

CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

*AS CONFISSÕES*  
**DE SANTO AGOSTINHO**  
1600 ANOS DEPOIS: PRESENÇA E ACTUALIDADE



# A LEITURA HEIDEGGERIANA DO LIVRO X DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO

MANUELA BRITO MARTINS  
Universidade Católica Portuguesa (Porto)

## 1. Introdução

O objectivo desta comunicação é de apresentar uma visão de conjunto da análise heideggeriana do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho. Para isso, faremos uma leitura dos aspectos mais importantes desta interpretação, tendo em conta igualmente a perspectiva do filósofo alemão, quanto à filosofia patristico-medieval e à importância da figura de Agostinho, na história das doutrinas filosóficas que mais marcaram a cultura ocidental.

A leitura heideggeriana do livro X das *Confissões*, é um curso ministrado por Heidegger, na Universidade de Friburgo, no semestre de verão de 1921. Estas lições, têm como título *Augustinus und Neoplatonismus*<sup>1</sup> e foram publicadas, na edição da Gesamtausgabe, vol. 60, onde incluem igualmente um outro texto, intitulado, *fenomenologia da religião*, que precedeu o curso sobre santo Agostinho.

Na verdade, Heidegger, tinha iniciado no semestre de inverno de 1920, uma interpretação fenomenológica das cartas de São Paulo, nomeadamente, a *Epístola aos Gálatas* e aos *Tessalonicenses*. A sua hermenêutica fenomenológica tinha como objectivo fundamental expôr, aquilo que Heidegger designava então, por conceito de vida facticial, ou seja, a *experiência facticial da vida* (*Faktische Lebenserfahrung*). Com efeito, esta hermenêutica, tinha sido já elaborada num outro texto, onde ele faz uma leitura de Aristóteles, concentrando-se em particular, no *Peri hermeneias* e no livro da *Física*. Contudo e, segundo a nossa opi-

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*; 2. *Augustinus und der Neoplatonismus*; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Gesamtausgabe Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

ção, é em *Augustinus und der Neoplatonismus*, bem como no curso sobre a *fenomenologia da religião*, que o aprofundamento do pensamento aristotélico, posto em relação com o pensamento agostiniano, se imporá de forma mais evidente.

A publicação deste texto apresenta-nos, na parte final, alguns apêndices, onde se incluem uma série de suplementos, realizados por Oskar Becker, que transcreveu estas lições, como testemunho, de um prolongamento teórico, na exposição oral da interpretação heideggeriana. Ela é essencialmente ontológica e fenomenológica. Assenta fundamentalmente numa dupla busca: na caracterização do ser categorial e do ser em devir, de forma a confrontar, assim, o pensamento de Agostinho, com o de Aristóteles.

Os temas abordados são: a memória, a procura da vida feliz, o fenómeno da tentação, fundado este no conceito de *'cura'* cuidado.

Na verdade, todos estes temas estão na base do desenvolvimento posterior, realizado na analítica do *Dasein*, excepção feita, para a noção de memória que está completamente ausente em *Sein und Zeit*.

Heidegger procede aqui a uma leitura interna do texto das *Confissões*, percebendo-se, no entanto, pelo movimento sequencial da exposição, que ele relaciona certas temáticas, com outros textos de Agostinho, como por exemplo o *De Doctrina Christiana*, o *De libero arbitrio*, as *Enarrationes*, e os *Sermones*.

## 2. As três concepções teóricas sobre Agostinho

Logo na *introdução*, Heidegger situa a importância da figura de Agostinho na história do cristianismo e da cultura ocidental, apoiando-se para isso em três autores paradigmáticos: a concepção de E. Troeltsch<sup>2</sup>, de A. von Harnack<sup>3</sup>, e de W. Dilthey<sup>4</sup>. Estes autores possuem um elemento comum: atribuíram uma importância capital à influência decisiva de Santo Agostinho na história e no pensamento ocidental. Com efeito, as três perspectivas orientam as suas próprias interpretações, sob três pontos de vista distintos, mas revelando, porém, uma herança cultural única, a *helenização do cristianismo*<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei*, München, 1915.

<sup>3</sup> A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, II/III*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

<sup>4</sup> W. Dilthey, *Historische Geisteswissenschaften*, I (1833) *Gesammelte Schriften*, Teubner, Stuttgart, 1959.

<sup>5</sup> Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1990, p. 38-41. Consultar a este respeito igualmente G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)* p. 9-12.

Heidegger, ao expôr de forma sucinta estas concepções (*Augustinus-Auffassungen*) aponta já o alcance da acção do bispo de Hipona na história do espírito. E por outro lado, circunscreve o seu próprio trabalho no âmbito geral desta mesma história.

«O nosso propósito é limitado; limitado, neste sentido, ele quer esclarecer, pelo menos de forma negativa isto é, delimitando-se em relação a outras concepções e outras apreciações de Agostinho. Estas partilham a mesma profunda consideração cerca do esplendor espiritual de Agostinho sobre a história do espírito»<sup>6</sup>.

Com efeito, Heidegger recolhe junto destes autores, o reconhecimento dado a Agostinho, no âmbito de uma compreensão historiográfica, e na qual está incluída uma história das ideias, das mentalidades e da cultura científica e filosófica em geral. Não escapa, portanto, a esta compreensão, uma certa tipologia historiográfica, mas da qual Heidegger se pretende demarcar. Nesta atitude está patente a notável identificação entre Agostinho e o neoplatonismo.

É visível, portanto, na leitura heideggeriana, o enfoque sobre a importância de Agostinho em relação à história da consciência histórica. Na verdade, é nesta consciência histórica, colocada sob o signo do presente e do futuro, que nós compreendemos melhor os efeitos da história.

Mas em que consiste precisamente os efeitos desta história, na proposta heideggeriana? Os efeitos desta história visam a compreender, por um lado, no interior do próprio pensamento de Heidegger, a presença viva do pensamento agostiniano, como um efeito desta história, e por outro lado, a compreender, em Agostinho, os signos indicativos e produtivos do efeito desta história que se efectua sobre Heidegger.

Heidegger proclama e reclama uma nova perspectiva cerca de Agostinho, forjada já, nos inícios do século XIX, ao considerar-se que a sua reflexão filosófica deverá, doravante, ser bem mais aprofundada e necessariamente no quadro geral e cultural da filosofia patrístico-medieval e contemporânea.

«Com a aurora da crítica das ciências do espírito no século XIX, isto é, com o surgimento da Igreja autêntica e da história dogmática, bem como assim da literatura cristã — e da história da filosofia — Agostinho é objecto de uma nova consideração — é possível que se distinguirão as três concepções mais mar-

<sup>6</sup> «Die vorgesetzte Aufgabe ist eine beschränkte; inwiefern, erhellt wenigstens negativ aus der Abgrenzung gegen andere Augustinus-Auffassungen und Beurteilungen. Diese kommen überein in der hohen Schätzung der geistesgeschichtlichen Wirkung Augustinus», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 159.

cantes e as breves considerações, nos estudos dos últimos anos, em relação às quais, o esforço de amanhã, delimitará e reduzirá o essencial»<sup>7</sup>.

De forma sucinta podemos referir os elementos essenciais que caracterizam a perspectiva destes três autores. E. Troeltsch faz uma leitura do período antigo e medieval cristão, como forma de cultura universal, baseada no *De Civitate Dei*. Para E. Troeltsch a significação fundamental de Agostinho assenta na perspectiva ética do *Summum bonum*<sup>8</sup>. Esta concepção expõe, de forma lapidar, a relação entre filosofia platónica e filosofia aristotélica, que Agostinho apresenta na *Cidade de Deus*<sup>9</sup>.

A leitura de E. Troeltsch desenvolve ainda a ética agostiniana — sendo esta determinada, pelo reencontro entre a ética natural, caracterizada pela racionalidade teleológica téista de Aristóteles e a ética mística de Platão. E esta perspectiva que oferece a Heidegger os motivos fundamentais para uma confrontação entre filosofia agostiniana e filosofia aristotélica. Porém, Heidegger, não fala explicitamente destes motivos troeltschtianos, que inspiraram a sua própria leitura do livro X das *Confissões*.

A segunda concepção é a de Adolph von Harnack. A obra de Harnack é bem conhecida; ela é consagrada a uma compreensão da história dos Dogmas<sup>10</sup>, desde as origens até à implementação do cristianismo e seu desenvolvimento posterior. Neste vasto estudo, consagrado às matrizes originárias da teologia dogmática, Agostinho é apresentado como figura de proa, em todo o processo de formação e de acção no Magistério da Igreja<sup>11</sup>.

Harnack apresenta-o, como um dos melhores representantes da cultura cristã; ele designa-o como o «reformador da piedade cristã»<sup>12</sup>. Porém, o teólogo alemão, é conhecido igualmente por ter realizado trabalhos, nomeadamente

sobre as *Confissões*. Escreveu uma obra intitulada: *Augustinus Konfessionen*, que despoletou um grande interesse, quanto à investigação sobre as fontes greco-romanas no pensamento de Agostinho. Mas sobre esta obra, Heidegger é completamente silencioso. No entanto, é bastante provável que ele tenha tido conhecimento, na medida em que encontramos aspectos comuns aos dois autores.

No seu comentário às *Confissões*, Harnack não dá qualquer importância ao carácter autobiográfico destas: a narrativa não consiste fundamentalmente, segundo ele, num estudo psicologizante da alma, nem numa interpretação auto-moralizante de Agostinho, mas antes, numa descrição determinante do homem, ou seja, uma narrativa do indivíduo no seu desenvolvimento desde a infância até à idade adulta<sup>13</sup>.

Por outro lado, o teólogo alemão, sublinha ainda a formação teológica de Agostinho segundo as bases de uma «helenização do cristianismo». Este aspecto será determinante para a sua leitura sobre o papel da filosofia grega, necessária à construção da dogmática cristã.

As influências neoplatónicas, em especial, aquelas que indirectamente equiparam Agostinho com novos recursos intelectuais, úteis ao acontecimento da sua conversão, são os aspectos mais importantes, por ele abordados. Ora, a este respeito, um dos autores referidos é Aristóteles, cuja influência decisiva na orientação do pensamento de Agostinho é uma vez mais mencionada, como já o tinha sido feito, por E. Troeltsch.

A diferença de perspectiva entre Troeltsch e Harnack, consiste, no facto de que o primeiro, coloca a temática ética na base da discussão e de desenvolvimento, enquanto que o segundo situa a questão cosmológica, isto é a física aristotélica, como aspecto importante de influência no pensamento de Agostinho<sup>14</sup>.

Por último, Heidegger apresenta a concepção de W. Dilthey, o qual lê Agostinho a partir de uma compreensão da consciência histórica, fundada essencialmente sobre as ciências do espírito e sobre a teoria do conhecimento.

Na sua *Introdução às ciências humanas*, W. Dilthey desenvolve uma história da formação da consciência e da interpretação como teoria do conhecimento. Para isso, ele recorre a uma psicologia descritiva que faz apelo à experiência vivida<sup>15</sup>.

<sup>7</sup> «Mit dem Erwachen der kritischen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, d. h. mit dem Aufkommen eigentlicher Kirchen — und Dogmengeschichte sowie christlicher Literatur — und Philosophiegeschichte, erfuhr Augustin in diesem Sinne eine neue Betrachtung. Es mögen aus der Forschung der letzten Jahrzehnte die drei markantesten Auffassungen und Beurteilungen kurz gekennzeichnet werden, denen gegenüber der folgende Versuch sich abgrenzt und wesentlich einschränkt», *Idem*, p. 160.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 160.

<sup>9</sup> E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei*, pp. 163-164.

<sup>10</sup> A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Tübingen, 1910.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 163.

<sup>12</sup> «Demnach ist er [Augustinus] in erster Linie auch für die Dogmengeschichte nicht als zu Theologe würdigen, sondern als Reformator der christlichen Frömmigkeit», A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 1964, p. 66. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 163.

<sup>13</sup> A. von Harnack, *Reden und Aufsätze. Augustinus Konfessionen*, Alfred Töpelmann, Giessen, 1906, p. 55.

<sup>14</sup> A. von Harnack, p. 68 et p. 69.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 164.

«[W. Dilthey] reconduz o conhecimento sobre a psicologia descritiva, sobre a vivência (no sentido da reflexão de si, representação interior). Que significação tem agora o cristianismo e particularmente Agostinho para a interpretação fundamental das ciências humanas?»<sup>16</sup>

Para W. Dilthey, o cristianismo transporta um novo conteúdo importante: a experiência fundamental da personalidade do Cristo, experiência esta, que está no coração de uma nova experiência de vida (*Lebendigkeit*)<sup>17</sup>. O acontecimento crístico transforma a compreensão da vida da alma. A este respeito, Heidegger formula uma questão dizendo: «Que significação tem esta transformação para a coerência final da ciência?»<sup>18</sup> Na verdade, a vida da alma, tornou-se um problema científico.

Por outro lado, a experiência da existência de Deus, enquanto experiência fundamental do pensamento e da vida, é concretizada na primeira reformulação metafísica agostiniana, sustentada posteriormente pelo *cogito ergo sum* de Descartes<sup>19</sup>. É pela absoluta certeza da vida da alma que a certeza do saber e da existência de Deus é, finalmente, adquirida. O que Deus torna manifesto, na acção da história, ou seja, na história santa universal, será explicitado através de uma consciência teórica transcendental semelhante à de Platão, recolocada agora na consciência de Deus. Logo então, interroga-se Heidegger: «Que significação tem Agostinho no interior deste processo?»<sup>20</sup>

O bispo de Hipona afirmou a experiência fundamental do pensamento e do *sum* enquanto realidade inabalável da vida interior do homem, que se opõe a qualquer cepticismo, a qualquer dúvida epistemológica e metafísica. A verdade interior que resiste à dúvida, realiza a ultrapassagem da metafísica (*Umwendung zur Metaphysik*), porque «as verdades eternas são as ideias na absoluta consciência de Deus»<sup>21</sup>.

Esta três perspectivas, história da cultura, história dos dogmas e ainda história das ciências são unicamente posições particulares que suscitam uma posição bem mais geral, a de uma nova interpretação filosófica da filosofia: a filosofia da história, enquanto história do espírito vivente.

<sup>16</sup> «Er führt die Erkenntnis auf die deskriptive Psychologie, auf das «Erlebnis» (im Sinne von Selbstbetrachtung, innerer Wahrnehmung) zurück. Welche Bedeutung hat nun das Christentum und besonders Augustin für die Grundlegung der Geisteswissenschaften?» *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> «Welche Bedeutung hat diese Veränderung für den Zweckzusammenhang der Wissenschaft?» *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> «Welche Bedeutung hat Augustin innerhalb dieses Prozesses?» *Ibidem*.

<sup>21</sup> «Die 'veritates aeternae' sind die Ideen im absoluten Bewußtsein Gottes», *Ibidem*.

### 3. A perspectiva programática heideggeriana da filosofia patrístico-medieval

A figura de Santo Agostinho é monumental, na história da teologia medieval, e está muito directamente relacionada, segundo Heidegger, com a recepção dos textos aristotélicos. Na sequência deste imenso e riquíssimo fenómeno que foi o encontro entre filosofia grega e pensamento cristão, cristalizado na história da filosofia e da teologia medievais, produz-se um outro fenómeno como que excedente do primeiro que é a mística medieval. Esta é como que uma segunda produção, que tem igualmente origem, quanto às suas bases fundamentais, o próprio Agostinho. A sua influência manifestar-se-á também no movimento Protestante, através da personalidade de Martinho Lutero.

«A teologia medieval assenta em Agostinho. A recepção de Aristóteles na idade média — caso o tenha sido completamente realizada — efectou-se apenas numa viva confrontação com as orientações do agostinismo. A mística medieval é essencialmente um retorno aos motivos agostinianos, animados do pensamento teológico e de um exercício religioso da prática da Igreja»<sup>22</sup>.

Num texto de 1922 intitulado, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger debruça-se sobre a situação da compreensão na história da filosofia e sobre a necessidade de uma interpretação greco-cristã, baseada essencialmente numa nova consideração da antropologia agostiniana. Este texto, redigido para responder a um pedido de Paul Nathorp, fazia então o ponto da situação em relação às interpretações fenomenológicas de Aristóteles<sup>23</sup>. Para Heidegger a *destruição fenomenológica* das estruturas fundamentais da teologia medieval tem por objectivo compreender a história do espírito vivente<sup>24</sup>.

Contudo, não se tratava tão somente de uma interpretação de Aristóteles, mas igualmente de Agostinho. H.-G. Gadamer explicita os objectivos de Heidegger desta maneira:

«O objectivo era de dar a palavra, em novos traços e, em função da compreensão da vida actual, à antropologia de Aristóteles, a partir da vida facticial-

<sup>22</sup> «Die mittelalterliche Theologie ruht auf Augustin. Die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter hat sich — wenn überhaupt je völlig — nur in scharfer Auseinandersetzung mit augustinischem Gedankenrichtungen durchgesetzt. Die mittelalterliche Mystik ist eine wesentlich auf augustinische Motive zurückgehende Verlebendigung theologischen Denkens und praktisch-kirchlicher Religionsübung», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 159.

<sup>23</sup> H.-G. Gadamer, *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger*, texto que precede as *interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Mauvezin, T.E.R. 1992, p. 9.

<sup>24</sup> Heidegger fala sobre a necessidade de uma interpretação da teologia medieval enquanto história do espírito vivente (*zum lebendigen Leben*). Esta perspectiva é uma influência clara de Duns Scot. Cf. M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification*, Gallimard, Paris, 1970, p. 35.

mente vivida, tal qual a se podia encontrar principalmente na Ética e na Retórica. A leitura impunha o respeito pelo íntimo conhecimento que o jovem Heidegger possuía da história da dogmática medieval e a maneira como ele seguia os caminhos de Lutero, e para além deste, Agostinho e o neoplatonismo, até São Paulo e o Evangelho de João, para vir a Aristóteles, e pondo ao claro as suas próprias interrogações vitais»<sup>25</sup>.

Ele fala igualmente dos 'companheiros de viagem', com os quais Heidegger mantinha, nesta época, assídua e contínua relação. Poderemos, no entanto interrogar-nos se realmente a importância de Agostinho terá a mesma relevância para o filósofo alemão, como a de Aristóteles. A nossa resposta é afirmativa. Vejamos o que nos diz o próprio Heidegger sobre a filosofia e a teologia medievais.

«O centro de uma tal interpretação de Agostinho, orientada sobre as construções lógico-ontológicas fundamentais da sua doutrina da vida, deve ser procurada, nos tratados relativos à querela pelagiana e na sua eclesiologia. A ideia de homem e de ser-aí, que é operatória, remonta à filosofia grega e à teologia patrística, fundada no pensamento grego, na antropologia paulina e no Evangelho de João.

O essencial, no conjunto das tarefas da destruição fenomenológica, não é simplesmente de mostrar ou de ilustrar as diferentes correntes e as filiações, mas de fazer realçar em cada momento decisivo da antropologia ocidental, as estruturas lógicas e ontológicas capitais, através de um retorno às fontes originárias. Uma tal tarefa não poderá ser levada a cabo senão se dispuser de uma interpretação concreta da filosofia aristotélica, orientada sobre o problema da facticidade, isto é, de uma antropologia fenomenológica radical»<sup>26</sup>.

Na verdade, segundo ele, a ideia de homem, que domina na cultura ocidental, é essencialmente dupla: grega e cristã. A importância da origem teológica da especulação mística e filosófica que vai até à época da Reforma protestante, explica a posição religiosa fundamental que com Lutero será de novo confrontada com a teologia tardo-escolástica. Ora, esta teologia é resultante de uma concepção de homem que está directamente ligada essencialmente às diferentes disciplinas aristotélicas tais como, a Física, a Psicologia, a Ética e a Ontologia<sup>27</sup>.

A este propósito Heidegger fala da necessidade de uma re-interpretação da filosofia e da teologia medieval, por intermédio do neoplatonismo, veiculado principalmente, nos primórdios da idade média por Agostinho. Da mesma maneira que através dele e, «em certa medida, de uma forma bem mais importante, do que aquilo que co-

mumente se costuma pensar, o próprio Aristóteles»<sup>28</sup>. Um dos exemplos paradigmáticos, e referidos por Heidegger, são os *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*. Seria necessário, portanto, segundo o filósofo alemão, efectuar uma análise da estrutura hermenêutica das *Sentenças* que permitiria assim revelar, um neoplatonismo por intermédio de Agostinho, de Jerónimo e de João Damasceno<sup>29</sup>.

Na mesma ordem de ideias, dever-se-ia, realizar um trabalho de interpretação em relação, à versão demasiado aristotelizante do pensamento de São Tomás de Aquino. Para isso, Heidegger propunha-se libertar Aristóteles do pensamento cristão<sup>30</sup>, mas inversamente, compreender toda a filosofia patrística medieval, isto é, agostiniana, escolástica e neoescolástica, operando um retorno a Aristóteles e a partir deste até Platão, de forma a extrair os elementos específicos do pensamento filosófico e teológico cristão.

A relação entre Agostinho e o neoplatonismo — que aliás o título destas lições justifica — determina uma posição teórica de Heidegger no quadro geral de uma história das doutrinas filosóficas.

A tão apregoada delimitação negativa (*Die negative Abgrenzung*) em relação à história objectivante, sobre a qual fala Heidegger, consiste essencialmente em compreender o pensamento de Agostinho no âmbito de uma filosofia neoplatónica que trabalha conjuntamente com os motivos essenciais da dogmática filosófica e teológica<sup>31</sup>.

«O neoplatonismo e Agostinho não são pura casualidade, mas ao contrário, devem ser assumidos, e há-de alcançar-se a sua historicidade até ao genuíno, em cuja dimensão de efectuação se constitui o próprio do *lá*, onde nós nos colocamos hoje. A história afecta-nos e somo-la nós mesmos. É justamente isso que nós não vemos hoje, quando acreditamos ter e possuir a história numa visão histórica objectivante, que até hoje nunca foi alcançada»<sup>32</sup>.

A delimitação teórica e temporal, à qual Heidegger está de sobremaneira interessado em realçar, é ao nível da historicidade, como que pretendendo rea-

<sup>28</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ver a este respeito: C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, Roma, 1993, pp. 230-231.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 170.

<sup>32</sup> «Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebbarkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern als etwas, in dessen eigentümlicher Wirkungsdimension wir selbst heute stehen. Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst; und gerade daß wir das heute nicht sehen, wo wir sie in einer bisher unerreichten objektiven Geschichtsbetrachtung zu haben und zu beherrschen meinen», *Idem*, p. 173.

<sup>25</sup> H.-G. Gadamer, *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger. Tableau de la situation herméneutique*, pp. 11-12.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 33.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

lizar efectivamente essa experiência da vida facticial que o neoplatonismo de Agostinho realizou nele e agora passa a realizar em nós. É unicamente a partir daqui que nós poderemos então elevar-nos hoje, no nosso ser-aí.

Heidegger apresenta nestes textos e de forma programática, a importância capital de Agostinho durante toda a época medieval e mesmo posterior. Contudo, podemos adiantar que esta perspectiva deverá ser completada com outros textos, infelizmente ainda não publicados, onde o filósofo delineia as linhas fundamentais do pensamento antigo e escolástico. Um desses textos é um curso ministrado no semestre de inverno na universidade de Fribourg-en-Brisgau, de 1915-1916, intitulado, «Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie». O outro texto, de 1926-1927, é um curso ministrado na universidade de Marbourg, intitulado, «Geschichte der Philosophie von Thomas Aquin bis Kant», no qual, Heidegger, efectua uma leitura da filosofia de Tomás de Aquino até Kant.

#### 4. A interpretação heideggeriana do livro X das Confissões

O livro X das *Confissões* conclui a narrativa da experiência pessoal de Agostinho no sentido profundo do *confiteri*, em relação a ele mesmo e em relação a Deus. Pelo menos é o que exprime Agostinho nas suas *Retractationes*, quando justifica a estrutura geral da obra:

«Do primeiro livro ao décimo, é questão de mim mesmo; nos três outros livros trata-se das Escrituras sagradas, a partir destas palavras: «no início, Deus criou o céu e a terra, até ao repouso do sabbat»<sup>33</sup>.

A escolha deliberada de Heidegger, ao introduzir esta passagem das *Retractationes*, visa a justificar a temática central da sua própria interpretação: a questão do *eu*.

Nas primeiras linhas do livro X Agostinho mostra qual é o sentimento que o habita. Segundo Heidegger, o sentido do *confiteri* exprime a atitude da situação actual e temporal do próprio Agostinho relativamente à sua nova experiência pessoal, a de homem convertido.

«Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo. (...) Mas Vós amastes a Verdade, pelo que, quem a pratica alcança a luz: Quero-a também praticar no meu coração, confessando-me a Vós e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas»<sup>34</sup>.

O motivo essencial deste livro é o de poder conhecer Deus, da mesma maneira que ele, Agostinho é conhecido; trata-se de procurar a verdade não

somente diante de Deus mas diante dos outros. Trata-se de mostrar as predisposições do seu próprio espírito, em relação a Deus e a si mesmo, no momento presente da sua confissão. Por outras palavras, o *eu* vai ser explicitado a partir de uma temporalidade do presente<sup>35</sup>.

#### 4.1 — A noção de memória

##### § 7 — Divisão temática do livro X

Uma das ideias centrais do livro X, é a noção de memória. É nela, onde nós encontramos a existência de Deus. A memória é descrita por Agostinho como um santuário «*penetrabile amplum et infinitum*»<sup>36</sup>.

Heidegger consagra-lhe um longo desenvolvimento, os § 8 e § 9. Porém, ela é referida de forma constante, até ao § 11. A sua leitura acompanha o ritmo dado por Agostinho. Desta forma nós sugerimos uma divisão do comentário heideggeriano, estabelecendo para isso, um paralelismo com a divisão do texto agostiniano, apresentado na edição da Biblioteca agostiniana. Representamos, por isso, um quadro que torna visível esse paralelismo:

Heidegger	Capítulos	Agostinho
§ 7	Capít. Introdutivo a) As <i>retractationes</i> das <i>Confessionum</i> de Agostinho b) a divisão dos capítulos	Capít. 1-5 As razões da confissão actual
§ 8 Introdução ao livro X	Capít. 1-7 a) o motivo do <i>confiteri</i> b) o saber para ele mesmo c) a objectividade de Deus d) a essência da alma	Capít. 6-7 § 1 O amor e a procura de Deus a) O que é amar Deus? b) Como encontrar Deus?... ultrapassando-se a si mesmo d) Para encontrar Deus é necessário interrogar e julgar as criaturas e) Deus está acima da alma
§ 9 A memória	Capít. 8-19 a) o espanto diante da memória b) os objectos sensíveis c) os objectos insensíveis d) o <i>discere</i> e o acto teórico e) os afectos e a sua forma de e darem f) <i>ipse mihi occurrere</i> g) as aporias relativamente ao esquecimento h) o que é procurar!	Capít. 8-19 § 2 A memória e o seu conteúdo (Capít. 8-14) a) conteúdo da memória b) acções passadas c) saber científico d) paixões da alma (Capít. 14-19) a) recordação e imagem b) memória e esquecimento

<sup>33</sup> *Rect.* II,6,1 (BA 12 p. 461).

<sup>34</sup> «Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. (...) Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus», *Conf.* X,1,1 (CC 27 p. 155).

<sup>35</sup> *Conf.* X,3,4 (CC 27 p. 156); cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 177.

<sup>36</sup> *Conf.* X,8,15 (CC 27 p. 162).

Heidegger	Capítulos	Agostinho
§ 10 De <i>vita beata</i>	Capít. 20-23 a) o modo de ter da <i>vita beata</i> b) o <i>gaudium de veritate</i> c) a <i>veritas</i> na orientação da 'queda'	Capít. 20-29 § 3 A memória e a vontade da vida feliz a) Deus está realmente na memória (24) b) não como um objecto qualquer (25)
§ 11 O 'como' da questão e a compreensão	Capít. 24-27	c) Como Deus está na memória (26)
§ 12 O cuidado ( <i>cura</i> ) enquanto carácter fundamental da vida facticial	Capít. 28-29 a) difusão da vida b) a ambiguidade da vida	Capít. 27-29 Oração
§ 13 A primeira forma da <i>tentatio: concupiscentia carnis</i>	Capít. 30-34 a) as 3 orientações da possibilidade da <i>defluxio</i> b) o problema do eu sou c) a <i>voluptas</i> d) <i>illecebra odorum</i> e) <i>voluptas aurium</i> f) <i>voluptas oculorum</i> g) <i>operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum</i>	Capít. 30-34 § 1 A concupiscentia da carne
§ 14 A segunda forma da <i>tentatio: concupiscentia oculorum</i>	Capít. 35 a) <i>videre in carne et videre per carnem</i> b) a curiosidade de si — olhar <i>circumspecto</i> no mundo	§ 2 A concupiscentia dos olhos
§ 15 A terceira forma da <i>tentatio: ambitio saeculi</i>	Capít. 36-38 a) comparação entre as duas primeiras formas de tentação b) <i>timeri velle et amari velle</i> c) <i>amor laudis</i> d) a verdadeira orientação do prazer	Capít. 36-41 § 3 — O orgulho
§ 16 A consciência da importância de si em avanço de si mesmo	Capít. 39 A auto consideração de si mesmo	
§ 17 A <i>molestia</i> — a facticidade da vida	_____	Capít. 42-43 O Cristo mediador
	a) o «como» do ser da vida b) <i>molestia</i> — a colocação em perigo da auto-apropriação de si mesmo	

Nós constamos que existem três momentos importantes, onde Heidegger analisa os três fenómenos essenciais abordados por Agostinho. Eles são: a memória, a vida feliz e as tentações.

O § 7, expõe a estrutura do texto de acordo com uma repartição dos capítulos, segundo a coerência e as temáticas aí abordadas, de forma a assegurar a articulação do conjunto.

«Em relação à visão de conjunto, é preferível ter como ajuda, a divisão dos capítulos; o que ajuda na articulação subsequente. A distribuição e a reunião dos capítulos isolados em grupos aparecerão, de imediato, voluntariamente»<sup>37</sup>.

Notámos, contudo, uma particularidade no § 8: é o único onde existe uma correspondência entre a divisão temática do agrupamento dos capítulos com as alíneas respectivas. Verificamos assim portanto, o agrupamento do capítulo 1 ao capítulo 8, correspondendo coerentemente cada tema a cada alínea.

Uma outra particularidade se situa no § 17: Heidegger debruça-se sobre a noção de *molestia*, enquanto determinação da facticidade da vida. Mas se nós verificarmos bem, a temática da *molestia* não tem paralelo algum com o tema do Cristo mediador que ocupa os últimos parágrafos da análise do livro X. Heidegger enxerta aqui a questão da *molestia* que se encontra directamente relacionada com a noção de *tentatio* e, sobre a qual, Agostinho tinha falado nos capítulos 28, 31 e 35.

Apresentamos de forma sucinta a divisão temática da interpretação heideggeriana do livre X:

1 — O primeiro momento corresponde aos § 7-§ 8. Heidegger analisa os capítulos 1-7. Depois de uma breve introdução, segue-se a determinação ontológica da memória. No § 8 Heidegger expõe os quatro motivos essenciais da memória.

2 — No segundo momento, os § 9-§ 11, Heidegger desenvolve estes mesmos motivos essenciais da memória e a descoberta da vida feliz, sobretudo no § 10. Deus está na memória, mas não da mesma forma que qualquer outro objecto.

3 — No terceiro momento, do § 12 ao § 17, Heidegger explicita o conceito de *cura*, enquanto carácter fundamental da vida facticial. É a partir da noção de *cura* que as três tentações do espírito são desenvolvidas.

Através da leitura do texto heideggeriano, presente-se que os dois polos

<sup>37</sup> «Für die «Übersicht» mag die Kapiteleinteilung zu Hilfe genommen werden, was für die nachfolgende Artikulation nicht unwichtig ist. Die Verteilung und Zusammennahme der einzelnen Kapitel in Gruppen wird zunächst willkürlich erscheinen», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 177.

de atenção vão para a *memoria* e para a *tentatio*. Entre uma e outra existe uma correlação estreita. Finalmente, nos § 13-§ 15, trata-se de expôr a noção de *tentatio* nas suas formas essenciais: a) *concupiscentia carnis*; b) *concupiscentia oculorum*; c) *ambitio saeculi*.

#### 4.2. — A determinação ontológica da memória

##### § 8 — Os quatro motivos essenciais da memória

Para Agostinho e segundo as suas próprias palavras, a memória é uma *profunda et infinita multiplicitas*<sup>38</sup>. Ela revela no mais fundo do homem aquilo que ele é: *quid ergo sum, Deus meus?* Responder à questão do «*ergo sum*», é responder à questão da natureza mesma da memória<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Conf.* X,17,26 (CC 27 p. 168).

<sup>39</sup> A noção de *memoria*, no pensamento de Agostinho é bastante importante. Nós não podemos desenvolvê-la aqui em todos os seus aspectos. Podemos dar, todavia, algumas informações úteis a este respeito: J. Moran, *La teoría del conocimiento en san Agustín*, Enchiridion systématique de su doctrina, Valladolid, 1961; M. N. Castex, *La memoria metafísica según el libro X des Confesiones*, in *Sapientia*, vol. XIX, 1964; L. Cilleruelo *Por qué memoria Dei?*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 10, 1964; G. Madec, *Pour et contre la memoria Dei*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 11, 1965. O debate empreendido entre G. Madec e L. Cilleruelo e J. Moran a propósito das teses defendidas por estes últimos sobre a *memoria Dei*, parece-nos interessante de assinalar. Com efeito, segundo estes, a *memoria Dei* é somente uma experiência de um «hábito natural inconsciente». Por um lado, estes autores explicam a *memoria Dei* através, de um mecanismo que eles designam como platónico e que se limita a uma justificação da memória por um *a priori* habitual. Mas, por outro lado, este mesmo mecanismo pretende dar uma explicação metafísica daquilo que é verdadeiramente a memória. Ora, sendo assim, existe uma grande diferença entre a simplicidade da explicação da *memoria Dei* e o fundamento sobre o qual estes autores se baseiam. Por conseguinte, o problema colocado por G. Madec não se trata de pôr ou não, em causa a existência de uma *memoria Dei* no pensamento de Agostinho, mas antes o de criticar a explicação demasiado simplista a este respeito. Daqui resultaria que a *memoria Dei* seria tão somente uma reminiscência habitualmente assegurada por um mecanismo mnemónico platónico: «La memoria cilleruelienne me paraît refléter confusément la riche complexité de la pensée augustiniennne», G. Madec, p. 92. Por sua vez, E. Gilson, *Introduction à l'étude de la philosophie de saint Augustin*, pp. 71-72, afirma que, nos primeiros escritos, Agostinho usa uma linguagem próxima da teoria platónica da reminiscência e por este facto a memória é essencialmente definida como memória do passado. Em contrapartida, a teoria da iluminação implica, não uma memória do passado mas uma memória do presente. O que nos interessa, quanto à noção da memória, é a questão de saber se a leitura heideggeriana permitir-nos-á colocar o acento sobre um dos polos da memória ou antes sobre os dois. Para um estudo detalhado da noção de memória em Agostinho ver: K. Winkler, *La théorie augustiniennne de la mémoire à son point de départ*, in *Augustinus Magister* vol. I, Paris, 1954; G. J. P. O' Daly, *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustin* in *Studia patristica*, vol. XIV, part. 3, 1976; R. J. Teske, *Platonic reminiscence and memory of the present in St. Augustine*, in *The new scholasticism*, vol. LVIII, 1984; Oeing-Hanhoff, L., *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre in Collegium philosophicum*, Studium Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel, Stuttgart, 1965.

Nos suplementos de Oskar Becker, Heidegger apresenta uma definição de «memória»

«A memória não é qualquer coisa que se efectua de uma forma radicalmente existencial, mas à maneira grega, o seu conteúdo degrada-se: não é um como «o que estava» com ele e «é» num «estava», mas antes, despreendida, qualquer coisa que está presente lá mesmo, a saber, o facto de que a verdade é invariavelmente durável, em direcção da qual, ele projeta-se e classifica-se»<sup>40</sup>.

Situemos antes de mais o comentário de Heidegger em relação ao texto agostiniano: trata-se do capítulo VIII, no § 2 das *Confissões*. Agostinho discute o conteúdo da memória<sup>41</sup>. Ele é o resultado da percepção e da sensação, os quais são definidos por Heidegger como um modo de efectuação que não é radicalmente existencial. Com efeito, os diversos conteúdos da memória existem nela à maneira de um 'ser degradado'. Com esta expressão «*gehaltlich abfallend*» ser degradado, Heidegger visa aqui concepção grega platónico-aristotélica a até mesmo plotiniana, da noção de memória. Para Aristóteles e para Plotino a memória é essencialmente sensível.

Na concepção aristotélica, ela está directamente ligada à crítica platónica da ἀνάμνησις<sup>42</sup>. O Estagirita critica a teoria da reminiscência platónica, pois considera impossível que uma ciência seja fundada na *anamnèsis* (*Fedro* 72 et *Menon* 82 b).

Por seu lado, Heidegger revela a *memoria* como essencialmente 'aquilo que está presente lá' (*was da selbst vorhanden ist*) e não como uma simples retenção do passado. Ela é uma estrutura ontológica presente a ela-mesma, que tem o poder de cobrir, de recobrir e de descobrir a verdade. É no § 9 que ele aprofunda esta memória no seu sentido ontológico.

«É desta forma que, por exemplo, ao mesmo tempo que [ele — Heideg-

<sup>40</sup> «Memoria nicht radikal existenziell vollzugshaft, sondern griechisch, *gehaltlich* abfallend, nicht wie «es war» mit ihm und «ist» in einem «war», sondern abgelöst, was da selbst vorhanden ist, daßWahrheit unveränderlich «Bestand» hat, wohin er sich dann wegwirft und einordnet», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 247. A tradução desta passagem é difícil; existe uma ambiguidade no texto em relação ao dativo «ihm»: a que diz respeito? Nós julgamos que se trata do «conteúdo» da memória, mas deixamos a questão em aberto.

<sup>41</sup> «Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapes per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea. Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas», *Conf.* X,8,13 (CC 28 pp. 161-162); (BA 14 pp. 163-165).

<sup>42</sup> Cf. *Metafísica* A, 9, 993 a.

ger] se interroga, se Agostinho consegue compreender a memória «radicalmente, existencialmente», no seu sentido de finalização, Heidegger considera que ele soube romper o quadro e a estrutura do conceito habitual e de dar provas de uma autêntica sensibilidade fenomenológica, tanto na identificação dos fenómenos concretos como na maneira de os tratar»<sup>43</sup>.

No livro X, Agostinho dá à noção de memória uma amplitude ontológica, tal como ela aparece no *De Trinitate*, nos livros X, XIV e XV. Mas, ao contrário, no livro XI do *De Trinitate*, a memória tem essencialmente uma função imaginativa; ela é uma faculdade operatória de reminiscência, onde se produzem as lembranças do passado: ela é afinal uma faculdade de retenção. Ora, o mesmo já não acontece nos outros livros do *De Trinitate*, e no livro X das *Confissões*, onde a memória possui este sentido ontológico enquanto presença de si mesma e além de si mesma: «*transibo ergo et memoriam, ut attingam eum*»<sup>44</sup>.

«O conhecimento do passado não é para Santo Agostinho um simples caso particular da memória»<sup>45</sup>. Entre a *memoria sui*<sup>46</sup>, enquanto presença a si mesma, e a *memoria retinens*<sup>47</sup>, enquanto representação da recordação, existe uma diferença fundamental: aquela que vai de uma ontologia do ser temporal a uma fenomenologia da percepção temporal. Ora, aquilo que faz a complexidade da especulação de Agostinho, em relação ao tempo é a disposição de todos estes patamares: em existenciais, fenomenológicos, e finalmente metafísicos, que realizam o questionamento total do tempo.

A memória é mais do que uma simples recordação do passado, ela produz no homem um certo *θαυμαζέιν*, o que significa para Agostinho um *stupor me apprehendit*<sup>48</sup>.

Os quatro motivos essenciais da memória, desenvolvidos por Heidegger, são os seguintes: a) o motivo do *confiteri*; b) o saber para si mesmo (*Das Wissen um sich selbst*); c) a objectividade de Deus; d) a essência da alma. Destes quatro, aquele que chama mais a atenção é o da alínea b, que trata do saber para si mesmo. O sentido da confissão agostiniana, no início do livro X, colocava já em evidência dois aspectos fundamentais: «*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitum sum*»<sup>49</sup>. O sentido desta confissão consiste, em tomar cons-

ciência do seu auto-conhecimento, mas ao mesmo tempo, o de declarar negativamente a impossibilidade total do conhecimento de si-mesmo.

Segundo Heidegger o que é importante definir neste contexto é a questão do estatuto do «*mihi factus sum*» em relação à *confessio*.

«('Quaestio mihi factus sum'<sup>50</sup>). Compreender significa para o homem a sua própria compreensão global<sup>51</sup>. Ao contrário, «acreditar» significa a sua relação ao Divino. «*Terra difficultatis*<sup>52</sup>. Liga-se à diferença de sentido referencial!»<sup>53</sup>. Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resister valeam, quibusve non valeam<sup>54</sup>)<sup>55</sup>.

Este comentário está misturado com diversas citações do livro X e conjuga quatro tipo de problemas: 1) uma hermenêutica facticial que determina as diferentes maneiras do *mihi sum*; 2) a relação entre acreditar e Deus e a inevitável diferença do sentido referencial; 3) a impossibilidade para o homem de se conhecer totalmente; 4) as tentações e o *mihi sum*.

A citação da *quaestio mihi factus sum* encontra-se no capítulo X, 33, onde Agostinho está a falar das tentações.

«Eis em que estado me encontro! Chorai comigo e chorai por mim, Vós que praticais o Bem no vosso interior, donde saem essas acções (*facta*). Estas coisas, Senhor, não Vos podem impressionar, porque não as sentis. Porém, ó meu Senhor e meu Deus, olhai para mim, ouvi-me, vede-me, compadecei-Vos de mim e curai-me. Sob o vosso olhar transformei-me, para mim mesmo, num enigma que é a minha própria enfermidade»<sup>56</sup>.

Mas na verdade, a utilização das diferentes referências agostinianas de Heidegger, não nos permite efectivamente saber exactamente a que passagem se refere explicitamente, a segunda citação que faz alusão ao questionamento do homem sobre ele mesmo (*Conf. X, 16, 25*).

A ideia mais importante a retirar desta abordagem é a facticidade do *mihi*

<sup>50</sup> *Conf. X, 33, 50*.

<sup>51</sup> *Conf. X, 16, 25* (CC 27 p. 167).

<sup>52</sup> *Conf. X, 16, 25*.

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> *Conf. X, 5, 7* (CC 27 p. 158).

<sup>55</sup> («*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), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 178.

<sup>56</sup> «*Ecce ubi sum! Flete mecum et pro me flete qui aliquid boni vobiscum intus agitis, unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent. Tu autem, domine Deus meus, exaudi respice et vide et miserere et sana, in cuius oculis mihi quaestio factus sum. Et ipse est langor meus*», *Conf. X, 33, 50* (CC 27 p. 182).

<sup>43</sup> J. Greisch, *Souci et tentation*, in *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie. Textes réunis par M. M. Olivetti (Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, 14)*. Padova, Cedam, 1996, p. 316.

<sup>44</sup> *Conf. X, 17, 26*.

<sup>45</sup> J. Guittton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 244.

<sup>46</sup> *De Trin. XIV, 6, 8*.

<sup>47</sup> *De Trin. XI, 3, 6*.

<sup>48</sup> *Conf. X, 8, 15*; cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 182.

<sup>49</sup> *Conf. X, 1, 1*.

*sum* em relação ao conhecimento de Deus e do homem ele mesmo. Agostinho tenta explicar o teor do *mihi sum* como determinação existencial. Não se trata de especificar o estatuto do *ego sum* enquanto *cogitata*, na medida em que estes virão somente depois, mas a descoberta do solo ontológico que caracteriza o *mihi sum*, antes mesmo de todo o desenvolvimento dos *cogitata*. Neste sentido a reflexão agostiniana vem apoiar a crítica heideggeriana da perspectiva cartesiana do *cogito ergo sum*<sup>57</sup>.

#### 4.3 — A memória e o acto teórico

§ 9 — Sobre o modo de ser das afecções — análise das alíneas d) e e) na leitura heideggeriana

d) *discere* e o acto teórico

Os dois outros motivos da memória são objecto de estudo nestas duas alíneas: Heidegger empreende uma análise da memória e do seu conteúdo, detalhando para isso os objectos que ela trata. A memória infinita é um mistério insondável<sup>58</sup>. Esta parte da memória que transcende os outros animais é a parte mais superior, aquela onde Deus habita<sup>59</sup>.

A presença da memória na mais alta esfera do espírito humano pressupõe uma função teórica por excelência. Ela não é a única, é certo. Também a *mens* e o *amor* são da mesma natureza, tal como Agostinho o declara no *De Trinitate*. Com efeito, nesta obra o espírito humano é compreendido segundo uma tríade, analógica à Trindade divina.

<sup>57</sup> Esta crítica será desenvolvida em *Sein und Zeit*, a partir do § 19.

<sup>58</sup> Para Descartes a memória não é infinita. A ideia de um ser soberanamente perfeito e infinito, encontra-se no espírito finito, porque existe mais realidade na substância infinita do que na substância finita. Em contrapartida, para Agostinho, a memória é infinita, ela transporta a marca distintiva do homem em relação aos outros seres, como sendo um espírito que participa do ser divino.

<sup>59</sup> «Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneam in ea, sed in qua eius parte maneam, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intraui ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia dominus deus animi tu es et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici», *Conf. X*, 25, 36 (CC 27 p. 174).

Para a memória o «eu» pode ser apreendido numa duração e numa certa permanência<sup>60</sup>. Nela existe o conhecimento do eu como coisa. A máxima husserliana, de ir às coisas elas mesmas, torna-se um desafio a realizar.

«Quando eu oiço dizer que há três espécies de questões, a saber: «se uma coisa existe (an sit) qual a sua natureza (quid sit)?, e qual a sua quiddidade?» retenho as imagens dos sons de que se formaram estas palavras, e vejo que eles passaram com ruído através do ar, e já não existem. Não foi por nenhum dos sentidos do corpo, que atingi essas coisas significadas nestes sons, nem as vi em parte nenhuma a não ser no meu espírito»<sup>61</sup>.

Os três tipos de questões, sobre as quais fala Agostinho, são os objectos, agora, não-sensíveis, presentes na memória<sup>62</sup>. Ele designa-os como à disposição da própria memória (*ad manum posita in ipsa memoria*)<sup>63</sup>. Esta expressão verbal *ad manum posita*, determina a maneira como estas três formas de conhecimento, o «an sit, quid sit e quale sit», se relacionam com a memória. Ora, aquilo que se encontra à disposição, é o que se traduz geralmente em linguagem técnica de Heidegger por *Vorhanden* e *Zuhanden*. No contexto do comentário do livro X das *Confissões*, ele dá a sua própria leitura deste «*ad manum positum*».

«O que é portanto «*ad manum positum*», está disponível de maneira ordenada, é conhecido, é apreendido. Se ele permanece algum tempo fora da nossa atenção ele submerge mas não cai inteiramente no exterior da consciência e deve sair como qualquer coisa de novo e quase original: «*quod in animo [ex quadam dispersione] colligitur, id est cogitur*»<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Em *Sein und Zeit* § 19 e § 22, a ideia de permanência é exprimida, em termos de 'manter em permanência' «*ständiger Verbleib*»; ela caracteriza o modo essencial do ente. Heidegger fala, neste contexto, de Descartes, para quem o permanecer do ente é exprimido pelo verbo «*remanere*». Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 183. Para Agostinho é o «*permanere*» ou ainda o «*manere*». Cf. *De Trin.* II, 9, 16.

<sup>61</sup> «At vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas», *Conf. X*, 10, 17 (CC 27 p. 163).

<sup>62</sup> Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 184.

<sup>63</sup> *Conf. X*, 11, 18 (CC p. 164).

<sup>64</sup> «Was so «*ad manum positum* est», geordnet verfügbar ist, das ist Gewußtes, Gelehtes. 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*», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 185.

A expressão 'ad manum positum' é sinónimo da expressão grega προχειρόν. Esta noção está directamente ligada à significação do «comprehendere». Ela, tem, por sua vez, uma significação muito particular na tradição latina clássica, pois designa 'aquilo que está à disposição de (praesto est). Este tipo de formulação estilística é herdeira desta tradição da qual, Agostinho faz uso. Ela desaparecerá praticamente na Idade Média.

Para Heidegger, *ad manum positum* implica um duplo acto da memória: a maneira de saber enquanto efectuação actual e a maneira de saber enquanto poder completamente realizado e efectuado. Isto significa para Heidegger que *ad manum positum* caracteriza o acto teórico do conhecimento; ele não é uma simples visão teórica mas um conhecimento acompanhado do agir.

Na verdade, as coisas que estão na memória: *an sit, quid sit, quale sit*, são as 'ipsae res' ou seja, as *pragmata* ou a *praxis* para os gregos<sup>65</sup>; elas constituem a base da memória. Estes diferentes modos do conhecer, no seu estado de dispersão são chamados a apresentar-se (*occurrere*) à intenção (*intentio*) do espírito, como 'ao alcance de', ou seja 'à sua disposição'. Com efeito, podemos então entrever que as noções de *Vorhandenheit* e de *Zuhandenheit*, formuladas em *Sein und Zeit*, possuem no contexto desta leitura do livro X das *Confissões*, a origem primordial da sua conceptualização.

Para Agostinho, a descoberta das coisas elas-mesmas, isto é, a (*res*)<sup>66</sup>, é discernida pela memória no interior (*intus*) do espírito. A memória está lá com o seu conteúdo. Por conseguinte a memória é um *Vorhanden*, porque ela está, lá ela mesma. Quando as coisas que constituem a memória são discernidas no interior do espírito, então a descoberta dessas coisas é «qualquer coisa para», elas são *ad manum posita*. É isso mesmo o que quer dizer conhecê-las e apreendê-las.

Desta maneira a compreensão daquilo que está à minha disposição faz um ente ao alcance da mão (*Zuhandenheit*). As coisas são assim um ente à disposição *Vorhandenheit*, ou seja (*praesto sunt*) e um ente ao alcance (*Zuhandenheit*), isto é (*ad manum posita*)<sup>67</sup>.

No *De Trinitate* Agostinho fala da memória no sentido de um «praesto est» para explicar que existe verdadeiramente uma memória do presente. Ainda que Heidegger não mencione e não comente nenhuma passagem do *De Trini-*

*tate*, quer seja em *Augustinus und der Neoplatonismus*<sup>68</sup> quer em *Sein und Zeit*, pareceu-nos útil e adequado lembrar a discussão, a fim de reforçar a compreensão do *Vorhanden* e do *Zuhanden*, tendo em conta a concepção agostiniana da memória no sentido ontológico.

A presença do espírito a si mesmo denota a presença da alma diante dela mesma. Diz Agostinho:

«Donde se tirou ela mesma, a alma, senão do seu face a face consigo própria? Onde colocá-la no seu seu próprio olhar senão diante dela mesma (*ante se ipsam*)?»<sup>69</sup>.

E mais à frente:

«Por conseguinte, assim como às coisas passadas se chama memória, à faculdade que as retém e as recorda, da mesma maneira, em relação ao presente, que é a alma presente a si mesma, se pode chamar, sem dúvida alguma, memória, à faculdade que permite à alma estar presente a ela mesma (*sibi praesto est*), a fim de poder conhecer-se através do seu próprio pensamento e unir através do amor a memória e a inteligência»<sup>70</sup>.

e) Os afectos e a maneira de se darem

A relação entre a memória e os estados afectivos, é um dos aspectos essenciais, abordados por Agostinho. Diz respeito ao conteúdo da memória.

Heidegger atribui-lhe uma grande importância, e isto em função de uma inspiração husserliana. Mas analisemos antes mais o comentário de Agostinho a propósito das *affectiones*. Os afectos estão contidos na memória.

«As paixões do meu espírito encontram-se lá também na memória; não da mesma maneira (*non illo modo*) como o espírito as possui ele mesmo, quando ele as sente, embora de forma bem diferente, segundo a força que possui a própria memória. Com efeito, a alegria que eu tive, recordo-me sem alegria; a minha tristeza passada, eu lembro-a sem tristeza, o temor que por vezes me assomou, experimento-o sem medo; e o desejo antigo, eu lembro-me sem dese-

<sup>68</sup> Heidegger faz contudo, alusão ao *De Trinitate*, quando ele fala de Dilthey. Ele inspira-se de Diltheyem algumas das suas leituras sobre Agostinho. Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 164.

<sup>69</sup> «Unde igitur aufertur mens nisi a se ipsa, et ubi ponitur in conspectu suo nisi ante se ipsam?», *De Trin.* XIV,6,8 (CC 50 A p. 431).

<sup>70</sup> «Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recolli et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi et utrumque sui amore coniungi», *De Trin.* XIV,11,14 (CC 50 A p. 442).

<sup>65</sup> Em *Sein und Zeit*, p. 71, Heidegger fala do ente como «coisa», utilizando a expressão latina *res*.

<sup>66</sup> Notemos ainda que Heidegger utiliza a expressão «res» em *Sein und Zeit*, para precisar que ela não é indeterminada «em si mesma» ontologicamente; «ela supõe já uma caracterização ontológica antecipada e implícita» p. 71. É porque a *res* está já dotada de um certo valor e de um certo ser, que as coisas já não são unicamente de simples coisas.

<sup>67</sup> Em Séneca nós encontramos estas duas expressões «praesto sint» et «manu tenere» que são sinónimas destas, empregues por Agostinho; é o προχειρόν nos gregos antigos.

jo. Por vezes acontece o contrário, eu lembro-me com alegria da minha tristeza desaparecida e lembro-me com tristeza da minha alegria»<sup>71</sup>.

Agostinho distingue a «maneira» de ser dos afectos enquanto modos de sentir e como o espírito os possui, no momento em que ele os sente, e os afectos enquanto estrutura afectiva existencial e ontológica. Esta «maneira» é descrita por Heidegger como «aquilo que é conforme à essência da memória»<sup>72</sup>.

Os afectos (*affectiones*) são os estados de alma que na filosofia antiga eram designados pelas paixões da alma<sup>73</sup>. Agostinho designa-os como *perturbationes animi*, dizendo que elas são quatro: *cupiditas, laetitia, metum et tristitia*<sup>74</sup>.

A memória é definida por Agostinho como uma grande potência (*magna vis*<sup>75</sup>, *immensa capacitas*<sup>76</sup>). Ela contém não somente tudo aquilo que é percebido e imprimido nos sentidos do corpo, mas também tudo aquilo que é pensado (*cogitare*) pelo espírito, tudo aquilo que é recordado (*reminiscere*) e finalmente tudo aquilo que é da ordem do ser afectado (*affectiones*).

«A memória é afectiva e «situante»: ela é situante porque todo o objecto é apreendido num conjunto e é conservado pela memória neste horizonte, ela consegue através deste, retomar a sua possessão»<sup>77</sup>. Por outras palavras, a memória é afectiva e situante na sua própria constituição de ser-aí.

Reparemos, aliás na persistência com que Agostinho utiliza os advérbios *ubi* e *ibi*, especialmente a partir do capítulo 8,12, até ao capítulo 29,40, onde se trata de discutir a memória e o seu conteúdo: «*ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum*»<sup>78</sup>; «*ibi mihi et ipse occurro*»<sup>79</sup>; «*ubi expertus sum vitam meam?*»<sup>80</sup>; «*ubi manes?*»<sup>81</sup>; «*ubi te inveni?*»<sup>82</sup>.

Mas os afectos são distintos da memória, concebida esta, como ser-

<sup>71</sup> «*Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando ete contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam*», *Conf. X,14,21* (CC 27 p. 165).

<sup>72</sup> «*Die Weise ist dem Wesen der memoria entsprechend*», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

<sup>73</sup> Cf. Cícero, *De fin.* III,10,35; IV,6,11.

<sup>74</sup> Cf. *Conf. X,14,22*.

<sup>75</sup> *Conf. X,8,15*.

<sup>76</sup> *Conf. X,9,16*.

<sup>77</sup> A. Solignac, *Notes complémentaires aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 14) p. 564.

<sup>78</sup> Cf. *Conf. X, 8,12*.

<sup>79</sup> Cf. *Conf. X, 8,14*.

<sup>80</sup> Cf. *Conf. X, 21,30*.

<sup>81</sup> Cf. *Conf. X, 24,35*.

<sup>82</sup> Cf. *Conf. X, 26,37*.

-afectado. Os afectos são as impressões sensitivas que o espírito sente no momento presente.

«Certamente me apoio na memória quando afirmo que existem quatro paixões, que perturbam o espírito: o desejo, a alegria, o temor, e a tristeza. Qualquer que seja a discussão que se possa fazer a este respeito, dividindo cada uma delas pelas espécies dos seus géneros e definindo-as, aí encontro que dizer e declaro-o depois. Mas não me altero (perturbor) com nenhuma daquelas perturbações (*perturbationes*) quando as relembro com a memória. (...) Quem de nós falaria voluntariamente da tristeza e do temor, se fôssemos obrigados a entristecer-nos e a temer, sempre que falamos de tristeza ou temor? Contudo não falaríamos se nós não encontrássemos na nossa memória, não só os sons destas palavras, conforme às imagens gravadas (*imagines impressas*) em nós pelos sentidos do corpo, mas também as noções (*notiones*) desses sentidos. As noções não as alcançamos por nenhuma porta da carne, mas foi o espírito que pela experiência das próprias emoções, as sentiu e confiou à memória, ou então foi a própria memória que as reteve sem que ninguém lhas entregasse»<sup>83</sup>.

Heidegger escolhe precisamente esta passagem do livro X para explicitar o modo de recordação e de representação dos afectos. Estas paixões são uma re-presentação dos afectos no momento actual, quando elas não são senão uma recordação daquilo que foi afectado. Na temporalidade das imagens gravadas, nós distinguimos a presentificação (*Gegenwärtigung*), isto é, aquilo que é da ordem do ser presente (*Gegenwärtigsein*) na percepção imediata e a re-presentificação (*Vergegenwärtigung*), que é da ordem da reprodução e, portanto, daquilo que é passado e foi retido na memória.

Por seu lado, a situação ou afectabilidade representada não existe agora na forma autêntica. É neste sentido que Heidegger pode afirmar que «a re-presentificação da afectabilidade não é determinada a partir do carácter afectado da situa-

<sup>83</sup> «*Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi cupiditatem, laetitiam, metum tristitiam, et quidquid de his disputare potuero dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro. (...) Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristiam metumue nominamus, totiens maerere vel timere cogeremur? «Et tamen non ea loqueretur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendavit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit*», *Conf. X,14,22* (CC 27 p. 166); cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

ção representada»<sup>84</sup>. É por esta razão também que Agostinho pode afirmar «*nec tamen ulla earum (affectiones) perturbatione perturbor*».

E Heidegger comenta dizendo: «eu não sou perturbado pelo ser presentificado, transportado pela excitação. (A re-presentificação ela-mesma não determina a situação representada)<sup>85</sup>. Nem o ser presentificado nem a re-presentificação constituem os afectos enquanto modos autênticos da memória.

Mas, ao contrário, a autenticidade desta disposição do eu a si mesmo implica a capacidade da memória em conter estas mesmos afectos, nela própria. Daqui resulta a disposição deste ser afectado a si próprio, graças a uma relação com o mundo<sup>86</sup>. Por isso Heidegger explica que «a forma de conhecimento relativo à realização actual — mundo do si próprio? — e a forma do conhecimento relativamente ao ter completamente realizado — acto teórico»<sup>87</sup>, são duas coisas diferentes. Nem um nem outro realizam a presença de si próprios na memória e a sua 'disponibilidade' a si próprios; é nisto precisamente que consiste o carácter noemático, isto é, quando a co-pertença dos estados afectados do espírito se posicionam na memória.

«[Eu estou presente a mim mesmo] (*Mihi praesto sum*<sup>88</sup>) na memória, e certamente não somente no sentido restrito de me lembrar. [É isso] o discerni-

<sup>84</sup> «Die Vergegenwärtigung von Affektionen ist nicht bedingt vom Affektionscharakter der vergegenwärtigten Situation», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

<sup>85</sup> «Werde ich selbst durch ihr Gegenwärtigsein nicht in Erregung gebracht, «*perturbatum*». (Das Vergegenwärtigte selbst determiniert nicht die Vergegenwärtigungssituation), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 187. Tanto a presentificação, que é da ordem da percepção intuitiva, como a re-presentificação, que é da ordem da reprodução, são ambas, dois modos inautênticos de intencionalidade perceptiva.

<sup>86</sup> Os afectos são elevados a um nível ontológico autêntico, isto é, ao amor. No entanto, nas *Confissões*, estes não significam unicamente a diversidade e o múltiplo ou ainda, aquilo que é definido pela actualidade re-presentada. O afecto, em última instância é uma espécie de profundidade da alma: «*Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit, et non tacite. Tacet enim strepitu clamat affectu*», *Conf.* X,1,1 (CC 27 p. 155). No *De Doctrina Christiana*, II,1,2 (CC 32, p. 33), a 'afectabilidade' é um modo de significação: «*Et vultus irati seu tristis affectionem animi significat, etiam nulla ejus voluntate qui aut iratus aut tristis est*». Existe aliás uma certa analogia com o que Aristóteles afirma no *De Interpretatione* 16 a, que as palavras faladas são os signos dos estados de alma. Para Agostinho existe também uma relação entre as expressões corporais enquanto signos (*naturalia signa*) e os estados de alma. A relação entre os afectos (*pathê*) ou seja, as paixões, e a retórica seria um outro debate que se relaciona com este que aprofundamos.

<sup>87</sup> «Die Weise des Wissens von aktuellen Vollzügen — Selbstwelt? — und die Weise des Wissens vom Vollzogenhaben — theoretische Akte», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 185.

<sup>88</sup> «*Intus haec ego, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sum cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum*», *Conf.* X,8,14 (CC 27 p. 162).

mento, o coligir e o pensamento (*discernere*<sup>89</sup>; *colligere*<sup>90</sup> *cogitare*), mas também pela maneira como esta memória contém os afectos do meu espírito [carácter] noemático»<sup>91</sup>.

«Eu estou presente a mim-mesmo» isto significa que na memória não existe somente a faculdade de se lembrar mas pertence-lhe também todos os actos intencionais, que poderão ser descritos, em termos husserlianos, como componentes das vivências intencionais.

Os afectos são as vivências intencionais da fenomenologia noemática, tal como o descreve Husserl no § 85 de *Ideen I*. A estas vivências intencionais correspondem os correlatos intencionais que nós podemos qualificar, em linguagem agostiniana, as imagens representadas e gravadas na memória destes actos intencionais.

A particularidade da análise agostiniana é de distinguir os afectos enquanto componentes da memória, — e neste sentido eles resultam de uma análise eidética — os afectos enquanto experiência sensitiva, quando nós os sentimos no momento actual. Por isso, Heidegger pode afirmar, «a maneira como os afectos são tratados na memória é bastante diferente daquilo que nela é recebido pela experiência actual 'quando ela os ressentir'»<sup>92</sup>.

#### 4.4 — Memória e vida feliz

##### § 10 — § 11 — A procura da vida feliz

É pelo desejo de uma vida feliz que a memória se transcende. A memória é dela mesma desiderativa. «O que é que eu amo, quando te amo? Em que poder de espírito eu te encontro? Eu devo ultrapassar igualmente a memória. Mas o que eu procuro e aquilo que eu amo deve estar de uma outra maneira na memória»<sup>93</sup>. Existe nela a vontade da vida feliz. Do §10 até ao §15, Hei-

<sup>89</sup> «*Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. (...) Ergo et intellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminerim*», *Conf.* X,13,21 (CC 27 p. 165).

<sup>90</sup> «*Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus hautimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare*», *Conf.* X,11,18 (CC 27 p. 164).

<sup>91</sup> («*mihi praesto sum*»), in der memoria (n.20,21,22,14), und zwar nicht nur das *discernere*, *colligere*, *cogitare*, im engeren Sinne des *meminisse*, sondern «*affectiones quoque animi mei eadem memoria continet*» (und noematisch), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

<sup>92</sup> «Die Weise, wie die Affektionen in der memoria gehabt werden, ist sehr verschieden von der, in der sie beim aktuellen Erfahren gehabt werden, 'cum patitur eas', *Ibidem*.

<sup>93</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 192.

degger explica em que consiste a procura da vida feliz e o fenómeno da tentação. «A que é que eu chamo portanto 'busca'? O que é que eu busco então?»<sup>94</sup> — pergunta-se Agostinho. — É, responde Heidegger, a busca de Deus, enquanto vida feliz. — «A procura é o sentido mesmo do 'procurar Deus' e a sua relação com a ideia de si próprio»<sup>95</sup>. «Então, como Te hei-de procurar, Senhor? Na verdade, quando eu Te procuro, meu Deus, busco a vida feliz (beata vita). Que eu Te procure para que a minha alma viva»<sup>96</sup>.

Por sua vez, a *tentatio* manifesta o duplo sentido da ipseidade: quer no sentido do *defluxus in multa*, quer na ideia de *continentia*. Na memória existe o diverso e a multiplicidade, mas para que haja pensamento ela deve unificar (*colligere*) e reunir (*cogitur*)<sup>97</sup> esta diversidade. Platão já declarava que a inteligência do homem «*deve exercer-se naquilo que se chama ideia, indo de uma multiplicidade de sensações até uma unidade, cuja reunião, designa precisamente o acto de reflexão*»<sup>98</sup>. Para Agostinho, ao contrário, a ideia (εἶδος) é substituída pela forma imutável que ordena este agregado. Esta capacidade de o fazer, revela Deus, Ele mesmo.

Com efeito, é Deus que ordena a unidade do 'eu' e não a sua dispersão (*per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum*). A *continentia* revela assim a *enkrateia*, isto é o domínio de si próprio sobre a qual, falavam já, os filósofos antigos<sup>99</sup>.

Falta agora especificar a natureza da memória enquanto «amans memoria». O movimento da narrativa do livro X mantém esta ambivalência: por um lado, Agostinho busca a natureza desta memória e do que ela pode conter, por outro lado, esta memória procura a vida feliz que precisamente, a ultrapassa. A transcendência é necessária porque é neste preciso momento que a memória intelectual é elevada ao grau de «*immensa vehementer*»<sup>100</sup>.

Mas que significa afirmar *memoria amans*? Na origem desta memória desiderativa está uma tradição platónica e neoplatónica. No *Fedro* de Platão, a recordação é portadora de um delírio de amor [μᾶνία] que transporta o homem

em direcção da vida contemplativa<sup>101</sup>. Ela transporta a marca do desejo e este, por sua vez, é o responsável da presença do Deus no homem e do carácter etéreo do seu pensamento.

Na verdade, a memória amorosa experimenta o desejo daquilo que não está à medida das suas possibilidades<sup>102</sup>. É aqui que se conjuga a *memoria sui* com uma *memoria tui*. A sua capacidade estende-se temporalmente em direcção do outro. «*A tensão desiderativa na relação às coisas e aos seres, manifestando a temporalidade do sujeito; o objecto desejado ao pro-pôr-se, pro-jeta o eu além dele mesmo, existe e transcende-se*»<sup>103</sup>. Agostinho declara no livro VI das *Confissões*:

«Admirava-me e já de Te ter amor e de não amar um fantasma (*phantasma*) em vez de Ti. Não permanecia estável no gozo do meu Deus, mas era arrebatado para Ti pela tua beleza e logo arrancado de ti, pelo meu peso, para me despenhar a gemer, sobre as ínfimas, criaturas»<sup>104</sup>.

## 5. — A tentação e a cura

### § 13 — §15: As três formas de tentação

Heidegger dá início, desde o §13 até ao §15, à sua análise do «fenómeno da tentação». As três tentações das quais fala Agostinho, a saber a *concupiscentia carnis*, a *concupiscentia oculorum* e a *ambitio saeculi*, são objecto de discussão por parte de Heidegger, que as caracteriza como um fenómeno que se liga directamente e, antes de tudo, a uma compreensão do «eu sou» (*Ich bin*).

Porém, o §12 ocupa um lugar central porque ele permite reunir num só momento o fenómeno da dispersão da vida (*Zerstreuung des Lebens*) e o cuidado (*das Bekümmertsein*). Aquilo que Heidegger designa por fenómeno da dispersão da vida, é o fenómeno da «*distentio animi*» ao nível da temporalidade, e o da «*in multa defluximus*» ao nível da existência facticial. Em *Sein und Zeit* Heidegger designa-o par «*ausweichende Abkehr*», isto é, um «*desvio evasivo*»<sup>105</sup>. Em Aristóte-

<sup>94</sup> «Was heißt eigentlich suchen? Was suche ich denn eigentlich? M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 192

<sup>95</sup> J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 317.

<sup>96</sup> «Quomodo ergo te quaero, domine? Cum enim te, deum meum, quero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea», *Conf.* X,20,29 (CC 27 p. 170).

<sup>97</sup> Cf. *Conf.* X,11,18; X,29,40.

<sup>98</sup> Platão, *Fedro*, 249 b.

<sup>99</sup> Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 30

<sup>100</sup> «Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer», *Conf.* X,17,26 (CC 27 p. 168).

<sup>101</sup> A influência do *Fedro* de Platão sobre Agostinho encontra-se numa passagem do *De Civitate Dei*, XIII,19; cf. E. Hoffman, in *Introduction au De Civitate Dei*, CSEL 40; cf. P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 231.

<sup>102</sup> Cf. *Conf.* X,17,23.

<sup>103</sup> G. Florival, *Le désir chez Proust*, Louvain, Paris, 1971, p. 107.

<sup>104</sup> «Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu», *Conf.* VII,17,23 (CC 27 p. 107).

<sup>105</sup> A tradução desta expressão por E. Martineau é a de um «détournement qui l'esquive», p. 114. Encontramos em C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, op. cit., p. 238, uma fórmula mais literal e sugestiva: «*diversione evasiva*».

les, este desvio evasivo é o da *Befindlichkeit*, que significa os múltiplos sentidos do τὸδετι.

A ambivalência da vida é vivida como experiência; ela é a dispersão e a diversidade das possibilidades da existência. Mas ela transporta, igualmente com ela, a possibilidade de uma unidade, da dispersão e da diversidade. Esta unidade é produzida por Deus<sup>106</sup>.

Heidegger apresenta o fenómeno da tentação, segundo quatro tipos de problemas<sup>107</sup>:

1. o problema da tentação, relacionado-se essencialmente à facticidade do *eu*.
2. o problema do «*in multa defluximus*».
3. o sentido do questionamento «*quaestio mihi factus sum*».
4. o problema axiológico referente à hierarquia dos valores, relativos ao fenómeno da tentação.

Devemos, portanto, determinar em primeiro lugar, o sentido desta «queda no múltiplo» (*in multa defluxere*) que possui uma afinidade conceptual com aquilo que Heidegger chama em *Sein und Zeit*, a *Geworfenheit*. Com efeito, em *Sein und Zeit*, o ser em queda pertence à constituição existencial quotidiana do *lá*.

Mas no nosso contexto actual nós devemos verificar se «*in multa defluximus*» manifesta a possibilidade de exprimir o fenómeno da *tentatio* enquanto existencial. A frase de Agostinho — ele repete três vezes no parágrafo 28, 39 — explica a força existencial da sua interrogação. Por seu lado, Heidegger parafraseia mais do que uma vez a passagem de *Job*, 7,1 da *Itala* insistindo sobre o carácter fundamental (*Grundcharakter*) no qual Agostinho experimenta a vida facticial: «*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*»<sup>108</sup>.

Segundo J. Greisch a análise da tentação manifesta o ponto culminante da leitura heideggeriana<sup>109</sup>. Prolongando esta opinião, consideramos que não é somente ela, mas também a concepção de memória.

Existe um duplo sentido para a noção de tentação. Ela inscreve-se numa inspiração bíblica onde se encontram conjugados os dois significados.

«Os Diversos sentidos da tentação. [No primeiro sentido] 1. «tentatio deceptionis»: com a tendência de levar à queda; [No segundo sentido] 2. «tentatio probationis» com a tendência a pôr à prova. No primeiro sentido: tentação

<sup>106</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 205.

<sup>107</sup> *Idem*, p. 263; cf. J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 317-318.

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 206.

<sup>109</sup> J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 316.

significa unicamente a tendência à queda (o diabo); no segundo sentido, significa Deus que nos coloca à experiência»<sup>110</sup>.

Em *Sein und Zeit*, o 'cuidado' revela a estrutura originária total do *Dasein* e por outro lado, a multiplicidade fenomenal da constituição do todo estrutural. A cura (cuidado) está «*destinada a preparar a problemática fundamental ontológica, a questão do sentido do ser em geral*»<sup>111</sup>.

A tentação é definida, por sua vez, como duas experiências de «si mesmo». Ela significa a partilha entre o «*in multa defluximus*» e a «*continentia*», enquanto dois fenómenos autênticos que estruturam o ser do homem<sup>112</sup>. Precisemos ainda o pensamento de Heidegger, a partir dos motivos existenciais agostinianos e à luz dos conceitos ontológicos aristotélicos. Se aquilo que especifica o «*in multa defluximus*» é o carácter polisémico do sentido do ser οὐδία e τὸδετι em contrapartida as três formas de tentação exprimem o sentido da origem da existência enquanto realização historial da facticidade<sup>113</sup>.

Mas é necessário distinguir nesta hermenêutica da facticidade, por um lado, aquilo que designa o sentido categorial desta mesma existência, cujo valor fundamental é desocultar o sentido formal das categorias, isto é, o sentido profundo do λεγεῖν e, por outro lado, designa o sentido da hermenêutica historial realizada, ou seja, a questão do ser em devir<sup>114</sup>.

Por último a 'cura' é a articulação total originária. Ela é conexão que religa o homem à sua própria definição. Agostinho exprime esta totalidade como experiência existencial da relação entre eu e o Deus pessoal: «*Quando eu estiver unido a Ti de todo o meu ser (ex omni me) em parte nenhuma sentirei dor e labor e a minha vida será então plenamente tua*»<sup>115</sup>. A adesão ao «tu» divino resume no fim de contas a totalidade do 'meu ser' que não pode existir verdadeiramente sem que Deus o preencha da sua presença. «*Libertas do seu peso aqueles que enches. Porque não estando cheio de ti, sou peso para mim*»<sup>116</sup>. É somente quando eu tiver aderido a Deus que eu não serei mais para mim dor (*dolor*) e labor (*labor*); aqui-

<sup>110</sup> «Verschiedener Sinn von tentatio. 1. tentatio deceptionis: mit der Tendenz des Zu-Fall-Bringens, 2. tentatio probationis: mit der Tendenz zu prüfen. Im 1. Sinn versucht nur der Teufel (diabolus), im 2. Sinn auch Gott» M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 273.

<sup>111</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 142.

<sup>112</sup> Com efeito, é numa linguagem ontológica que Heidegger efectua esta leitura, ao designá-la como «*eigentliche Versteherichtung*».

<sup>113</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 232.

<sup>114</sup> *Idem*, p. 232.

<sup>115</sup> «Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et vita mea tota plena te», *Conf. X,28,39* (CC 27 p. 175).

<sup>116</sup> «Nunc autem quoniam quem tu impleas, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum», *Conf. X,28,39* (CC 27 p. 175).

lo que faz o peso para mim é quando eu vivo longe de ti, meu Deus. «A minha vida é a minha própria vida, eu existo. Quando eu me unir a ti, do fundo de mim mesmo, quando me apoio totalmente e radicalmente em ti — ‘a vida será toda plena de ti’ — qualquer relação com a vida, a inteira facticidade será penetrada por Ti e será realizada de forma a que toda a realização se complete diante de Ti»<sup>117</sup>. É porque eu não me deixo ser preenchido por ti, que eu me torno num peso para mim mesmo. Esta situação de me sentir: «*Oneri mihi sum*», «um peso para mim-mesmo» exprime muito bem uma experiência que se pode caracterizar pela figura afectiva da «*Mihi quaestio factus sum*». Para Agostinho, as três tentações especificadas por «*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, e ambitio saeculi*» exprimem três grandes vícios para a existência humana. A primeira, consiste numa deleitação voluptuosa dos cinco sentidos, segundo as quais o homem se torna escravo dos seus desejos. A segunda, caracteriza a vanidade de uma curiosidade que deseja o conhecer pelo conhecer. A terceira, é aquela que define o orgulho e a *superbia* naqueles que querem ser adulados. Ela diz respeito a todas as formas de auto-suficiência e mesmo de arrogância, exercidas pelo prazer de ser louvado e de ser respeitado<sup>118</sup>.

Heidegger interpreta as três tentações ao nível ontológico. Elas significam o sentido da experiência da vida. Entre a primeira forma de tentação e a segunda, existe uma espécie de tentação intermediária que permite aproximar e ao mesmo tempo distinguir, a *concupiscentia oculorum* e a *curiositas cupiditas*: é a *tentatio in carne* e a *tentatio per carnem*<sup>119</sup>.

Mas as três tentações são para ser efectivamente articuladas:

«Através desta terceira forma de tentação o ‘ipse’ articula-se activamente sobre um modo determinado, na medida em que ele dever ser tomado no sentido próprio, e na medida em que ele está ‘com’, isto é, a auto-significação torna-se a finalidade da deleitação»<sup>120</sup>.

Na verdade, a articulação é produzida pela ipseidade na sua relação com o mundo. É neste sentido profundo que a articulação se torna a finalidade da deleitação. A significação não é simplesmente da ordem da linguagem, mas vai além desta.

<sup>117</sup> «Mein Leben ist *eigentliches Leben*, ich existiere. Wenn ich Dir anhängen, von dem Letzten meines Selbst, wenn ich alles und das radikal auf Dich setze — *vita erit tota plena te* —, alle Lebensbeziehungen, die ganze Faktizität von Dir durchherrscht, so vollzogen, daß aller *Vollzug* vor Dir sich vollzieht», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 249.

<sup>118</sup> Pascal discute esta classificação agostiniana identificando a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e do orgulho, com três formas substanciais: a carne, o espírito e a vontade. Cf. *Pensées*, ed. Lafuma, p. 933.

<sup>119</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 223

<sup>120</sup> «Bei der 3. Form der *tentatio* ist das Selbst in bestimmter Weise vollzugsmäßig artikulierend, sofern es ausdrücklich um es selbst geht, es im eigentlichen Sinne wichtig genommen werden soll, es ‘dabei’ ist, d. h. die *Eigenbedeutsamkeit* wird ‘*finis delectationis*’», *Idem*, p. 228.