma, vida fática, o eu histórico, o eu situado, experiência da vida fática, faticidade, ser-aí, etc. Ora, isso mostra como Heidegger se afasta da fenomenologia como ciência estrita, ou seja, ele se recusa a assumir a posição da filosofia como ciência primeira e, ao contrário, adota a posição que a afasta totalmente do âmbito das ciências empíricas, e que, portanto, a aproxima de atividades que estão para além dos limites daquelas. As concepções do mundo, portanto, não seriam objetos da filosofia. Por volta de 1928-29 ele considera que a filosofia difere da ciência não por falta, mas por excesso, uma vez que ela parte do caráter super-abundante e efervescente do acontecer do ser-aí¹⁶. Das anotações de alunos na época do semestre de guerra destaca-se a seguinte passagem:

A fenomenologia é a investigação da vida mesma. A despeito da sua aparência com a filosofia da vida, ela é, porém, realmente oposta a uma concepção do mundo. Uma concepção do mundo é uma objetivação e imobilização da vida em certo ponto da vida da cultura. Em contraste, a fenomenologia nunca é algo limitado ou fechado, ela é sempre provisória na sua absoluta imersão na vida como tal. Nela nenhuma teoria está em disputa, mas apenas insights autênticos versus os não-autênticos. O modo autêntico pode ser obtido apenas pela imersão honesta e sem reservas na vida

de sua militância no nacional-socialismo isso mudou. Quando reitor em Freiburg levava seus alunos a Totnauberg e, junto à fogueira, defendia a revolução socialista sob "o princípio do Führer" e atacava os valores do humanismo cristão. Em 1934 foi a favor do fechamento da liga dos estudantes católicos. Dizia que "essa vitória pública do catolicismo não pode logo aqui prevalecer de modo algum", "é um prejuízo para todo o trabalho", etc. As autoridades reabriram a liga, pois não podiam dispensar totalmente uma aliança com a Igreja. Sobre a politicagem acadêmica na formação de Heidegger e sua posterior defesa da "transformação de todo o Dasein alemão", ver Safranaski, op. cit., p. 36, 75, 76, 323. Na parte final de sua obra sobre o "esquecimento do seer", Heidegger tenta pensar Deus fora do domínio da teologia institucional, ou melhor, tenta recuperar a divindade fora do domínio da metafísica, isto é, fora do modelo da tecnologia que encobre a divindade. A "Gelassenheit" se deve ao retorno do caminho que, bem antes, encontrara no mestre Eckhart. Sobre a busca desse "novo começo" do sagrado ver J. Caputo - *Heidegger and theology*, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1993, p. 270-288.

¹⁴ Lutero era monge agostiniano na Turíngia. A teologia protestante deve muito ao bispo de Hipona, que, aliás, travou um duro combate contra as heresias que ameaçavam a ordem católica. O "sistema do catolicismo" depende do pensamento de Agostinho, mas é curioso e irônico que a revolta contra esse mesmo sistema também tenha nele se inspirado. Ao longo da tradição, porém, tanto o catolicismo como o protestantismo também tenderam a ocultar a originalidade do pensamento de Agostinho, daí porque ele sempre retorna à cena quando surge a exigência de renovação ou de retorno às fontes do cristianismo. No caso de Heidegger houve um afastamento do sistema do catolicismo seguido de uma aproximação a Lutero, Pascal e Kierkegaard, que, por sua vez, o reconduziram a Paulo e Agostinho. Ver J. Caputo, *Desmistificando Heidegger*, Instituto Piaget, Lisboa, 1993, p.241. O protestantismo de Lutero e Kierkegaard permite que Heidegger se afaste da "agitação medíocre" do catolicismo e apreenda a existência em sua radicalidade; para isso é preciso "fortalecer a seriedade!" (*den Ernst steigern!*) (Heidegger, 1995, p.266). Por outro lado, ainda reconhecendo a relevância da interpretação de Lutero do cristianismo primitivo, embora afirmasse que Lutero acabou sendo vítima do peso da tradição neoplatônica e *deu início à implantação da escolástica protestante* (op. cit. p. 282).

¹⁵ Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion*, Oxford University Press, 1986, p.146.

¹⁶ Kisiel, p.17.

mesma em sua autenticidade, e isso é basicamente possível só através da autenticidade da vida pessoal¹⁷.

Essa passagem mostra, mais uma vez, como a fenomenologia, exercitada por Heidegger, não é a mesma do seu mestre Husserl. Ora, o fenomenólogo radical atacava a primazia que Husserl - embora reconhecesse a constituição pré-teórica da ciência - dava à teoria em detrimento da vida fática. A primazia do teórico colocava em risco a própria filosofia. A sua orientação para a vida fática era um modo de enfrentar essa ameaça, pois, segundo suas palavras, "encontramo-nos a nós próprios numa encruzilhada onde será decidido se a filosofia deverá viver ou morrer". Essa encruzilhada só seria afastada se se definisse qual é efetivamente o assunto da filosofia¹⁸. E Heidegger o encontrou na experiência da vida fática, na dramaturgia do "si mesmo". Sua tematização da experiência religiosa faz parte dessa posição. É também o caso de seu curso sobre "Agostinho e o Neoplatonismo".

Esse mergulho na "autenticidade da vida pessoal" faz com que Heidegger se aproxime de Agostinho quando este afirma "o fruto das minhas *Confissões* é ver, não o que fui, mas o que sou" (Conf., X, 4). Ele se dirige para o assunto de seu livro e esse assunto é ele mesmo, isto é, como "sou agora, no momento em que escrevo minhas confissões". Nesse último livro autobiográfico são relatados os problemas pessoais que levaram o autor da decadência moral ao arrependimento junto com problemas filosóficos e teológicos. Nessa autobiografia teológica e existencial se centrará o estudo de Heidegger. E o que nele nos interessa é o modo de tematizar a constituição desse "eu" que se tornou assunto de si mesmo. Ora, esse "eu" que se tenta compreender a si mesmo expressa a vida fática das vicissitudes do homem que busca na verdade de si mesmo uma "Verdade" que está além dele.

Só compreendendo aquilo que subjaz à tematização de "Agostinho e o Neoplatonismo" é que se poderá delimitar filosofia e teologia, isto é, evitar que se superficialize a teologia, bem como se "aprofunde" uma filosofia com pretensões religiosas¹⁹. O que se busca é condicionado pelo que motiva essa busca. Esses fenômenos fundamentais condicionam a investigação histórica e a sua compreensão abre a perspectiva de Heidegger distinguir filosofia e teologia em Agostinho. Isso torna-se possível pela abordagem fenomenológica do livro X das *Confissões*. Isto é, a fenomenologia radical lhe permite ir por detrás dessas disciplinas e apanhar então uma "problemática genuína"; e acrescenta: tudo isso não supratemporalmente, mas de modo histórico e executivo²⁰. A questão é como pode ser histórica uma problemática genuína, isto é, não é precisamente aquilo que permanece "por detrás" das interpretações que permite compreendê-las? O debate com Agostinho, porém, não tem como objetivo uma retomada da filosofia ou da teologia, mas, principalmente, uma compreensão da vida fática. Subjaz à tematização de Agostinho a tarefa da "destruição" (*Destruktion*) das *Confissões* X²¹, o que antecipa, em SZ, a destruição da ontologia. Por essa época Heidegger carecia de instrumentos para levar a cabo essa destruição. Isso explica o caráter ensaístico de seus primeiros escritos e cursos, pois destaca a revolução de Agostinho em relação à tradição, mas também tem de reconhecer a sua dívida com a ontologia grega através do neoplatonismo. Essa ambigüidade é confirmada por ele mesmo ao tratar de seu objeto de estudo: "algumas vezes trata-se do velho marco conceitual; outras vezes, usando este de modo novo e modificado; outras, com enfoques novos". De modo geral, porém, essa tendência continua sendo grega, assim como o filosofar contemporâneo; no entanto, apenas uma crítica do conhecimento não teria qualquer utilidade na tarefa de destruição da ontologia²².

¹⁷ Kisiel, p.17.

¹⁸ Sheehan, T., op. cit., 1993, p. 78 s.

¹⁹ Das Theologische und philosophische soll dabei nicht in seinen Grenzen verwischt werden (keine philosophische Verwässerung der Theologie, keine religiösteurische "Vertiefung" der Philosophie) (Heidegger, 1995, op. cit., p.173).

²⁰ Heidegger, 1995, op. cit., p. 173.

²¹ Heidegger, 1995, p. 247.

²² Heidegger, 1995, p. 257.

É importante destacar a ambigüidade com que Heidegger trata de Agostinho e a sua relação com o neoplatonismo, pois ela repercute na sua concepção do ser-aí, em SZ.

- 1- Agostinho faz parte de uma tradição distinta da ontologia objetiva grega ainda que continue fazendo teologia e concebendo o mundo desde uma hierarquia das coisas e dos valores: o neoplatonismo - ("Filosofia é metafísica. Metafísica é platonismo");
- 2- Agostinho - na seqüência de Paulo - desenvolve a noção de dramaturgia humana. Esse drama se aproxima da vivência da faticidade;
- 3- A análise preliminar e ainda restrita do "fenômeno da cura";
- 4- A noção agostiniana "Si fallor sum" é diferenciada e destacada da noção de certeza da consciência;
- 5- A noção de cura concebida dentro da ontologia da subjetividade do cristianismo, recebida (e ocultada) pela fenomenologia husserliana da consciência transcendental, se prolonga até SZ;
- 6- A faticidade do amor agostiniano é destacada aqui, ao contrário de SZ, em que esse conceito cede lugar à angústia e à morte; o conflito entre cristianismo e platonismo se encontra na noção de amor ordenado e a sua recepção dramatizada;
- 7- É também o caso do conceito de "haceitas" de Duns Scotus com o respectivo ataque aos universais. Ora, o debate universal/singular ainda faz parte da metafísica que os concebe *in rem*, *ante rem* e *post rem*. Heidegger rejeita essa posição, mas a singularidade da "haceitas" permanece na sua posição a-teorética. A intuição do singular em Scotus não envolve o conhecimento teórico discursivo, como tampouco o é a experiência fática do ser-aí.

A relação de Agostinho com a tradição ontoteológica permanece. A metáfora da luz une religião e platonismo. Assim como a idéia de bem é comparada com a luz mais pura do conhecimento, também o cristianismo recorrerá à noção de "Deus lux", isto é, o maior objeto de conhecimento corresponde à maior claridade. Não é a idéia de bem, mas Deus mesmo é o maior valor. Não é porque há o bem que também há Deus, ao contrário, Deus é o próprio bem. Deus é o bem maior. Fora dele não há bem nenhum. Ele é o sustentáculo de todos os valores e de toda beleza. A velha ontologia ainda repercute em expressões do tipo:

Deus dilectio: existir (amor) autêntico.

Deus summum bonum: máximo bem; objeto da valoração.

Deus incommutabilis substantia: a busca cognitiva do permanente. O que perdura por si mesmo, sentido derivado de substância.

Deus summa pulchritudo: a beleza máxima²³.

Essa conexão está na circunstância histórico-cultural em que se encontra Agostinho como herdeiro do neoplatonismo e da inteira "filosofia" patrística. Essa herança se expressa na axiologia geral que une o *summum bonum* com a hierarquia dos seres. A conexão entre o cristianismo e a tradição grega já se encontra na *Epístola aos Romanos* (19-20). Aí encontra Heidegger, através de Lutero, a autenticidade de como o cristianismo primitivo interpreta a tradição grega, de como aí se assentam as bases da nova dogmática cristã. A "dogmática" é precisamente a conexão do platonismo e da religião do amor. Ou seja, nesse círculo cristão em que se gerou essa dogmática muitas das suas idéias eram de cunho platônico, por isso Heidegger rejeita aqueles que querem voltar à originalidade especificamente cristã de Agostinho. Essa pureza é uma ingenuidade intelectual, "daí a impossibilidade de eliminar de

²³ Heidegger, 1995, p. 257. Lembrar do maior dos mandamentos. Ao invés da antiga lei mosaica Jesus introduz o amor como o maior dos mandamentos. O fariseu pergunta: *Mestre, qual é o grande mandamento da lei? E Jesus disse-lhe: "Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu espírito". Esse é o máximo e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a este: "Amarás o teu próximo como a ti mesmo". Deste mandamento depende toda a lei e os profetas. Mt 22-23*

Agostinho o platônico; e é um mal-entendido acreditar que é possível fazer-se genuinamente cristão voltando a Agostinho"²⁴. Agostinho fez a melhor síntese dessas tradições, mas na esteira do que - numa interpretação errônea - se considerou que em *Romanos* 19-20 já havia um vínculo com o platonismo:

Pois o que de Deus se pode conhecer está neles (homens) manifesto; Deus lho manifestou. Porque o invisível de Deus, desde a criação do mundo, se deixa ver na inteligência através de suas obras ... O invisível de Deus é visto pelo pensamento em suas obras desde a apreciação do mundo.

Recorrendo a Lutero, Heidegger considera que a filosofia patrística fez uma interpretação errônea dessa passagem. Nos escritos patrísticos ela reincide como indicativa da ascensão platônica do mundo sensível ao supra-sensível. Ou seja, apesar de haver inaugurado a "escolástica protestante", Lutero foi o primeiro a realmente dar conta dessa passagem, e, portanto, a decisivamente entender os nexos entre o cristianismo e a cultura. É isso que permite a Heidegger tentar um modo diferente de tematizar a presença da ordem grega na "axiologização geral" da teologia cristã (*ordo et caritas*). Dificilmente se poderá negar a noção de ordem em Agostinho, embora o objetivo de Heidegger seja o de fazer uma inversão e entender a ordem a partir da dramaticidade da vida fática. Deus criou e sustenta o mundo. E o mundo não está submetido ao acaso. As criaturas têm uma ordem hierárquica, com isso se tem a axiologização das criaturas. Daí porque só o homem pode livremente atentar contra a ordem introduzindo o mal. O mal é a desordem, pois "em absoluto, o mal não existe nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois não há nenhuma coisa fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que estabelecesteis"²⁵. Em muitas outras passagens esse neoplatonismo é rigorosamente assumido por Agostinho. Heidegger também reconhece que uma "certa ordem" (*gewisser ordo*) subjaz aos fenômenos. Seu objetivo, porém, se desloca da cosmologia para a antropologia, mas os componentes gregos no cristianismo permanecem: *Agnosce ordinem*. Isto é, deve-se reconhecer "a grandeza de Deus e os teus limites em relação a ele. Pois tú pertences a Deus, e, a ti, a carne. Tu pertences ao que tem máximo valor e, a ti, o mínimo. Há uma ordem na minha relação com Deus. Reconhecê-la é fundamental para que possa alcançar a vida feliz". E ainda:

*Para ti a carne e tu a Deus; melhor ainda: tu obedeces a Deus e a carne a ti. Se tu desprezas a Deus, nunca conseguirás que a carne te esteja submetida. (...) Portanto, primeiro debes te submeter a Deus*²⁶.

A relação com Deus é feita a partir dessa ordem. Essa submissão é o reconhecimento da ordem hierárquica dos valores. Ora, essa "axiologização" anda junto com a "teorização", isto é, está presente aí a ordenação grega cujo esquema conceitual remonta a Platão. A ordem quer dizer: o nexo entre as coisas é *incommutabile*. Esse é o componente neoplatônico presente em Agostinho, pois a noção de ordem hierárquica dos valores "domina amplamente Agostinho, e não é concebida separada como modernamente, mas está totalmente em relação com a sua metafísica, isto é, com a concepção da realidade talhada sobre ela". Mas a recepção de Agostinho dessa ordem acaba, segundo Heidegger, por dar-lhe uma outra interpretação. Seguindo Lutero Heidegger pretende entender o que é importante: primeiro, como se adota essa ordem hierárquica; segundo, que essa ordem é vista desde uma determinada versão conceitual. É se é indiscutível a presença dos componentes neoplatônicos da ordem dos valores, o que Heidegger indaga, então, é se essa "axiologização" corresponde ao fenômeno explicado. Como ele tem em vista o fenômeno da vida fática, põe a teorização e a "axiologização" em níveis distintos, pois a "axiologização" é mais difícil de ser apanhada por que, ao contrário da teoria, ela

²⁴ Heidegger, op. cit., 1995, p. 281

²⁵ E mais: *Já não desejava coisas melhores, pois, tudo abarcando com o pensamento, via que os elementos superiores são incontestavelmente mais perfeitos que os inferiores. Porém um juízo mais sensato fazia-me entender que a criação em conjunto valia mais que os elementos superiores tomados isoladamente* (Conf. VII, 13).

²⁶ Citado por Heidegger de Enarrationes in Psalmos, CXLIII: *Tibi caro et tu Deo; sed, Tu Deo, et tibi cario. Si autem contemnis Tu Deo, numquam efficies ut Tibi caro. (...) Primo ergo te subitas Deo* (op. cit, p. 276).

se "ocupa do que realmente está em questão"²⁷. Heidegger não pretende simplesmente retomar literalmente o agostinismo em sua pureza, mas buscar nele uma compreensão da vida fática, isto é, pretende explicitar um determinado complexo de fenômenos da auto-experiência (*einen bestimmten Komplex von Phänomenen der Selbsterfahrung*)²⁸. E isso ele encontra na mudança da tradição feita por Agostinho:

*Os capítulos ... do livro X das Confissões mostram como Agostinho torna efetiva a categoria de ordem (Rangordnung), que, no entanto, assume um sentido essencialmente diferente*²⁹.

A noção de ordem hierárquica está vinculada à teologia, pois quem ama apenas a si mesmo perde de vista o bem maior. Só amando Deus é que alguém pode amar. Não podemos amar completamente nesta vida, pois a vida feliz, no qual se realizaria o amor pleno, é para nós menos uma realidade do que uma esperança. Amar-se a si mesmo é uma queda que se acentua na medida em que cresce a vaidade. O amor perde de vista o *incommutabile* e se deixa levar pelo *defectus*, isto é, entra no círculo da caducidade. Esse amor então está dirigido, ou melhor, ele faz parte também da ordem dos valores. Citando trechos da *Doctrina Christiana I*, 27, 28, Heidegger destaca que vive santa e justamente aquele que estima em todas as coisas seu valor (*qui rerum integer aestimatur est*), ou seja, aquele que tem seu amor ordenado (*qui ordenatam dilectionem habet*). O esforço de Heidegger, porém, é encontrar indícios da constituição para além da ordem da realidade e da sua "axiologização". Por isso, procura na leitura do Livro X das *Confissões* colocar essa ordem dentro da *tentatio*, isto é, dentro da agitação da vida. Aqui surge então a dificuldade de saber se essa "formalização" da ordem hierárquica de valores é necessária para o seu sentido ou se ela não se deve à persistência da filosofia grega em nossa cultura. A formulação dessa axiologia não seria entendida se fosse afastada de seu contexto. Essa dificuldade está na afirmação: *A partir desta ordo é feita a tomada de posição dentro da tentatio, e é decidido o comportamento básico com respeito às coisas*³⁰. Pode-se, porém, perguntar o que é mais fundamental, a *ordo* ou a *tentatio*? O interesse de Heidegger certamente está em explorar "dentro da tentatio", fazendo uma arqueologia da cura, pois, nesse construto, não haverá nenhuma ordem hierárquica real, nem qualquer axiologia.

Em Agostinho, porém, essa ordem de valores aponta para o amor a Deus, mas as coisas que são ou devem ser amadas têm seu valor na comunidade cristã. A solidariedade cristã, por sua vez, acaba também por conviver com a noção de amor ordenado, ou seja, ama realmente aquele que ama mais o maior valor e menos o menor valor, e assim por diante. Dessa forma, não se pode amar a Deus através das criaturas, mas as criaturas a partir do amor a Deus. Tampouco pode-se amar as coisas mais que os homens. Daí se entende que ama realmente aquele que estima o valor das coisas, não amando mais aquilo que vale menos.

*Quatro são, pois, as coisas que se deve de amar: 1) o que está acima de nós; 2) o que nós mesmos somos; 3) o que se encontra junto de nós; 4) o que é inferior a nós*³¹.

Aqui, porém, há um "certo formalismo" que Heidegger quer afastar³². Esse formalismo na ordenação dos valores impede que se aprofunde o tema da autocompreensão, ou seja, do que vem a ser tornar-se um problema para si mesmo, isto é, quando "eu me torno fardo para mim mesmo".

²⁷ Heidegger, 1995, p. 277

²⁸ op. cit. p.280

²⁹ op. cit. p.277

³⁰ *Von diesem ordo aus wird die Stellungnahme innerhalb der tentatio vollzogen, wird das Grundverhalten zu den Dingen entschieden.* Ver Heidegger, op. cit., 1995, p.279

³¹ op. cit. p.279

³² É esse "semipelagianismo" agostiniano que Lutero rejeita.

Terá a noção de "amor ordenado" feito justiça à concepção cristã do amor? Obviamente, não. Heidegger pretende alcançar a cura como centro da vida, mas não é o amor parte da experiência da vida fática? Heidegger retira o amor da vida fática para colocá-lo apenas em termos da ordem hierárquica (*ordo dilectio*)? Como sabemos, ele deixa de lado a experiência existencial do amor em SZ, mas no fim de seu estudo sobre Agostinho o amor também é situado em termos da experiência cristã da vida fática. Heidegger procura retirar essa experiência fática da sua conexão com o neoplatonismo, recuperando a tradição originária do amor cristão. Esse "amor cristão" está longe do eros grego. Ora, a vida feliz é a vida no amor, como mostrou Paulo. Heidegger, no entanto, ao tratar da vida feliz, trata de vinculá-la à ética grega.

Numa das passagens em que trata da "vita beata" Heidegger exclama: *Não foi destruída, ao menos não de todo, a tradição!*³³ Essa passagem revela novamente como, por essa época, ele considerava a metafísica do cristianismo como uma nova etapa na história do pensamento. Ou seja, por um lado, o cristianismo está ligado à tradição; por outro, ele introduz uma novidade. Agostinho dá um outro sentido a muitos conceitos filosóficos herdados da tradição greco-romana, mas também formula novos conceitos a partir da revolução do cristianismo, que encobrem a relevância da tradição grega. É possível que SZ tenha sido a tentativa de resolver essa dificuldade conectando e superando a ética aristotélica e a antropologia cristã.

A objetividade da ontologia antiga tinha sido substituída pela "descoberta do homem interior"³⁴. A experiência fática das *Confissões* é o melhor exemplo disso. Onde podemos encontrar a vida feliz senão em nós mesmos? Onde encontrar a *vita beata* senão na nossa memória? Assim, o que devo procurar, de algum modo, é o que está simultaneamente mais próximo e mais distante de mim, para conquistá-lo tenho de lutar contra o esquecimento, mas essa noção proveniente do platonismo deixa de ter um caráter cognitivo para assumir um cunho proeminentemente dramático. Esquecer é errar, mas o erro é o pecado, ou seja, o colocar-se contra a vida. Esquecer é como morrer, mas, ao contrário do platonismo clássico, não se trata de aprender a morrer, pois a luta contra o esquecimento não é apenas a retomada do saber perdido, mas a dramaturgia da procura. A cognição situa-se nela. O que devo, então, procurar para não morrer? Quem sou eu que luto contra meu esquecimento? Em que medida na luta contra o esquecimento está em jogo o que sou? E mais: o que tenho de lembrar? Essas perguntas fizeram com que eu me tornasse um peso para mim: *Quaestio mihi factus sum*. As respostas são uma *terra difficultatis*. No entanto, se erro, sou (*si fallor sum*), mas o preço do pecado de errar é a perda da

³³ Heidegger, 1995, op. cit., p.193.

³⁴ O drama de Agostinho é semelhante ao drama e a conversão de São Paulo. Agostinho, porém, foi levado à teologia acoissado por problemas oriundos da filosofia (ver seu relato da leitura do diálogo *Hortensius*, de Cícero). O que há de comum entre eles é o destaque dado à vivência da interioridade. Esse drama do "homem interior" já se encontra nas epístolas paulinas: *Com efeito, quando os gentios, que não têm lei escrita, fazem naturalmente as coisas que são da lei, esses não tendo lei, a si mesmos servem de lei e mostram que o que a lei ordena está escrito em seus corações, dando-lhes testemunho a sua própria consciência e os pensamentos de dentro que os acusam, se fizerem o mal, ou também os defendem, se fizerem o bem* (Rom 1-2). Contra a objetividade da lei mosaica São Paulo escreve: *Porque não é verdadeiro judeu o que é apenas externamente, nem é a verdadeira circuncisão a que aparece na carne, mas é judeu aquele que o é no interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra; esse judeu terá o louvor não dos homens, mas de Deus* (Rom 2-3). A distinção carne/espírito é posta nesses termos: *Com efeito, nós sabemos que a lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido ao pecado. Em verdade, não entendo o que eu faço; não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, reconheço que a lei é boa. E neste caso já não sou eu que faço isto, mas sim o pecado que habita em mim, isto é, na minha carne não habita o bem. Porque o querer (o bem) encontra-se ao meu alcance, mas não acho meio de o fazer perfeitamente. Porque eu não faço o bem que quero, mas faço o mal que não quero. Se eu, porém, faço o que não quero, não sou eu já que o faço, mas sim o pecado que habita em mim. Eu encontro, pois, esta lei em mim, porque me deleito na lei de Deus, segundo o **homem interior**, mas vejo nos meus membros outra lei que se opõe à lei do meu espírito, e que me faz escravo da lei do pecado, que está nos meus membros. Infeliz de mim! Quem me livrará deste corpo de morte? Somente a graça de Deus por Jesus Cristo nosso Senhor. Assim, pois, eu mesmo sirvo à lei de Deus com o espírito; e sirvo à lei do pecado com a carne* (Rom 7-8).

vita beata. O que é que, ao esquecer, me aproxima da morte? A resposta é: Deus. Deus é a *vita beata*. Recordar é transcender a memória, é fazer uma ponte entre o finito e o infinito. É descobrir em mim vestígios do que está mais distante de mim. Esses vestígios, porém, não são meros delírios ou sonhos, mas a ordem do mundo. Conhecer é apanhar a ordem do mundo. Nessa ordem, o homem se situa num local privilegiado, que lhe permite conhecer o caminho para a vida feliz. Esse caminho é uma *terra difficultatis* porque o que sou não está garantido, embora apenas em mim mesmo posso "saber" disso. Portanto, o que sou, a minha consciência que conhece, é garantida por aquele que criou o mundo e o sustenta, isto é, por aquele que, misteriosamente, da eternidade, criou o tempo. Ou seja, criou o homem, pois só o homem tem tempo. A precariedade da finitude guarda alguma similitude com a eternidade. E esses vestígios os encontro em mim mesmo. Nesse sentido, o que para Proust se encontra na verdade da obra de arte, aqui trata-se da verdade da obra de Deus: a ordem do mundo. O drama do homem é que seu lugar nessa ordem lhe dá o privilégio do conhecimento e a desgraça do erro. Em termos ético-religiosos, o interior do homem é o cenário da luta entre vontades, entre o acerto pela escolha da *vita beata* e o pecado que o aproxima da morte, entre o ser das coisas que existem pela criação divina e o não ser que indicam a sua ausência ou degeneração. Mas, tal como o não-ser, também a morte não existe. Lembremos que Agostinho segue as palavras de Cristo: "aquele que me seguir, se estiver morto, renascerá e, se estiver vivo, não morrerá". Portanto, o homem é o único ser que pode escolher a morte. Nesse sentido, esquecer é morrer. O esquecimento é o que não existe, ele indica o esvaziamento do ser. Deixar que o esquecimento corrompa a memória é perder a ordem que leva a Deus. A relação infinito/finito, porém, é um mistério, pois não podemos compreender a vontade de Deus, embora possamos, de algum modo, retê-la na ordem hierárquica da grande corrente do ser³⁵. Ora, a dramaturgia do esquecimento já está na afirmação de Paulo: "Porque cada qual levará sua própria carga" (Gl 6, 5), que Agostinho incorpora em sua "antropologia": *Oneri mihi sum*, isto é, "tornei-me um peso para mim mesmo". A afirmação de Agostinho, todavia, é feita num contexto teológico. Ou seja, a minha vida se torna uma carga pesada quando entendo o esvaziamento de Deus em mim; mas, então, quando Deus se torna presente minha vida se torna leve? Há um paradoxo aqui, pois é precisamente minha relação com Deus que faz com que eu me torne um peso para mim mesmo. Não é fácil manter essa relação, e a possibilidade de perdê-la ou deixá-la esmorecer faz com que eu me torne um problema para mim. Esse converter-se em problema, porém, é um indício de Deus na minha vida, pois, a autenticidade da vida é dada por aquele que é a vida da vida (*vita vitae*). A vida aqui, no entanto, é o que está para além da vida física. Estou imerso no mundo e, então, a vida é um fardo para mim. Quando me encho de Deus me esvazio do mundo, mas como encher-se de Deus neste mundo? Essa é a relação dramática em que, basicamente, eu estou em jogo comigo mesmo. Sem isso, transformaríamos-nos nos "homens ocios", do poema de T. S. Elliot. Sem isso, a nossa memória não seria distinta da dos animais. Isto é, quando me torno uma carga para mim eu já estou numa dimensão de atenção para o mais relevante. A indiferença é o mais irrelevante. A felicidade é conquistada a duras penas, pois o mundo me atrai com suas mais diversas seduções, elas me desviam da verdade, pois "toda vida é uma tentação constante". Só alguns bem-aventurados conseguem resistir a essas tentações mundanas, conseguem viver uma vida autêntica com a atenção fixada em Deus. A sua existência está ancorada firmemente em Deus. A unidade da vida fática é, em todos os seus atos, dirigida para o maior de todos valores. Na linguagem do platonismo: eu "subo" na sua direção: assumo e executo a ordem dos valores. Na maioria das vezes, porém, eu me deixo encantar pelas ilusões mundanas, mas essa é a "leveza do meu ser", pois é a procura da vida feliz que faz-me tornar um peso para mim. Aqui é importante entender que eu não me torno um peso porque meu corpo foi tomado pelos ilusórios encantos do mundo. Nada disso. É por que a condição humana que me permite "subir" para a verdadeira felicidade se converteu no meu problema. Ou seja, tornei-me um peso para mim porque me converti num problema para mim (*quaestio mihi factus sum*). O drama existencial é meu, sou eu que estou em jogo. A dispersão mundana depende da minha decisão firme de integridade, permanência, constância no caminho da felicidade.

³⁵ Sobre a hierarquia dos seres ver Dionísio Pseudo-Areopagita. A melhor expressão dessa concepção se encontra na *Divina Comédia* de Dante Alighieri.

Quando me distraio nas ocupações mundanas, quando me deixo levar pelas tentações, eu "caio", isto é, a minha vida perde sua orientação, eu me disperso, me fragmento, me desoriento, perco de vista a meta. Torno-me leve. A meta, contudo, não desaparece de todo, ela me chama. A dificuldade de atender a esse chamado, de me pôr em situação e de ouvi-lo é o que me torna um peso para mim. Desviado daquilo em que poderia me apoiar forjo a ilusão que posso encontrar apenas em mim uma saída, mas com isso perco o maior valor, aquele sem o qual minha vida não vale nada. A saída passa por mim, mas está para além de mim. Rompo a hierarquia dos valores e passo a amar o que vale menos ao invés de amar o que vale mais. Aprecio os bons vinhos e a boa comida, a companhia dos meus amigos, aprecio as coisas a que meu corpo se afeiçoou, mas perco de vista o valor sem o qual essas coisas não poderiam ser amadas. Esqueço o que devo lembrar. O drama está em que eu não posso fugir do problema no qual me converti para mim mesmo. Não posso esconder o trauma dessa cisão que me atinge em cheio. Não posso ocultar minhas feridas: *vulnera non abscondo*. Esse desequilíbrio (*Zerrissenheit*) é como um cenário em que represento para mim mesmo a confusão em que estou metido, pois sou chamado a ir para além, mas não consigo abandonar os meus vícios costumeiros. Nessa "queda", o que era bom agora é ruim, e o que era ruim agora é bom. O "peso" então radica-se no conflito em que vivo, *contendunt: laetitiae flendae - maeros laetandi* [lutam as minhas alegrias passadas, que agora deploro, e minhas tristezas, que agora me alegam]. Não vivo com as alegrias que teria de deplorar, e as aflições com as quais teria de alegrar-me, umas e outras lutam entre si³⁶. Minhas tristezas más lutam com minhas alegrias boas (*contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis*)³⁷.

Quem vive esse conflito, no entanto, procura uma saída para ele. Aliás, só há saída legítima quando se passa pela experiência desse conflito. Os indiferentes não vivem esse drama e, portanto, não experimentam a originalidade dessa busca. Há uma distinção entre a indiferença e a paz do coração, pois se na indiferença não se é tentado pelas seduções seculares, tampouco se é provocado a buscar a autêntica vida feliz. O indiferente não vive o drama de permanentemente ter de escolher entre o bem e o mal e, desse modo, ao tornar-se vazio de questionamentos, torna-se também vazio de Deus. Se ele não vivencia o conflito tampouco pode dar valor à paz da verdadeira reconciliação. O indiferente carece de esperança. Essa indolência é a neutralização da vida fática. Mas a condição - a cura - está na experiência desse impasse: nos dispersamos em muitas ocupações enquanto Deus ordena a continência. Como reunir nossa dispersão? Podemos obtê-la nesta vida? Sim, no que nos permite nossa natureza. Ou seja, na medida em que não perdermos de vista que nossa felicidade está em Deus e não em nós. Ou melhor, está em nós apenas quando procuramos o que está para além de nós. Só nessa procura podemos enfrentar nossa dispersão, lutando contra o que nos empurra para baixo, contra a diversidade de ocupações mundanas que nos debilitam, enfim, quando nos deixamos dominar pela preguiça e pelo relaxamento (*laxitud*). Nesse ir para baixo me facciono: *timere x desiderare*. Heidegger destaca, como estamos vendo, esse desequilíbrio da vida fática que se encontra em Agostinho e que não é vista na ontologia objetivista dos gregos: "Na dispersão (*defluxus*) estou como que dominado pela agitação (*delectatio*). Na adversidade, desejo a prosperidade; na prosperidade, desejo a adversidade (*Prospera in adversis desidero, adversa in prosperis timeo*)"³⁸. Esse "desejo" oscilante indica - para Heidegger - que eu estou sempre na "expectativa", que eu não ignoro minha situação e que, portanto, tenho uma certa orientação de como vão as coisas. Aqui, porém, não há um meio-termo aristotélico que possa me dar uma sabedoria prática de como me relacionar com os outros. Eu tenho uma noção de como eu mesmo estou para mim mesmo. A falta de um lugar fixo entre os extremos é a dispersão em que estou metido. Nessa confusão (*nescio*):

³⁶ Heidegger, 1995, p. 250

³⁷ Conf. X, 28,39.

³⁸ Conf. X, 28,39.

misturo minhas tristezas más com minhas alegrias boas: aflições que alegram, alegrias que deploram. A "expectativa" está no "desejo de", mas esse desejo está vinculado à tentação de tal modo que "não mais sei de que lado está a vitória (Nescio in qua parte stet vitoria)"³⁹.

Heidegger, com a fenomenologia radical, destaca a hermenêutica da vida fática dessa experiência de mim mesmo que se encontra na dispersão. A vivência da dispersão. O que ele diz é um programa de pesquisa que desabrochará em SZ:

- 1- *A cisão na mesma vida fática - no defluere - a inquietação (die Unruhe) - o estar arrojado (das Geworfenerden).*
- 2- *A cisão (Zwiespältigkeit) de si mesmo - experimentamos o temor: a tristeza que alegra. Mas não é esta a tristeza que se deve deplorar?*
- 3- *Nescio de que lado está a vitória. Não tenho certeza do que está acontecendo comigo e o que acontecerá. (Tentatio e o histórico) como o histórico se intensifica até o nescio. Como experimento a mim mesmo - quaestio factus minhi sum. Cisão.- Horizonte histórico. - Intencionalidade existencial.*

O que realmente procuramos, então? Para Agostinho, a resposta é indiscutível: a vida feliz. E por que a procuramos? A resposta também é indiscutível: porque a amamos. E a amamos porque é verdadeira. Não há felicidade fora da verdade. A vida feliz encontra-se em Deus. Então, o que amo quando amo a Deus? Amo tudo que ele criou, mas não amo a Deus porque amo as coisas, mas amo as coisas porque amo a Deus. Meu amor por uma mulher, minha mãe ou um filho só existe porque acima de tudo amo a Deus⁴⁰. Deus é amor. Todo o amor vem dele. A felicidade é a vida da alma. Procurando Deus, a alma triunfa sobre a morte. O cristianismo é uma religião da vida. A vida deste mundo tem seu sentido na vida que está além deste mundo. Além deste mundo se encontra a vitória definitiva sobre a morte. A vida feliz é Deus, que criou tudo o que vive. *Deus é vita vitae*. O próprio corpo vive da alma, e "esta vive de Vós". A questão é: como procurar a vida feliz? (*Quomodo ergo quaero vitam beatam?*)⁴¹. E como sei que o que procuro é a felicidade? É certo que todos queremos ser felizes. Os diversos povos, pessoas, culturas, anseiam pela vida feliz. Os platonismos e os aristotelismos, o epicurismo e o estoicismo têm como meta a felicidade, mas a questão é onde a conheceram para querê-la? Onde a viram para amá-la?⁴² Ou seja, não há dúvida de que todos têm uma imagem ou noção da vida feliz. O problema é que não sabemos de que modo obtemos essa imagem. Ora, como se poderia - na esteira de Platão - procurar o que não se conhece? Como se poderia amar o que não se conhece? Se queremos, porém, *a vita beata* é porque temos acesso a ela, como vimos, na nossa memória. Heidegger insiste no tema. A vida feliz é a coisa mesma que buscamos na memória. Seja qual for o nome que se lhe dê, em qualquer língua, o que nos deleita não é seu som nos nossos ouvidos, mas a coisa mesma indicada pelo nome. Essa coisa que se almeja não é nem grega, nem latina, nem egípcia. Os homens, independente dos nomes que empregam nas diversas línguas, almejam a mesma coisa: a vida feliz. E essa coisa mesma (*res ipsa*) se encontra na memória: *in memoria sit beata vita*. Onde poderiam buscá-la? A expressão "vida feliz" apenas indica a coisa mesma que está na memória⁴³.

³⁹ Heidegger, op. cit, p. 251

⁴⁰ *Os inimigos do homem serão os seus próprios familiares. O que ama o pai ou a mãe mais do que a mim não é digno de mim; o que ama o filho ou a filha mais do que a mim não é digno de mim. O que não toma a sua cruz e não me segue não é digno de mim. O que se prende a sua vida,, perdê-la-á; e o que perder a sua vida por meu amor, achá-la-á. (Mt 10,11)*

⁴¹ Conf. X, 20.

⁴² *Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo (Conf.X, 20).*

⁴³ *Quod non fierit nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur (Conf X, 20).*

A noção de felicidade está, muitas vezes, vinculada aos prazeres ou gozos corporais. Mas será a felicidade obtida pela recordação desse tipo de gozo? A vida feliz, porém, não é uma lembrança qualquer. Quem procura a vida feliz na memória não se depara com nada que tenha relação com os sentidos corporais, como quem recorda de Cartago, ou dos números, ou da eloquência, pois a vida feliz não se origina em algo que pode ser visto, tocado ou seja resultado da habilidade discursiva. Ou seja, embora a conheçamos, ela nunca será vista com os olhos e os ouvidos do corpo. Ela está para além das demonstrações matemáticas, pois quem tem conhecimento (*notitia*) dos números já não mais deseja atingi-los, enquanto que a vida feliz, que amamos porque a conhecemos, é sempre objeto de nossa vontade, pois nosso fim é a felicidade extramundana.

Mesmo quando estou triste posso lembrar-me dos meus prazeres passados; sendo miserável, posso recordar-me da vida feliz. Recordo, portanto, de uma felicidade que não se origina nos sentidos do corpo. A idéia de felicidade se enraizou na minha memória de tal modo que, quando a recordo, já não mais intervém nenhum sentido do corpo: nunca vi, ou cheirei, ou toquei, ou escutei, ou degustei a verdadeira felicidade. Aqui temos o vínculo entre o neoplatonismo e o cristianismo das epístolas paulinas à medida que ambos afastam a idéia da felicidade dos prazeres corporais. Em Agostinho, a reminiscência é centrada na memória. A questão é se a felicidade não provém da recordação dos sentidos, "onde e quando eu experimentei em mim a vida feliz para que a recorde, a ame e a deseje?"⁴⁴. Pois, se todos nós queremos ser felizes, não teríamos motivação para isso se não já tivéssemos uma idéia certa (*notitia certa*). Esse conhecimento certo, porém, pertence a todos que buscam a felicidade. Os homens podem ser felizes nas mais diversas profissões, mas a felicidade do exercício da medicina é distinta da aeronáutica; a da veterinária é distinta da arquitetura, etc. Mas todos os homens, independente da profissão, desejam ser felizes. A idéia de felicidade a qual "todos" almejam está para além do exercício de atividades empíricas⁴⁵. Todos já temos essa idéia gravada indelevelmente na memória, portanto à pergunta se queremos a vida feliz, todos temos, independente do que fazemos ou da cultura a que pertencemos, uma resposta direta em nossa memória, mas que não provém das recordações dos sentidos corporais. Não podemos nos enganar a respeito daquilo que mais almejamos. Só porque temos conhecimento certo (*notitia certa*) da vida feliz é que a amamos. Portanto, embora todos almejem a vida feliz, nem todos têm o caminho certo que leva a ela. Muitos têm apenas uma noção precária dela, pois há um gozo (*gaudium*) que os ímpios não desfrutam: Deus. Ora, se se deixa escapar essa verdade, então não é certo que todos podem ser felizes. Só há uma verdade, uma certeza e, portanto, só uma vida feliz. A *beata vita* é apenas gozar de ti, para ti e por ti: é essa e não outra (*ipsa est et non est altera*)⁴⁶. Quem não quer essa vida não quer realmente ser feliz. O fato de nem todos serem realmente felizes se deve a que não chegaram a essa verdade. O desejo de felicidade para essa gente é apenas uma imagem fraca e distorcida da verdade. Essa imagem frágil, todavia, guarda algo da verdade à medida que todos querem ser felizes e ninguém quer ser enganado. Ninguém quer ser feliz na falsidade. Todos querem a felicidade assentada na verdade. Há ainda um pouco de luz em todos os homens. Esse resquício de luz é a presença de Deus. Diz Agostinho:

Tratei com muitos que gostam de enganar, mas com ninguém que quisesse ser enganado. Aonde conheceram essa vida feliz senão ali aonde conheceram a verdade? Porque também amam esta por não quererem ser enganados, e quando amam a vida feliz, que não é outra coisa que o gozo da verdade, certamente amam a verdade, mas não a amariam se já não houvesse em sua memória

⁴⁴ *Ubi ergo et quando expertus sum vitam, ut recorder eam et amem et desiderem?* (Conf. X, 21).

⁴⁵ Heidegger "existencializa" a generalidade da sentença "Todos querem a verdade". Ele que havia exclamado que, com a aceitação por Agostinho do desejo de todos pela vida feliz, nem toda a tradição havia sido destruída, agora afirma: "*Generalidade*", *universalidade - compreender fática e historicamente, em um determinado nível da vida fática. "Generalidade" é um sentido genuíno, só que deformado pela filosofia grega, tem que ser recuperado de novo na unidade histórico existencial* (Heidegger, op. cit., 1995, p.199). Rejeita a objetividade da ontologia grega em termos da faticidade da vida.

⁴⁶ Conf. X, 22.

*nenhum conhecimento (notitia) dela. Por que então não se alegram dela? Por que não são felizes? Porque, ao recordarem debilmente daquela verdade, ocupam-se intensamente com outras coisas que os tornam mais miseráveis que felizes.*⁴⁷

Agostinho, porém, entende que *veritas parit udiium*. E isso se deve a que desviados da verdade os homens amam outra coisa e pretendem que essa coisa que amam seja a verdade. E como não desejam ser enganados, também não querem ser convencidos de seu erro. Desse modo, odeiam a verdade por causa daquilo mesmo que amam no lugar da verdade (*Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant*). Esse é o drama dos homens com relação à verdade, pois é fácil amá-la quando ela lhes brilha, mas odeiam-na quando ela os repreende. Quando a verdade se manifesta a seu favor, amam-na; mas quando ela mostra o que eles são, odeiam-na. Quem consegue escapar desse tormento é um bem-aventurado. Na maioria das vezes, porém, se instaura aí uma luta de vontades.

*É assim, é assim, é assim a alma humana, ainda assim cega e lânguida, torpe e indecente, quer estar oculta, não obstante quer que se não lhe oculte nada. Mas o que sucederá é que, ao fim e ao cabo, estará descoberta diante da verdade sem que esta se descubra para ela. Mesmo assim, miserável como é, quer deleitar-se nas coisas verdadeiras do que nas falsas*⁴⁸.

A verdade e a felicidade se encontram no interior do homem. Ou melhor: a verdade do que é externo se encontra no interior. A vida do corpo está na alma. A alma é a verdade do corpo. Nesse sentido, é na alma que se pode buscar a verdade da alma, mas isso porque a verdade da alma está para além da própria alma. Ela está para a alma como a alma está para o corpo. Vimos que a vida feliz só pode ser procurada porque já se encontra em nossa memória. Deus está na memória, caso contrário não saberia dele, nem poderia buscá-lo. Desde que se conhece Deus não mais se pode esquecê-lo. A imagem de Deus permanece na memória. É nela que te encontro quando me recordo de ti e me deleito em ti (*in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delectot in te*⁴⁹). Mesmo quando me esqueço Dele, me lembro de que O esqueço. A questão maior é, então, onde Deus se encontra na memória? Haveria algum lugar especial na memória em que se pudesse encontrá-lo? A memória está impregnada de imagens corpóreas, mas como sabemos, a vida feliz não coincide com os prazeres do corpo. Recordá-la não é a mesma coisa que lembrar de Cartago ou do almoço de ontem. Em que parte da memória está então aquele que nem mesmo é alma? Para Agostinho, tem de haver um esforço para ir além das imagens corpóreas, pois a memória sensível existe também nos animais, isto é, a memória das coisas que mudam e com as quais nos alegramos, nos entristecemos, esquecemos e voltamos a lembrar, etc. Mas a memória humana não é da mesma natureza que a das bestas, pois a alma humana pode recordar-se de si mesma, no entanto enquanto "alma humana", ela se caracteriza por ser vacilante, cega e torpe. Deus não é a alma, e a alma não é Deus. Como e em que lugar da alma humana finita e vacilante pode habitar o ser incorruptível, imutável e eterno? Há, porém, alguém imutável que permanece na alma como uma recordação constante: Deus. Essa permanência imutável é que dá também estabilidade à própria alma. A certeza que a alma tem dessa lembrança depende da permanência imutável do que é lembrado. Conquista-se a vida feliz à medida que a força da vontade afasta a alma da corrupção do corpo. *Notitia reta*, vontade reta. A questão, porém, continua: sei que Deus está na memória porque me recordo dele, mas por que buscar o seu lugar na memória se Ele nem mesmo é alma e, mais ainda, como

⁴⁷ *Multus expertus sum, qui vellent fallere, qui autem fallere, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nollunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem, nec amarent nisi esset aliqua notitia eius in memoriam eorum. Cur ergo non de illa gaudent? Cur non beati sunt? Quia fortius occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseros quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt.* Conf. X, 23.

⁴⁸ *Sic, sic, etiam sic animus humanus, etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens latere vult, se autem ut lateat aliquid non vult. Contra illi redditur, ut ipse non lateat veritatem, ipsum autem veritas lateat. Tamen etiam sic, dum miser est, veris mavult gaudere quam falsis.* Conf. X, 23.

⁴⁹ Conf. X, 24

se houvesse lugares na alma? (*Et quit quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint?*⁵⁰). Que forma espacial teria algo que não é corporal? Como pode o infinito situar-se no finito? Aqui Agostinho tem de reconhecer que, embora eu encontre Deus na minha memória, Ele certamente existia antes dela. Conheço a ação de Deus sobre a memória: "onde te encontrei, pois, para conhecer-te, senão em ti sobre mim (*in te supra me*)?" E acrescenta: "Não há absolutamente lugar, e nos distanciamos e nos aproximamos, e, no entanto, não há absolutamente lugar"⁵¹. A verdade está em todos os lugares, embora poucos tenham acesso a ela. A verdade de Deus é clara, mas nem todos os ouvidos conseguem escutá-la ("tarde te amei formosura!"). Se ele está em todos lugares, está também na minha alma. Trata-se de escutar o Seu chamado e há um lugar privilegiado para isso: o interior do homem.

*Eis que tu estavas dentro de mim e eu fora, e por fora te procurava; e deformado como era, me lançava sobre essas coisas formosas que tu criastes. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti aquelas coisas que, se não estivessem em ti, não existiriam.*⁵²

Procurar a vida feliz é ir ao encontro daquele que me faz viver a vida. Deus é *vita vitae*. Encontro na memória aquilo que não está na memória, portanto tenho que, pela força da vontade, transcender a memória. Um esboço de argumento ontológico. Apenas a memória não basta, mas sem ela não sei que o que devo procurar está mais alto. A memória é parte do itinerário da consciência na direção de Deus.

Almejamos a vida feliz, então, mas nossa vida neste mundo é miserável se comparada com aquilo que almejamos. A felicidade plena não está neste mundo, o que está nesse mundo é a vontade de alcançá-la. A nossa miséria mundana se dá por comparação com a felicidade que está além do mundo. A miséria surge de nossa proeminência em relação aos outros seres; diferentemente deles nosso fim tem de ser conquistado, podemos nos desviar dele e perdê-lo. A nossa miséria está em que constantemente nos perdemos daquilo que nos faria verdadeiramente feliz, e esse perder-se e novamente encontrar-se é que nos faz homens⁵³. Em Agostinho, porém, há um otimismo cristão que pode dar solução a nossa miséria, pois as preocupações da vida mundana são orientadas pela busca da vida feliz. Certamente não haveria essa busca se nossa vida não fosse atribulada⁵⁴. A preocupação (*curae*) com minha vida é independente dos sentidos corporais, pois a alma é o que define a minha essência; e, se o que está em questão sou eu mesmo, e, se esse "eu mesmo" não se confunde com meu corpo, é porque, em si mesmo, guarda um saber de si mesmo que tampouco nada tem a ver com os sentidos do corpo. Essa "transcendência" é o que permite afastar a recordação da vida feliz da lembrança de uma paisagem ou de uma demonstração geométrica. Tornei-me um problema para mim mesmo (*quaestio mihi factus sum*), e isto significa que o

⁵⁰ Conf. X, 24.

⁵¹ *Et nusquam locus, et recidimus et accedimus, et nusquam locus* (Conf. X, 26).

⁵² *Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quarebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum nom eram. Ea me teneban longe a te, quae si in te non essent, non essent* (Conf.X, 27).

⁵³ Essa é também a posição do agostiniano Pascal, que encontramos nos *Pensamentos: A grandeza do homem é grande pelo fato de ele se reconhecer miserável. Uma árvore não se reconhece miserável. Reconhecer-se miserável é, portanto, ser miserável; mas conhecer que se é miserável, é ser grande* (Pens. 365). *Não se é miserável sem sentimento: uma casa arruinada não o é. Só o homem pode ser miserável* (Pens. 367). *A grandeza do homem está na sua própria concupisciência, de onde soube tirar uma disciplina admirável e fazer com ela uma pintura da caridade* (Pens. 370). B. Pascal, *Pensamentos*, Porto Alegre: Ed. Globo, 1973, p. 116-117.

⁵⁴ Na leitura de Heidegger destaca-se o anseio por segurança como o resíduo genuíno: *Os homens gostariam que o que amam fosse a verdade, essa verdade que é precisamente o que se ama, algo em cujo o amor se crê através da tradição, da moda, da comodidade, do medo à inquietude, do medo de sentir-se de repente no vazio, algo que é precisamente em e com a queda para baixo da execução que passa a converter-se na "verdade".* A busca da Vita beata e da veritas é, por Heidegger, condicionada à verdade existencial. Nessa queda está o "resíduo genuíno" do anseio de segurança, que, aliás, *não precisa solidificar-se em termos de "morada" (Gehäuse), este é só um aspecto da coisa relativo ao conteúdo e não afeta o essencial. Posso viver na "morada" sem que a tenha, e mais, inclusive quando inicio um processo desde a construção e interrupção da morada, fortifiquei o final em termos de morada. "Morada", um sentido de execução, de relação e referência* (Heidegger, 1995, p. 200).

que há de mais íntimo em mim não é de ordem sensível. Tornar-me uma questão para mim é ter a mais autêntica experiência de mim mesmo. A preocupação - a experiência de mim mesmo - tem como meta a felicidade (*delectatio finis curae*). A paz completa, portanto, não está neste mundo. E, se estamos nele, isto se deve a nossa má vontade. O pecado original nos afastou da plenitude da vida. Recordamos dela apesar da nossa maldade, da nossa capacidade de esvaziar o que há de bom na vida; enfim, quando perdemos a unidade do conhecimento certo (*notitia certa*) e nos dispersamos nos prazeres e nas dores deste mundo, quando deixamos esmorecer o "dom da perseverança". Essa perda nos afastou da vida feliz, embora tenhamos uma representação dela. Ter essa representação significa que, ainda que estejamos tristes, temos em nós mesmos a representação da vida feliz que buscamos. A nossa condição é miserável porque podemos compará-la com a representação da verdadeira felicidade. Mas, como diz Pascal, no reconhecimento da nossa pequenez está nossa grandeza.

Agostinho acentua que os homens anseiam pela verdade porque não querem ser enganados, ou seja, nas atribuições da vida em que cada um é constantemente levado a enganar aos outros e ser também enganado, surge o anseio pela verdade, que, aliás, não precisam procurar fora de si, pois já têm indícios dela na memória. Da atribuição da vida surgem homens que não mais querem ser enganados e, portanto, a verdade coincide com a felicidade. Desse anseio surge uma formulação do tipo: *Veritas est vera beata vita: "Veritas"*⁵⁵. Os homens anseiam pela verdade porque, de fato, estão afastados dela. A carência dela os atemoriza e amedronta. Anseiam por ela pelo seu desejo de segurança. Anseiam pela integridade da verdade, mas a vida os dispersa. A dispersão da existência é a origem do anseio de reconciliação. Todos querem a verdade, mas quando esta se manifesta passam a temê-la. Por isso a "morada" dos homens não é a verdade, mas o impasse que os leva para ela e, quando ela se apresenta, têm dificuldade de aceitá-la. Da ambigüidade dessa "morada" existencial, Heidegger encara a tradição: *No caminho da verdade (Veritas), contudo, a irrupção da filosofia grega*⁵⁶. Ou seja, a verdade irrompe a partir do impasse da vida. A filosofia - mesmo a grega - irrompe a partir da faticidade em que se situa a *vera beata vita*.

A relevância dessa "morada" está em que, segundo Heidegger, ela é uma posição de "escuta existencial", pois, ainda que Deus responda a tudo com clareza, nem todos O entendem. Ouvir (*audire*) é compreender. Não se trata de uma ontologia neutra do sumo bem, da idéia, do motor imóvel, da natureza, etc., pois o compreender verdadeiro, o ouvir verdadeiro quer dizer que aquilo que se escuta "depende do *como* da atitude que se assume ao perguntar, quando se quer ouvir". O mesmo vale para o "ver" e os outros sentidos. A visão mundana ou teórica é *concupiscentia oculorum*, pois os sentidos fazem parte da resistência da carne. Está-se longe aqui da contemplação que se distancia do seu objeto, mas também daquilo cuja conveniência impede de ouvir a inconveniência da verdade, isto é, a inconveniência que deveria ser a sua preocupação. Essa investigação parte da vida fática em que aquele que procura a verdade se coloca ele mesmo em questão. "Tarde te amei" significa que antes não te amava e que, num determinado momento da vida, me coloquei na situação de te amar, mas cheguei a ela: *crendi, sperandi, amandi*.

*A pergunta acerca de onde encontro Deus se transformou nas condições de possibilidade do conhecimento de Deus, e isso abre a porta para o problema de quem eu mesmo sou; de tal modo que finalmente permanece essa mesma "pergunta" e do "ouvir" se a apropriação de seu como não teria sido feita, ela mesma, de modo genuíno*⁵⁷.

A apropriação genuína dos conceitos agostinianos ("como") converge para a noção de *cura* como tensão que perpassa a totalidade de fenômenos da vida fática. A complexidade da sua trama

⁵⁵ *A verdade é a verdadeira vida feliz: "Verdade"*. Heidegger, op. cit., 1995, p. 199.

⁵⁶ Heidegger, op. cit., 1995, p.201.

⁵⁷ Heidegger, op. cit., 1995, p. 202.

apenas esboçamos aqui. Ora, tal "morada" confunde-se com a *cura* como drama da vida fática cristã, a luta contra a dispersão em que se está arremessado.