


Heidegger, leitor das “Confissões”: a contribuição da autobiografia para sua fenomenologia da religião

Heidegger, reader of the “Confessions”: a contribution of autobiography to his phenomenology of religion

Luís Gabriel PROVINCIAATTO¹

 0000-0003-0597-8641

Resumo

Há duas premissas fundamentais nas preleções “Agostinho e o neoplatonismo”: primeiro, a experiência fática da vida, a partir da qual Heidegger afirma que o sentido de acesso ao “Livro X” das “Confissões” é histórico-realizador e não histórico-objetivo; segundo, a acentuação ao mundo próprio tornada propícia pelo cristianismo, segundo a qual o caráter autobiográfico das “Confissões” ganha relevância. Apresentar a implicação metodológica da primeira premissa para essas preleções é o primeiro objetivo deste artigo, que tornará possível entender a contribuição da autobiografia para a fenomenologia da religião levada a cabo por Heidegger. Utilizando a hermenêutica fenomenológica como método, será defendida a hipótese de que o caráter autobiográfico das “Confissões” não se centra na narrativa do passado, mas na condição presente de quem narra, deflagrando a vida em sua facticidade, tornando-a explícita a si mesma do modo como é. Isso permitirá compreender o entrelaçamento fundamental entre confissão, vida e fé, levando à conclusão de que nessas preleções é realizada uma fenomenologia da experiência religiosa.

Palavras-chave: Autobiografia. Experiência. Mundo próprio. Vida fática.

Abstract

There are two fundamental premises in the lectures “Augustine and Neoplatonism”: first, the factual experience of life, from which Heidegger states that the sense of access to “Book X” of Augustine’s “Confessions” is enactment-historical and not objective-historical; second, the accentuation of the self-world made possible by Christianity, from which the autobiographical character of “The Confessions” gains relevance. Our first objective in this text is to present the methodological implications of the first premise for such lectures. By doing so, we will also demonstrate the contribution of autobiography to the phenomenology of religion carried out by Heidegger in such lectures, which is our main objective. Using phenomenological hermeneutics as a method, we will argue in favor of the hypothesis that the autobiographical character of “The Confessions” is not centered on the narrative of the past, but on the present condition of the narrator, triggering life in its facticity and making it explicit to itself as it is. This, in turn, will evidence the fundamental interweaving among confession, life, and faith, leading to the conclusion that, in these lectures, a phenomenology of religious experience is carried out.

Keywords: Autobiography. Experience. Self-world. Factual life.

¹ Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Ciência da Religião. R. José Lourenço Kelmer, s/n., São Pedro, 36036-900, Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: <lgprovinciatto@hotmail.com>.

Introdução

Um ato ontológico e um ato de fé: eis como pode ser concebida a narrativa confessional das “Confissões”². Ato ontológico porque a confissão mostra, sem falsificar, aquilo que Agostinho é. Ato de fé porque há crença no mútuo diálogo entre criatura e criador, logo, ele é um ato de fé na criação, gesto supremo de amor, de bondade e de doação. Por isso, confessar é “aceitar”, ou melhor, “responder” ao chamado inicial à conversão, tornando-se partícipe dela, de modo que a narrativa não é apenas “palavras vazias de desatenta formulação, mas [o] aceitar-me no e pelo ato em que me confesso co-laborador na e da criação de mim por Deus” (PEREIRA, 2002, p. 724). Em “Confissões”, vida e fé se entrelaçam de modo que a narrativa confessional não se centra somente nos pecados do tempo passado, mas, sobretudo, nas experiências da conversão e no tempo presente. Nesse sentido, ela não é só uma confissão dos pecados, mas uma verdadeira profissão de fé. Essa narrativa confessional é autobiográfica e por meio dela se vê o “sentido de ser” de quem narra, de forma que o ato ontológico é também uma hermenêutica hodierna da vida. No “hoje” de sua vida, Agostinho fala desde a perspectiva da fé, que não pode ser simplesmente posta de lado, porque ela determina a manifestação do próprio sentido de ser. Nesses termos, “o livro X pode se diferenciar facilmente dos demais, pois nele Agostinho não relata mais seu passado, senão, ao contrário, o que ele é agora” (HEIDEGGER, 1995a, p. 177).

As preleções “Agostinho e o neoplatonismo” (1921), para afirmarem que o “Livro X” das “Confissões” torna manifesto o sentido de ser da vida fática, devem ter uma compreensão do que é “vida fática” e do modo adequado de acessá-la. Tem-se, assim, uma primeira premissa fundamental, da qual decorre o primeiro objetivo desta pesquisa: apresentá-la de modo a tornar visível sua implicação metodológica no sentido de acesso ao “Livro X”. Como é autobiográfica a narrativa confessional que dá a ver o sentido de ser, há nessas preleções uma segunda premissa fundamental: a autobiografia como modo possível de a vida fática evidenciar seu sentido de ser. Essa segunda premissa remete às preleções “Os problemas fundamentais da fenomenologia” (1919/1920), nas quais Heidegger apresenta o cristianismo como paradigma histórico da acentuação ao mundo próprio (*Selbstwelt*). Disso decorre o segundo e principal objetivo: mostrar a contribuição da autobiografia para a fenomenologia da experiência religiosa realizada por Heidegger. Para tanto, partindo das já mencionadas preleções, bem como de “Introdução à fenomenologia da religião” (1920/1921), em que a experiência fática da vida é caracterizada, e utilizando a hermenêutica fenomenológica como método, será defendida a hipótese de que essa contribuição está vinculada ao fato de a autobiografia não se ocupar tanto com o passado, mas, sobretudo, com o presente de quem narra, justificando tanto a centralidade do “Livro X” no interior das “Confissões” como sua escolha por Heidegger.

O sentido de acesso ao “Livro X” das “Confissões”

“Agostinho e o neoplatonismo” se inicia com a apresentação de três concepções a respeito de Agostinho. A primeira é a de Ernst Troeltsch, presente em “Agostinho, a Antiguidade cristã e a Idade Média” (1915), na qual tais períodos são lidos enquanto uma cultura universal, tendo por base, sobretudo, “A cidade de Deus”. A segunda é a de Adolf von Harnack, no terceiro volume de seu “Manual da história dos dogmas” (1910), responsável por destacar a proeminência de Agostinho para a formação e para

² Ela será sempre referenciada a partir da abreviação *Conf.*, o número romano à sequência indicará o respectivo livro e o número indo-arábico o capítulo no interior deste livro.

o desenvolvimento do Magistério da Igreja. A terceira é a de Wilhelm Dilthey, que, em “Introdução às ciências do espírito” (1833), mostra como o cristianismo apresentou uma nova forma de experiência da interioridade; nesse caso, Agostinho é visto como uma figura fundamental para compreender essa nova concepção. De acordo com Heidegger, elas têm algo em comum: o sentido de acesso histórico-objetivo (*objektivhistorischen*):

Por mais distintas que possam ser as *direções* de acesso [*Zugangsrichtungen*] à sua objetualidade [*Gegenstand*] nas três concepções, à medida em que sempre domina outra totalidade de determinação do que [coisa] do conteúdo [*das inhaltliche Wasbestimmtheitsganzes*] – ética, religiosidade, fundamentação teórico-cognoscitiva –, o *sentido* de acesso é o mesmo. A objetualidade (Agostinho) é vista em diferentes pontos de vista (se o vê captando seus diferentes ‘lados’), mas é visto como objeto [*Objekt*] em um contexto objetivo de uma determinada ordem (HEIDEGGER, 1995a, p. 166, grifo do autor).

“A ‘consistência de um problema na forma histórico-objetiva’ é vista só externamente” (HEIDEGGER, 1995a, p. 172). A abordagem heideggeriana não é histórico-objetiva, o que quer dizer que ela não assume a *Historie* (historiografia) como fio condutor, senão a *Geschichte* (história), orientando-se, portanto, pelo próprio acontecer (*geschehen*) da história. Esse sentido de acesso não se realiza “de modo supratemporal e para a elaboração de uma cultura por vir ou não, senão ele mesmo de modo *histórico-realizador* [*vollzugsgeschichtlich*]” (HEIDEGGER, 1995a, p. 173, grifo do autor). O “Livro X” das “Confissões” não é tido enquanto objeto, mas enquanto acontecimento (*Geschehnis*). Tem-se, assim, uma aproximação entre esse sentido de acesso e a vida fática, pois o histórico não pode ser alcançado senão por meio dela. Logo, o sentido de acesso histórico-realizador não pode ser aquele que provém da relação objetiva, mas por meio da “experiência fática da vida”, que, por isso, torna-se a premissa fundamental para compreender qual é o ponto inicial da leitura de Heidegger do “Livro X”. Fica evidente, então, que, para Heidegger, importa não tanto “o ‘conteúdo’ da *confessio* teológica (o ‘que coisa’ do confessar), mas sobretudo a atuação temporal do seu modo de referir-se a tal conteúdo (o *que* do seu *como*)” (SANTOS, 2019, p. 138, grifo do autor).

Para compreender esse sentido de acesso, é preciso entender o que quer dizer experiência fática da vida. Experiência (*Erfahrung*) não significa “‘tomar conhecimento’, mas o confrontar-se com as formas do que é experienciado, o afirmar-se de tais formas” (HEIDEGGER, 1995b, p. 9). Em outras palavras: o que é aí experienciado não é um objeto (*Objekt*) ao qual se anteporia um sujeito com a finalidade de estabelecer uma relação. Note-se que o termo é composto pelo verbo *fahren* – que não designa um mero *ir*, mas um *ir direcionado* – e pelo prefixo *er-*, que, como *ur-*, diz respeito ao caráter originário de algo. Assim, *erfahren* diz respeito ao “sentido originário do mover[-se] para” (HEIDEGGER, 2002, p. 214). O que a qualifica é seu aspecto *fático*, que não é pressuposto da teoria do conhecimento, e, por isso, “não significa realidade natural, determinação causal e nem coisa concreta” (HEIDEGGER, 1995b, p. 9), devendo “ser compreendido apenas através do conceito de ‘histórico’” (HEIDEGGER, 1995b, p. 9). Portanto, o aspecto fático da experiência não se refere ao “mero *factum brutum* de qualquer coisa subsistente, não designa a *Tatsächlichkeit* [fatorialidade]” (VOLPI, 2015, p. 560), mas sim sobre as condições próprias daquilo que é experienciado, a saber, a vida, que, com isso, não pode ser um mero objeto subsistente. O que assim é experienciado não pode ser denominado enquanto objeto, senão enquanto *mundo* (*Welt*): “‘mundo’ é algo em que se pode *viver* (em um objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 1995b, p. 11, grifo do autor). Nesse sentido, a experiência fática diz respeito à vida em sua condição de sempre já lançada em um mundo, que, por assim dizer, é aquilo em direção a que ela está direcionada.

Formalmente, então, tem-se que “a vida é em si mesma relacionada com mundo, ‘vida e mundo’ não são dois objetos [*Objekte*] subsistentes por si [...]. No fenômeno vida, mundo é a categoria fundamental do sentido de conteúdo” (HEIDEGGER, 1994, p. 86).

O assim experienciado tem o “caráter de *significância* [*Bedeutsamkeit*]” (HEIDEGGER, 1995b, p. 13), que, por ser histórico, diz respeito ao acontecimento pré-objetivo do sentido. Esse caráter pré-objetivo põe o sentido de acesso histórico-realizador em uma posição anterior ao histórico-objetivo, pois “o fático, assumido pelo conhecimento, não possui objetos, mas apenas caráter de significância que livremente pode tornar-se um conjunto de objetos conformados” (HEIDEGGER, 1995b, p. 14). Ler o “Livro X” única e exclusivamente desde um sentido de acesso histórico-objetivo é não considerar o que originariamente se mostra. “Se a experiência e o conhecimento históricos não devem permanecer entregues a critérios cognoscitivos herdados, então deve ser procurada uma decisão que, no sentido positivo do experienciar e do determinar históricos, só pode ser ela mesma histórica” (HEIDEGGER, 1995a, p. 166). Por isso, a investigação levada a cabo por Heidegger assume o *Livro X* enquanto fenômeno, tornando-o questionável em seu “ser-que-como” (*Was-Wie-Sein*), perguntando pela totalidade do sentido de ser, ou seja:

1) pelo ‘*que*’ [*Was*] originário, que é experienciado nele (*conteúdo*) [*Gehalt*]; 2) pelo ‘*como*’ [*Wie*] originário, em que é experienciado (*referência*) [*Bezug*]; 3) pelo ‘*como*’ [*Wie*] originário, no qual o sentido referencial é realizado (*realização*) [*Vollzug*]. Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência, de realização) não estão simplesmente colocadas uma ao lado da outra. ‘Fenômeno’ é totalidade de sentido segundo essas três direções (HEIDEGGER, 1995b, p. 63, grifo do autor).

Ao perguntar pelo fenômeno em sua totalidade, inviabiliza-se sua objetivação prévia, suspendendo-a, na verdade. Com isso, o sentido de acesso histórico-realizador faz ver o caráter fenomênico da experiência fática da vida presente no “Livro X”, apresentando-o não pela ótica da objetividade, mas pela da indicação formal (*formale Anzeige*), que não define essência alguma, tampouco uma região temática, oferecendo somente o “primeiro vislumbre de um fenômeno particular” (VEDDER, 2006, p. 45). A indicação formal determina o conceito fenomenológico de fenômeno em seu *ser-que-como* e, por isso, “mostra os fenômenos da vida fática sem encobri-los pela explicação teórica” (HEBECHE, 2005, p. 326). Trata-se, então, de uma prevenção:

A indicação deve indicar antecipando a referência do fenômeno – em um sentido negativo, como se fosse uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que seu sentido de referência fique em suspenso. Deve-se evitar assumir que o sentido de referência seja originariamente teórico. A referência e a realização do fenômeno *não* são determinadas antecipadamente, mas estão em suspensão. Essa é uma posição que se contrapõe frontalmente à ciência. Não há nenhuma inserção em uma região temática, mas, ao contrário, a indicação formal é uma *defesa* [*Abwehr*], um *asseguramento* [*Sicherung*] preventivo, de modo que o caráter de realização [*Vollzugscharakter*] ainda permaneça livre (HEIDEGGER, 1995b, p. 63, grifo do autor).

Nesse sentido, a indicação formal não determina previamente a experiência, mas permite que ela seja vista enquanto realização total do sentido, isto é, enquanto sentido de conteúdo (*Gehaltsinn*), de referência (*Bezugsinn*) e de realização (*Vollzugsinn*). Por isso, não se trata de ler o “Livro X” a partir de uma cultura universal (Troeltsch), da história dos dogmas (Harnack) e da consciência histórica (Dilthey), mas a partir da facticidade da vida, percebendo seus desdobramentos e o modo de seu acontecimento. A atenção deve ser direcionada não pela determinação do *que* (*Was*), mas pela compreensão do *como* (*Wie*) de sua realização. Mesmo colocando em questão o “ser-que-como” do fenômeno, a indicação

formal faz prevalecer o “como ao que”, permitindo que a pergunta pela totalidade de sentido não receba uma resposta objetiva e, em virtude disso, “não se vejam os objetos primeiramente sob a perspectiva de seu conteúdo, mas antes que só se veja que algo está dado e se capta” (SÁNCHEZ, 2001, p. 15). Tem-se, portanto, a perspectiva metodológica da abordagem de Heidegger ao “Livro X” das “Confissões”.

O “que” do “como”: uma breve nota sobre o conteúdo das “Confissões”

O conteúdo propriamente acessado por Heidegger, então, não pode estar cruamente recortado e desvinculado de umnexo de sentido, tampouco deve ser utilizado para justificar uma hipótese: é preciso deixar o próprio conteúdo falar e, ao fazê-lo, mostrar o caráter fático da vida nele presente. Assim, a proeminência da leitura do “Livro X” não pode simplesmente desconsiderar que “Confissões” possui treze livros, os quais podem ser organizados em três grupos, notando já de antemão que todos eles são escritos em primeira pessoa: do “Livro I” ao “IX” Agostinho narra os acontecimentos passados de sua vida antes da conversão, episódio descrito com maior precisão no “Livro VIII”, mas para o qual convergem todos os livros antecedentes e ao qual o “Livro IX” se remete no sentido de concluir a conversão com o batismo³; a segunda parte da “Confissões” se resume ao “Livro X”, em que Agostinho continua falando de sua trajetória, agora em outra perspectiva: não mais narrando o passado, mas se ocupando com sua situação presente. Nessa parte ainda é trazida uma decisiva mudança no interior das “Confissões”. Isso porque não mais se fala dos acontecimentos externos e sim daquilo que se passa em sua interioridade. Esta questão já aparece desde o início da obra, embora tenha seu ápice somente no “Livro X”, que, na verdade, fala dela a partir de uma retomada dos nove primeiros livros, atualizando-os no “homem interior”. Com isso, Agostinho revisita seu próprio percurso, narrando-o confessionalmente. A função narrativa das “Confissões”, portanto, é algo de extrema importância:

O projeto das *Confissões* atesta o juízo do seu autor de que a visualização da vida é uma tarefa central do pensamento. Esta tarefa exige a concretização dos decursos temporais mediante narrativas, porque as estruturas da vida permanecem abstratas sem a narração. De fato, só na narrativa é que transparece como esta vida já é no presente, na maioria dos casos e sempre, e como é que, em rigor, pode ser totalmente ela própria (FISCHER, 2002, p. 262, grifo do autor).

³ Assume-se o ano de 386 como o da conversão de Agostinho, que redige suas *Confissões*, muito provavelmente, entre 397 e 401, ou seja, elas são escritas desde a perspectiva de Agostinho já convertido e bispo em Hipona, de modo que todas as narrações passadas caminham para a mesma direção, a saber, o acontecimento da conversão e a aceitação da fé cristã. Os nove primeiros livros, contudo, não dão conta de justificar a conversão como uma necessidade iminente. Trata-se, na verdade, de mostrar como ela foi possível e, nesse sentido, toda a primeira parte de *Confissões* deverá ser lida sempre a partir de um referencial: a onipresença de Deus. O reconhecimento da onipresença é somado à bondade divina, perfazendo dois pontos determinantes para que a conversão não seja vista como um processo que vai avançando sucessivas e necessárias etapas. Isso porque, para Agostinho, “a conversão, no sentido de revolução do caráter, exige uma iniciativa de Deus” (BRACHTENDORF, 2012, p. 48). Compete a Deus capacitar o homem a ouvir o seu chamado: “pelas vossas misericórdias, dizei, Senhor meu, o que sois para comigo? Dizei à minha alma: ‘sou a tua salvação’ [Sl 24, 3]. Falai assim para que eu ouça” (*Conf.*, I, 5). No entanto, esse primeiro passo deve ser seguido por outro tão decisivo quanto, a saber, o do reconhecimento da condição de pecado, seguido da notória expressão do desejo de reparo, isto é, de retorno a Deus: “permiti, porém, que ‘eu, pó e cinza’ [Gn 18, 27], fale à vossa misericórdia. Sim, deixai-me falar, já que à vossa misericórdia me dirijo e não ao homem que de mim pode escarnecer” (*Conf.*, I, 6). Isso já demonstra que o caminho da conversão tem Deus como principal interlocutor, mostrando, com isso, a interioridade como local propício para o diálogo com Deus. O reconhecimento da onipresença de Deus, portanto, sintetiza o primeiro passo em direção à conversão, demonstra a responsabilidade assumida por Agostinho por sua situação de pecado e o encaminha para o reconhecimento da bondade de Deus, que chama à conversão, uma iniciativa sua e não da vontade do homem. Daí o final do “Livro I” sintetizar o reconhecimento da onipresença de Deus tal qual uma prece de gratidão: “tudo eram dons do meu Deus. Não fui eu quem os deu a mim mesmo. São bens e todos eles constituem em mim o ‘eu’. Portanto, é bom Aquele que me criou. Ele mesmo é o meu bem, e eu louvo-o com alegria por todos os bens que eu tinha até mesmo na infância” (*Conf.*, I, 20).

Note-se, desse modo, que o “Livro X”, longe de perder o caráter narrativo e autobiográfico que marca os nove primeiros livros, assume-o na perspectiva da “reflexão” sobre si mesmo, sobre sua atual situação. Nele ainda se realiza outro decisivo movimento: o “meditativo”, que antecipa a realização plena da felicidade na contemplação de Deus, que aparece concretizada sob o nome de *beata vita*: o modo agostiniano de realização da vida. É a partir disso que Agostinho se lança à “meditação” sobre a criação nos “Livros XI” a “XIII” – a terceira parte das “Confissões”. Ela não é somente uma exegese dos primeiros versículos do Gênesis – “no princípio Deus criou o céu e a terra” (*Gn* 1, 1-2) –, mas a realização de um sentido autêntico do confessar, pois “não serve a confissão para pedir perdão, mas para glorificar o bem, para o manifestar” (PEREIRA, 2002, p. 726). Desse modo, a *beata vita* se mostra como concretização da via “reflexiva” acerca da vida e da via “meditativa” acerca da glorificação de Deus através da criação: esse é o melhor modo de confessar a bondade de Deus. A “confissão”, por isso, não se limita ao reconhecimento do pecado e ao pedido de perdão, mas antes diz respeito ao reconhecimento da bondade de Deus e à glorificação de seu bondoso gesto de criação.

Uma fenomenologia da autobiografia

Essa breve exposição sobre o conteúdo das “Confissões” evidencia a eminente relação entre confissão, vida e fé. Trata-se, de fato, de uma narração autobiográfica que assume a vida nas condições que são as suas, não a tomando como objeto, mas considerando-a em sua facticidade. Ao narrar um itinerário que culmina na relação consigo mesmo, o principal resultado das “Confissões” não pode ser uma mera análise do que se foi, mas o confronto com aquilo que se é: “o fruto das minhas Confissões é ver não o que fui, mas o que sou. [...] Revelarei, pois, àqueles a quem me mandais servir, não o que fui, mas o que já sou e o que ainda sou” (*Conf.*, X, 5). Como o ponto decisivo não é examinar o passado, mas confrontar-se com aquilo que se é no presente, a diferença no sentido de acesso é notória, dado existir uma mudança no “sentido, no meio e na realização da compreensão” (HEIDEGGER, 1995a, p. 176, grifo do autor).

Não se trata, portanto, de uma narrativa egoíca ou subjetivista, pois aí não existe “ego”, “eu” e “sujeito”, dado que estes já são perspectivas objetivas. O que aí se tem é, por um lado, a manifestação do sentido autêntico de ser e, por outro, a fundamental relação entre vida e mundo. Desse modo, as “Confissões” não são um ato egoísta de seu autor, propondo-se, na verdade, a ser um ato relacional, tornado explícito em dois momentos: primeiro, na relação entre autor-leitor – “mas a quem narro eu estes fatos? Não é a Vós, meu Deus. Na vossa presença dirijo-me ao gênero humano, àquele a que eu pertenço, ainda que estas páginas possam chegar apenas a uma minoria” (*Conf.*, II, 3); segundo, na relação com o próprio Deus – “então para que escrevo isto? Para que eu e todos os que lerem estas palavras pensemos de que abismo profundo se deve clamar por Vós. Que coisa mais próxima de vossos ouvidos do que um coração arrependido e uma vida de fé?” (*Conf.*, II, 3).

Destaca-se, com isso, a eminente vinculação entre a narrativa e a experiência, que, como visto, acontece enquanto experiência de sentido. Em *Confissões*, o sentido de ser é visto por meio de uma narrativa autobiográfica, que não pode passar despercebida, pois deflagra a eminente e conflituosa relação de Agostinho consigo mesmo. A autobiografia, então, é um modo fundamental de direcionar a experiência da vida para si mesma, de modo que ler o “Livro X” das “Confissões” é “reconhecer a particular ‘acentuação da vida fática em direção ao mundo próprio’ que é própria ao cristianismo e, além disso, a possibilidade de explicar esse viver através da ‘experiência íntima de si mesmo’” (LARA, 2007, p. 39). Contudo, conforme anota Heidegger:

Eu mesmo, *em momento algum, experiencio meu eu separadamente, mas sou e estou sempre preso ao mundo circundante. Esse autoexperienciar-se [Sich-Selbst-Erfahren] não é uma 'reflexão' teórica, não é uma 'percepção interior' entre outras, mas experiência do mundo próprio, porque o experienciar mesmo tem um caráter mundano, tem uma acentuada significatividade, de modo que, faticamente, a própria experiência do mundo próprio não é mais retirada do mundo circundante* (HEIDEGGER, 1995b, p. 13, grifo do autor).

A vinculação formal entre vida fática e mundo está anunciada, então, desde a tripla estrutura formal de mundo: “vivemos neste mundo circundante, compartilhado e próprio (em geral, no circundante)” (HEIDEGGER, 1993, p. 33). O fato de a própria experiência do mundo próprio não ser mais retirada do mundo circundante significa que a vida fática possui um caráter autossuficiente, de modo a não se orientar única e exclusivamente pelo mundo circundante: é da cooriginariedade formal de mundo circundante, compartilhado e próprio, que a vida fática tira sua orientação. Essa autossuficiência mostra que a vida “não precisa estruturalmente sair de si mesma (*livrar-se de si mesma*) para realizar suas genuínas tendências” (HEIDEGGER, 1993, p. 31, grifo do autor), demonstrando que a significância da experiência é alcançada tão somente por meio da vida fática. Originariamente, a vida não recorre a nada que lhe é radicalmente externo e estranho para sustentar o sentido encontrado. Toda experiência de sentido acontece em um horizonte próprio à comanifestação de mundo circundante, compartilhado e próprio, de modo que “a autossuficiência é uma direção motivacional característica da vida em si, a saber, *aquela* segundo a qual a vida tem sua motivação a partir de seu próprio transcurso fático” (HEIDEGGER, 1993, p. 31, grifo do autor). A ênfase dada pela autobiografia ao mundo próprio é um modo de demarcar a autossuficiência da vida, evidenciando que “o que importa a Heidegger é deixar claro o que implica e o que encerra em si a ‘vida fática’ e que esta tem em si uma significatividade imanente” (FLÓREZ, 2003, p. 62).

A acentuação ao mundo próprio vista em “Confissões” não é uma casualidade, mas uma possibilidade de orientação advinda de um determinado paradigma histórico: o cristianismo. Através dele, “o mundo próprio como tal entra na vida e é vivido enquanto tal” (HEIDEGGER, 1993, p. 61). O cristianismo, assim, surge como um nexos totalmente novo de manifestação e de realização da vida, o qual antecede todo conhecimento objetivo, justificando porque a guinada em direção ao mundo próprio não é egoica e/ou subjetivista: nela não se pressupõe qualquer sentido objetivo do si mesmo. Essa guinada possibilita compreender a centralidade do “Livro X”: nele evidencia-se que o mundo próprio traz consigo não somente o mundo circundante e o compartilhado, mas o caráter de significância e de autossuficiência da vida em sua facticidade. Heidegger, lendo as “Confissões”, ocupa-se com o “Livro X” justamente porque “o que Agostinho relata tem internalizado um sentido: o da imanentização, que marca outro nexos não dual entre imanência e transcendência, sem negar esta; a transcendência é o segredo da imanência” (FLÓREZ, 2003, p. 65).

A demarcação da experiência fática da vida como premissa fundamental e, com ela, da comanifestação do aspecto formal de mundo também permitem compreender a história enquanto acontecimento, pois “a delimitação teórica e temporal, à qual Heidegger está de sobremaneira interessado em realçar, é ao nível da historicidade” (MARTINS, 2002, p. 385). Desse modo, o sentido de ser tornado manifesto na narrativa confessional deflagra tão somente o sentido histórico das “Confissões”: um acontecimento assumido propriamente por quem narra sua existência, confrontando-se com ela. Assim, originariamente, “Confissões” mostram o deslocamento do centro de gravidade do mundo circundante em direção ao mundo próprio: do “homem externo ao interno”. “As formas de configurar e de expressar tais experiências internas são agrupadas sob o título ‘autobiografia’” (HEIDEGGER, 1993, p. 57, grifo do autor), que, por isso, são fundamentalmente pré-objetivas. A respeito dessas formas, Heidegger afirma:

Contudo, elas não são nenhuma forma científica de expressão do mundo próprio. Seu sentido não pretende afirmar tal objetividade. Frequentemente e na maioria das vezes, elas tomam os meios de expressão da própria vida e de suas próprias experiências. Justamente por isso, elas são um campo vasto e propício a autoenganos. Elas surgem da própria circunstancialidade lábil [*labile Zuständlichkeit*] do si mesmo, que reproduz e expressa com plena vivacidade sua história no aspecto como ele mesmo diretamente a vê (HEIDEGGER, 1993, p. 57).

O sentido da autobiografia está justificado no peculiar caráter de “a vida fática ‘poder’ se centrar no mundo próprio de um modo especialmente acentuado” (HEIDEGGER, 1993, p. 57), de modo que ela dá expressão à relação estabelecida com as coisas, com os outros e consigo mesmo. A acentuação ao mundo próprio demarca a perspectiva da autossuficiência, reconhecendo, com isso, o aspecto sempre limitado e instável do sentido. O ponto decisivo da autobiografia, portanto, não é examinar o passado, mas confrontar-se com aquilo que se é no presente, donde a ênfase da leitura heideggeriana estar no “hoje” da confissão: narra-se o passado, assumindo-o no presente e antecipando o futuro⁴. Por isso, o caráter autobiográfico das “Confissões” não se realiza só como descrição dos fatos, mas, sobretudo, como uma reflexão meditativa sobre si mesmo. Nesse sentido, o que Heidegger extrai do “Livro X” nada mais é do que a experiência religiosa “marcada pelas tensões e inquietações intrínsecas à própria vida, identificada com a existência humana” (GONÇALVES, 2016, p. 282).

Ao narrar sua condição presente, Agostinho testemunha confessionalmente sobre a própria fé, já falando de um “amor” explícito a Deus, o que não implica certezas sobre “quem é Deus”. Por quê? Porque o reconhecimento de Deus resulta em um conhecer-se a si mesmo; conhecendo a si mesmo, descobre-se a fundamental condição de inquietude, que, no fundo, impede um conhecimento definitivo de quem é Deus. Este, por sua vez, é sempre o excedente perfeito, logo, incabível e indeterminável pela condição humana. Daí a questão: “que amo eu, quando vos amo?” (*Conf.*, X, 6). “Agostinho viu no ‘*inquietum cor nostrum*’ a grande e incessante inquietude da vida. Ele ganhou um aspecto inteiramente originário, não apenas algo teórico, senão que ele vivia nisso e o trouxe à expressão” (HEIDEGGER, 1993, p. 62). Isso permite ressignificar o percurso narrativo dos nove primeiros livros: não se trata mais de narrar uma biografia, pois “ele almeja, antes, desvelar as condições de possibilidade da ascensão e, ademais, de todo discurso sobre Deus e, com isso, de toda conversão” (BRACHTENDORF, 2012, p. 219). Se agora Agostinho afirma explicitamente que o encontro de Deus coincide com o da perfeita felicidade e antes, como narra nos nove primeiros livros, ele já estava à procura da felicidade, embora desordenadamente, então “era sempre Deus, enquanto naturalmente presente ao seu espírito, que estava no horizonte da sua procura de ser feliz” (COUTINHO, 2002, p. 649). Nesse sentido, a primeira parte das “Confissões” (Livros I ao IX) serve de preâmbulo para o posterior desenvolvimento de um *caminho* (*Fahrt*) autocompreensivo que

⁴ Deve-se aqui ter presente a importância da conferência “O conceito de tempo” (1924) para a compreensão da temporalidade em Heidegger: nela já se encontra o tempo como horizonte de compreensão de ser do ser-aí, que será apresentada em “Ser e tempo” (1927). O tempo é aí compreendido de maneira *ek-stática*: passado, presente e futuro não estão aí dispostos como uma linha sequencial, mas como *ek-stases*, de modo que “o ser-aí, à medida que existe, experimenta o tempo em sua existência” (KIRCHNER, 2017, p. 115). A compreensão de que ser acontece no horizonte do tempo se dá na experiência da finitude da existência: a partir dela, o ser-aí significa a própria existência num “agora”, sendo capaz de revitalizar o passado no presente, antecipando o futuro. “Esta antecipação não é senão o *porvir propriamente dito e único do ser-aí próprio*. Na antecipação, o ser-aí é o seu porvir, mas de tal maneira que, neste ser-porvir, ele regressa ao seu passado e ao seu presente. [...] O ser-porvir, que acabamos de caracterizar, sendo o ‘como’ próprio do ser-temporal, é a maneira de ser do ser-aí, na qual e a partir da qual ele se dá o seu tempo” (HEIDEGGER, 2003, p. 51, grifo do autor). Nesse sentido, a *como* (*Wie*) passa a ter a primazia frente ao *que* (*Was*) justamente porque o tempo é o sentido de ser do ser-aí. Por isso, o sentido de conteúdo da experiência fática da vida, na verdade, acontece a partir do *como*, de modo que “em toda e qualquer passagem do tempo, o ser-aí se temporaliza, seja de maneira própria ou imprópria” (KIRCHNER, 2017, p. 115). A dinâmica da temporalidade, portanto, diz respeito a um trânsito, que, sem dúvida, é o do próprio ser: “este trânsito [*Vorbei*] não é um ‘quê’ mas um ‘como’ e, justamente, o ‘como’ que é próprio do meu ser-aí. Este trânsito, que posso antecipar enquanto meu, não é um ‘quê’, mas o ‘como’ absoluto do meu ser-aí” (HEIDEGGER, 2003, p. 49).

procura a Deus constantemente, logo, que está em constante busca da *beata vita*. Isso aparece muito bem sintetizado na abertura do “Livro X”:

Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido. Ó virtude da minha alma, entrai nela, adaptai-a a Vós, para a terdes e possuídes sem mancha nem ruga. É esta a esperança com que falo, a esperança que me alegro quando gozo duma alegria sã. Os outros bens desta vida tanto menos se deveriam chorar quanto mais os choramos; e tanto mais se deveriam chorar quanto menos os choramos. 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. Para Vós, Senhor, a cujos olhos está patente o abismo da consciência humana, que haveria em mim oculto, ainda que Vo-lo não quisesse confessar? (*Conf.*, X, 1).

A procura de Agostinho, portanto, não é pela *beata vita* como um objeto, mas como um modo de realização da vida, de onde surge a particularidade da sua resposta: ela é o “modo adequado” de estabelecer a “relação” consigo, com os outros, com as coisas e com Deus, e, por isso, “não pode ser apropriada de outros. A realização da vida é sempre uma realização própria, tanto que a experiência individual é sempre ativamente envolvida nela” (MACHADO, 2006, p. 103). Desse modo, a concretização da *beata vita* pode ser assim apresentada: “a vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe outra apegam-se a uma alegria que não é a verdadeira” (*Conf.*, X, 22). E prossegue: “onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a própria Verdade” (*Conf.*, X, 24). Em outras palavras: a *beata vita* realiza-se *na* verdade, manifestando-a. Como? Por meio do ato confessional como uma profissão de fé, como um ato de louvor, que, por assim dizer, “realiza aquilo que diz, que *faz a verdade*” (ROSA, 2002, p. 722, grifo do autor). Assim, a profissão de fé agostiniana assume os moldes de sua própria história:

Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos. Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém me chamaste com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brillastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o suspirando por Vós. Eu vos saboreei, e agora tenho fome e sede de Vós. Vós me tocastes e ardi de desejo da vossa paz (*Conf.*, X, 27).

Como ato ontológico e de fé, a confissão põe em jogo aquilo que Agostinho foi, é e será justamente porque não há qualquer falsificação do si mesmo, de modo que ao mesmo tempo em que há crença, há conhecimento: “*crede ut intelligas*’ – vive vivamente seu si mesmo – e só sobre este fundamento experiencial, sua última e mais plena experiência do si mesmo, funda-se o conhecimento” (HEIDEGGER, 1993, p. 62). Nisso está justamente em causa a experiência fundamental de Agostinho consigo mesmo, que a alcança desde a fé. Por isso, suas confissões não dão conta de justificar a adesão à fé, já sendo, na verdade, expressão dela. Há aí, portanto, uma inseparabilidade entre o que seja experiência fundamental e o que seja experiência de fé, de modo que, assim, “o *crede* é interpretado mais além de toda fé religiosa e de todo conteúdo dogmático. De fato, não é o conteúdo o que define a fé, senão que esta consiste em uma atitude, em um particular modo de viver” (LARA, 2007, p. 39, grifo do autor). A fé aparece como uma possibilidade de realização da vida e, por isso, diz respeito a um modo histórico-realizador.

Considerações Finais

Conduzir-se através de um caminho confessional em direção à *beata vita* é uma forma de sintetizar todo o empenho de Agostinho em suas “Confissões”, cujo ápice, não há dúvida, é o “Livro X”. Fazer perceber que esse empenho faz ver a vida em sua facticidade, levando-a a cabo enquanto experiência de sentido: eis como podem ser resumidas as preleções “Agostinho e o neoplatonismo”, que realizam, de fato, uma fenomenologia da religião desde o sentido histórico-realizador da vida fática. Para compreender essa peculiar fenomenologia da religião, destacou-se aqui, em primeiro lugar, a perspectiva metodológica assumida por Heidegger, demarcando a experiência fática da vida como premissa fundamental e a indicação formal como modo de aceder ao “Livro X” enquanto fenômeno. O caráter indicativo formal é fundamental para romper com o sentido histórico-objetivo, permitindo o acesso à estrutura originária da experiência fática da vida, realizada, no âmbito das “Confissões”, como experiência de fé. Portanto, a fenomenologia da religião conduzida por Heidegger é especificamente uma fenomenologia da experiência religiosa, para a qual a vida fática é o âmbito originário por excelência.

No âmbito das “Confissões”, vê-se a experiência fática da vida através da confissão enquanto ato ontológico e de fé. Nesse sentido, o contributo trazido pelas “Confissões” à fenomenologia da religião de Heidegger é justamente ver a vida sem falseá-la, fazendo da fé um modo próprio de sua realização, o que é feito a partir da narração de um caminho, que culmina na relação consigo mesmo no presente. O caráter narrativo se desenvolve como uma autobiografia, que, além de permitir perceber a ênfase dada ao tempo presente, direciona a experiência da vida para o mundo próprio, que, por sua vez, nunca prescinde do mundo circundante e do compartilhado. Assim, a *beata vita*, para a qual não há um conteúdo objetivo definível, surge como uma decisão e não como uma resolução externa à própria vida, aproximando-se, na verdade, da condição de *cor inquietus* própria à facticidade. Desse modo, o voltar-se reflexivo e meditativo sobre si mesmo indica uma mudança fundamental no “como” (*Wie*) da relação consigo mesmo, mostrando que essa referência ao si mesmo não é exclusiva do relato autobiográfico, mas da vida fática, que já estando sempre lançada em um mundo, conhece a si mesma, mesmo que a partir de outra perspectiva.

Referências

- BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 48-219.
- COUTINHO, J. Fazendo memória, hoje, da “memória de Deus” segundo Agostinho. In: CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA. *Actas do Congresso Internacional: as Confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002. p. 647-656.
- FISCHER, N. Narrativa, reflexão, meditação: o problema do tempo na estrutura global das Confissões. In: CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA. *Actas do Congresso Internacional: as Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002. p. 255-266.
- FLÓREZ, R. *Ser y advenimiento: estancias en el pensamiento de Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003. p. 62-65.
- GONÇALVES, P. S. L. A religião nas tensões e inquietações da vida: análise fenomenológica da experiência religiosa de Santo Agostinho. *Pistis e Práxis: Teologia e Pastoral*, v. 8, n. 2, p. 279-305, 2016.
- HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005. p. 326.
- HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1993. p. 31-62.

- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994. p. 86.
- HEIDEGGER, M. Augustinus und der neuplatonismus (1921). In: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995a. p. 160-300.
- HEIDEGGER, M. Einleitung in die phänomenologie der religion (1920/1921). In: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995b. p. 1-159.
- HEIDEGGER, M. O conceito de experiência em Hegel. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 139-239.
- HEIDEGGER, M. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- KIRCHNER, R. A problemática do tempo na conferência heideggeriana "Der Begriff der Zeit". *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, v. 1, n. 1, p. 105-123, 2017.
- LARA, F. Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos*, n. 7, p. 28-46, 2007.
- LEÃO, E. C. As confissões: uma caminhada da libertação. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 17-24.
- MACHADO, J. A. T. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 103.
- MARTINS, M. B. A leitura heideggeriana do Livro X das Confissões de Agostinho. In: CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA. *Actas do Congresso Internacional: as Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002. p. 377-406.
- PEREIRA, A. A acto de confessar (breve meditação). In: CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA. *Actas do Congresso Internacional: as Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002. p. 723-728.
- ROSA, J. M. S. Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X. In: CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA. *Actas do Congresso Internacional: as Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002. p. 697-722.
- SÁNCHEZ, P. R. El proyecto incumplido de Heidegger: la explicación de la indicación formal en Introducción a la fenomenología de la religión (1920-1921). *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, v. 57, n. 217, p. 3-23, 2001.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 28 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SANTOS, B. S. Heidegger e Agostinho: o fenômeno da tentatio e a historicidade do si na apropriação fenomenológica do Livro X das Confissões. *Transformação*, v. 42, n. 4, p. 135-158, 2019.
- VEDDER, B. *Heidegger's Philosophy of religion: from God to the gods*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006. p. 45.
- VOLPI, F. Glossario. In: HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 2015. p. 542-592.

Como citar este artigo/How to cite this article

PROVINCIAITTO, L. G. Heidegger, leitor das "Confissões": a contribuição da autobiografia para sua fenomenologia da religião. *Reflexão*, 45, e204908, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4908>