



Revista Pistis & Praxis: Teologia e

Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Lopes Gonçalves, Paulo Sérgio

A religião nas tensões e inquietações da vida: Análise Fenomenológica da experiência
religiosa de Santo Agostinho

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 8, núm. 2, mayo-agosto, 2016, pp. 279-
305

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449755226008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



A religião nas tensões e inquietações da vida: Análise Fenomenológica da experiência religiosa de Santo Agostinho

*The Religion in the tensions and anxieties of life:
Phenomenological Analysis of the religious
experience of St. Augustine*

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCamp), Campinas, SP, Brasil

Resumo

Objetiva-se neste artigo, apresentar a análise fenomenológico-hermenêutica de Martin Heidegger sobre a religião em Santo Agostinho. Justifica-se este objetivo, o fato de que, tomando por fundamento a obra *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (1920-1921), especificamente a lição intitulada “*Augustinismus und Neuplatonismus*”, em

* PSLG: Pós-doutor em Filosofia, e-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br

que analisa o livro X das *Confissões* de Santo Agostinho, e a obra *Ontologie. Hermenutik der Faktizität* (1923), em que são apresentados os elementos fundamentais de uma ontologia ou fenomenologia-hermenêutica da facticidade, torna-se possível efetuar uma análise fenomenológico-hermenêutica da religião, inferindo uma concepção de religião como experiência religiosa. Assim sendo, identificando filosofia com fenomenologia, é definido o conceito de mundo de modo tripartido – mundo de si, mundo dos outros e mundo ambiente –, é explicitada a concepção de história e efetiva-se a análise fenomenológico-hermenêutica da religião com centralidade na *faktische Lebenserfahrung*. Deste modo, realça-se a relevância da memória para se alcançar a *beata vita*, as tentações da carne, dos olhos e da soberba, e a importância da categoria *curare* nas experiências de decadência e de acesso que o homem realiza em sua vida. Serão acrescentados ainda a esta análise, elementos inferidos da leitura da obra *A verdadeira Religião* (391) do pensador de Hipona, na qual desenvolve também as tentações supra mencionadas, de modo diverso ao livro X das *Confissões*, mas passível de aplicação da fenomenologia hermenêutica, possibilitando ampliação de análise. Conclui-se que a fenomenologia hermenêutica centra-se na existência compreendida como vida fática para compreender e interpretar a religião como experiência religiosa.

Palavras-chave: Fenomenologia hermenêutica. *Faktische Lebenserfahrung*. Curare. Experiência religiosa.

Abstract

*This article aims to present the phenomenological-hermeneutic analysis of Martin Heidegger on religion in St. Augustine. It is appropriate to this objective, the fact that, on the grounds the work *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (1920-1921), specifically the lesson entitled "Augustinismus und Neuplatonismus", in which analyzes the book the *Confessions* of St. Augustine, and the work *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), in which are explained the key elements of an ontology or phenomenology-hermeneutics of facticity, it becomes possible to make a phenomenological analysis-hermeneutics of religion, inferring a conception of religion as a religious experience. Therefore, identifying philosophy with Phenomenology, it is defined the concept of tripartite mode world – world of self, world and world environment – is made explicit the conception of history and effectively phenomenological analysis-hermeneutics*

of religion with centrality in faktische Lebenserfahrung. In this way, the relevance of the memory to achieve the beata vita, the temptations of the flesh, the eyes and the pride, and the importance of category curare in experiments of decay and that the man in your life. To this analysis, will be added elements still inferred from reading of the work De Vera Religione (390) the thinker of Hippo, which also develops the temptations above, otherwise the book X of Confessiones, but subject to application of the hermeneutic Phenomenology, enabling expansion of analysis. In conclusion: the hermeneutical phenomenology focuses on existence understood as factual life to understand and interpret religion as religious experience.

Keywords: Phenomenology. Hermeneutics. *Faktische Lebens erfahrung. Curare, Religious experience.*

Introdução

A definição de religião tem sido complexa e difícil no âmbito das Ciências da Religião, por se constatar várias possibilidades conceituais, tanto institucionais quanto não institucionais, e também por haver um debate epistemológico acerca da identidade dessa área acadêmica (PYE, 2011). A despeito dessa situação epistemológica, a religião tem sido estudada no âmbito da fenomenologia com o auxílio de Mircea Eliade que assumiu uma perspectiva histórica das religiões, Edmund Husserl e Edith Stein que possibilitam a análise da arqueologia e a mística das religiões (ALES BELLO, 2014) e também com o auxílio de Heidegger para uma decifração da religiosidade bíblica (HENRY, 2002).

A análise fenomenológica da religião pode ser feita tanto no “campo prático”, em que o pesquisador pode ter presença física junto ao grupo social e cultural que constitui o “campo”, quanto no “campo teórico”, no qual é possível analisar obras escritas acerca da experiência religiosa. Este conceito último é de fundamental importância para a fenomenologia em função de que seu ponto de partida analítico é aquilo que é vivido pelo sujeito humano. Neste sentido, Martin Heidegger (1889-1976) assumiu a esteira da fenomenologia e a aplicou na análise da religião, elaborando uma

fenomenologia da religião que se defrontou com a experiência religiosa de Santo Agostinho, inferida do livro X das *Confessiones*. Deste livro se extraiu uma experiência religiosa, marcada pelas tensões e inquietações intrínsecas à própria vida, identificada com existência humana. Para efetivar sua análise fenomenológica, Heidegger se utilizou da perspectiva hermenêutica, ultrapassando a hermenêutica textual de Friedrich Schleiermacher e a hermenêutica histórica de Dilthey para formular propriamente um horizonte ontológico, identificado com a fenomenologia. Disso resultou uma fenomenologia hermenêutica que assumiu a categoria *faktische Lebenserfahrung* como elemento central para compreender a própria experiência religiosa do pensador de Hipona.

A despeito da profundidade e da precisão fenomenológico-hermenêutica na análise, intui-se que a aplicação da *faktische Lebenserfahrung* na análise da religião em Santo Agostinho, pode ser remetida ao texto *De Vera Religione*, escrito em 390 e também aos textos produzidos durante o retiro de Cassicíaco. Na obra *De Vera Religione*, toda a apologética do Cristianismo relaciona-se à experiência de vida fática, marcada pelas tensões e pelas inquietações da vida, em que o *curare* heideggeriano torna-se fundamental para o homem, tenha uma *baeta vita*, encontrando com o Deus único e verdadeiro, predicado e testemunhado pela verdadeira religião.

Diante do exposto, objetiva-se neste artigo aplicar a análise fenomenológico-hermenêutica heideggeriana sobre a experiência religiosa de Santo Agostinho. Para atingir este objetivo, apresentar-se-á a relevância e pertinência dessa análise e sua respectiva aplicação à religião concebida no pensador de Hipona. Em seguida, expor-se-á os pontos fundamentais da análise do livro X das *Confessiones*, elaborada por Heidegger e já detalhada em trabalho anterior (GONÇALVES, 2011). Operacionalizar-se-á também um movimento de retroação hermenêutica, aplicada à obra *De Vera Religione*, em que se poderá visualizar também a *faktische Lebenserfahrung*, à medida que se apresenta a experiência do encontro do homem com Deus, efetivada a partir da vida, compreendida mundanamente em todas suas tensões e inquietações.

A análise fenomenológico-hermenêutico no encontro entre dois pensadores

Martin Heidegger nasceu em uma família cristã, estudou filosofia e teologia com jesuítas, cursou doutorado, tornou-se livre docente, vivenciou a influência neotomista da época oriunda do magistério eclesiástico católico, elaborou um trabalho filosófico sobre Duns Scotto, apropriou-se da filosofia da existência de Søren Kierkegaard, da fenomenologia de Edmund Husserl, da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher e de Wilhelm Dilthey (cf. MAC DOWEL, 1993). Ministrou seu curso sobre Fenomenologia da Vida Religiosa (cf. HEIDEGGER, 1995) em 1920-21, em que conceitua a fenomenologia da religião, analisa algumas cartas de São Paulo, o livro X das *Confessiones* de Santo Agostinho e a mística medieval. Nesta obra, concentrou-se na categoria *faktische Lebenserfahrung*, aprofundando-a em outras duas obras: uma sobre a análise fenomenológica de Aristóteles (cf. HEIDEGGER, 1985) e outra sobre ontologia hermenêutica da facticidade (cf. HEIDEGGER, 1982). Tem-se então, uma trilogia que se tornou fundamental para a elaboração de uma fenomenologia hermenêutica mediante a qual se torna possível uma análise da religião (cf. GONÇALVES, 2012a).

A fenomenologia hermenêutica é conceituada como acesso de compreensão e interpretação da existência humana, concebida como *faktische Lebenserfahrung*. Para assumir este conceito, o filósofo alemão desenvolveu a concepção de mundo como conjunto de significações acerca do que o homem experimenta em sua vida. Este conjunto é tripartido em mundo de si — *Selbstwelt* —, mundo dos outros — *Mitwelt* — e mundo circundante — *Umwelt*. Esses mundos são denominados de mundos genuínos da vida (*genuine Lebenswelt*) pelos quais se desenvolve a centralidade da *faktische Lebenserfahrung* na fenomenologia hermenêutica, explicando o significado de experiência oriundo do caráter histórico de mundo. Por meio deste alcança-se a vida efetiva, experimentada em seus diversos contextos de vida, em situações hermenêuticas próprias e determinadas. Tem-se então, o “como” a vida tornou-se mundanamente efetiva. Nesta análise ordena-se o que se experimentou, elabora-se um *verbum internum* que possibilita compreender e interpretar o sentido do que se experimentou como mundo de vida vivida facticamente.

A análise fenomenológico-hermenêutica da religião efetuada por Heidegger concentra-se na religião enquanto experiência religiosa oriunda da experiência de vida fática. Deste modo, tem-se precisamente a distinção entre fenomenologia da religião e teodiceia, trazendo à tona a diferença entre a análise da religião e a análise da questão de Deus (cf. HOCK, 2010). Além disso, é efetuada a distinção entre fenomenologia da religião, psicologia da religião e história das religiões, acentuando a identidade filosófica da análise fenomenológica, principalmente por realizá-lo mediante a vertente hermenêutica, assumida pelo filósofo alemão.

A escolha que Heidegger faz de Santo Agostinho para analisar a religião à luz de sua fenomenologia hermenêutica não é aleatória. Santo Agostinho é um dos maiores pensadores cristãos em toda tradição ocidental cristã (cf. TROELTSCH, 1915), cuja importância se situa na teologia, especificamente na história dos dogmas (cf. HARNACK, 1910), na filosofia, nas ciências do espírito (cf. DILTHEY, 1970) e em outras áreas do saber, tais como a psicologia, o direito e política. Sua obra é vasta e muitos são os trabalhos a respeito de sua vida e obra ou de algum de seus temas (cf. GILSON, 1943). A própria vida de Agostinho indica sua inquietação, sua busca por algo que deu sentido à sua própria existência, que o converteu ao Cristianismo, sem desprezar todos os seus nexos vivenciais — e esse é o caso da influência neoplatônica em sua teologia — a fim de compreender e aprofundar a fé cristã. Com isso, esse pensador cristão desenvolveu diversos tratados teológicos que possuem na filosofia, uma companheira ou um momento interno de sua própria produção teológica (cf. LETTIERI, 1995).

Ao utilizar-se da filosofia, sem negar o seu passado junto aos maniqueus, Agostinho apropriou-se do platonismo e do neoplatonismo para produzir sua teologia, elaborou sua experiência mística e os diversos tratados, dentre os quais se destacam a Trindade, a Graça e a Antropologia. Sua metodologia caracterizou-se como caminho de via interior, apreendendo-se da filosofia como *ars bene vivendi*, para alcançar a sabedoria, a verdadeira felicidade, a virtude e a verdade. Assim sendo, Agostinho visou a *beata vita*, compreendendo-a como encontro com Deus ou ter Deus, mas em nenhum momento imaginou ou demonstrou algo similar, que esse encontro fosse desvinculado da história que constitui a existência humana (cf. LETTIERI, 1988). Por isso, a busca de Deus se caracteriza por compreender a história humana, o amor em sua condição de caridade que emerge do interior

do homem, mediante a graça de Deus, e que desperta como desejo de Deus, com a possibilidade de entrar em tensão com outros desejos (cf. ARENDT, 1997). Mas Deus será constantemente buscado por Agostinho, exigindo uma permanente atenção para o significado da *beata vita* e, por conseguinte, à verdadeira religião, à espiritualidade, ao conhecimento mediante a articulação entre fé e razão, e à abertura do homem à graça de Deus, que é amor, para que, ao recebê-la, o homem passe também a amar a Deus (cf. PASTOR, 2000).

Nas *Confessiones* (AGOSTINHO, 2000), o pensador de Hipona assume um estilo de confissão que é sinônimo de relato acerca da sua própria vida, efetuado de modo analítico e fundado na sua própria existência. Com toda evidência, encontra-se na obra conotações de responsabilidade moral do homem pelo erro e pelo pecado e, por conseguinte, que impulsionam o homem a olhar para um princípio gerador da verdadeira moral: Deus. Com isso, Agostinho concentra-se na busca de Deus no interior de sua vida e, por isso, ainda que sua obra possa parecer uma autobiografia, seu intento é apresentar sua relação com Deus e sua efetiva experiência do amor (cf. FISCHER, 2002; CERQUEIRA GONÇALVES, 2002).

Esta obra é constituída de treze livros, sendo que os nove primeiros se referem ao passado de sua vida, os três últimos apontam para uma teologia da criação e o décimo corresponde à sua vida presente. Com isso, de acordo com Heidegger, Agostinho se encontra em estado meditativo acerca do presente de sua vida e, em profundo diálogo com Deus mediante o diálogo consigo mesmo, aprofundando o seu “eu” interior, atendo-se à sua intimidade mais íntima, remetendo-se à memória, ao conceito de *beata vita*, às tentações e às moléstias, tendo como perspectiva fundamental o cuidado com a vida (cf. GONÇALVES, 2012b).

Esta análise fenomenológico-hermenêutica de Heidegger propicia não apenas compreender a experiência religiosa de Agostinho no livro X das *Confessiones*, mas também efetivar um movimento de retroação hermenêutica, pelo qual também é possível visualizar a *faktische Lebenserfahrung* na obra *De Vera Religione* (AGUSTÍN, 1948)¹, elaborada em 390, com conotação apologética do Cristianismo em sua relação com as religiões pagãs. No entanto, a busca da *beata vita* já era o objetivo fundamental de Agostinho desde a época do retiro de Cassicíaco, realizado em 386 na chácara de seu amigo Verecundo,

¹ Aqui e nas demais vezes em que remetemos à Edição BAC das Obras de Agustín, a tradução é nossa.

quando edificou quatro obras, essencialmente entrelaçadas, a saber: *De Academici*, *De Ordini*, *Solilloquia e Beata Vita*. Nesta última, Agostinho realiza três dias de diálogo com sua mãe, seu filho Adeodato, seu irmão Navígio, seu amigo Alípio e seus discípulos Licêncio e Trigésio, objetivando refletir sobre o significado da felicidade. Para encontrá-la, o pensador de Hipona já se confrontava consigo mesmo, ainda que com menos tensões do que nas *Confessiones*, e se apoiava na fé cristã para conceber e encontrar a felicidade: Deus.

Diante do exposto, a análise da experiência religiosa em Santo Agostinho, à luz da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, encontra na busca do sentido da existência humana, percebida na *faktische Lebenserfahrung*, o ponto fundamental em que esses dois pensadores — de épocas distantes e distintas, de perspectivas diversas e próprias — se encontram para a reflexão sobre o que é crucial na vida humana: a *beata vita*. E não poderia ser outro o canal que possibilita buscar e encontrar essa vida: a religião, concebida como experiência religiosa realizada na experiência de vida fática.

Experiência religiosa na tensão entre Deus e o homem: a análise heideggeriana do livro X das *Confessiones* de Agostinho

A análise heideggeriana concentra-se em estruturar o livro X das *Confessiones* em: introdução (capítulos de I a VII); a memória (capítulos de VIII a XIX); a *beata vita* (capítulos de XX a XXIII); o “como” do perguntar e do ouvir (capítulos XXIV a XXVII); o *curare* como traço fundamental da vida fática (capítulos XXVIII a XXIX); a primeira forma de tentação: concupiscência da carne (capítulos XXX a XXXIV); a segunda forma de tentação: concupiscência dos olhos (capítulo XXXV); a terceira forma de tentação: a soberba (capítulos XXXVI a XXXVIII); a auto-complacência diante do si mesmo (capítulo XXXIX) e a moléstia como facticidade da vida (conclusão). Essa análise está sintetizada no âmbito da memória, da *beata vita*, das tentações, e da moléstia concebida na perspectiva do *curare* (GONÇALVES, 2011, p. 69-92).

A memória é um tema bastante desenvolvido por Agostinho e fundamental na sua compreensão de Deus e do homem, além de ter servido à fundamentação filosófica de investigações sobre o amor e a história. Trata-se de um elemento que constitui o homem se referindo ao tempo,

não apenas como passado, mas também como presente e futuro. Pela memória, o homem se coloca diante de sua própria vida ao recordar o seu passado e recordando-o, remete-o ao seu presente, e ao prospectar o seu futuro, antecipa-o à medida que se lembra em fazê-lo. Ao se colocar diante de sua própria vida, o homem experimenta seus afetos, denominados como *perturbationes animi*, desenvolvidos como *cupiditas*, *laetitia*, *metum* e *tristitia*, em função de que a memória é vida e, por isso, corresponde essencialmente ao modo de existência humana. Pela memória, o homem desenvolve os sentimentos da alma, atém-se à imagem que se manifesta à primeira vista e sua respectiva representação, e até mesmo aos eventos esquecidos, os quais são lembrados em função da atividade da memória (cf. AGOSTINHO, 1981, p. 250-260). A importância da memória é crucial ao homem, porque ela o remete ao seu “eu”, à sua interioridade e, por conseguinte, aquilo que é o buscado pelo próprio homem: Deus. Dessa forma, afirma-se que a memória é a vida do homem e é nela que se encontra o que o homem mais deseja: Deus (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 182-192).

Pela memória, o homem concebe a *beata vita*, elemento fundamental para encontrar o buscado. A *beata vita* não é um estado específico que o homem alcança, em um determinado momento e espaço, nem mesmo uma situação que se encerra em um estado que, conceitualmente é a verdade acabada. A *beata vita* é o que o homem busca à medida que busca Deus. Essa busca é ativada mediante a articulação da memória com a consciência do homem, que o remete ao seu si mesmo (cf. AGOSTINHO, 1981, p. 260-268). Com isso, o homem despertado pelo desejo da *beata vita*, se defronta com a sua vida fática, se debruça nela para encontrar a verdadeira vida, vivida na alegria e no gozo. Ao debruçar-se na própria vida, visando encontrar a *beata vita*, o homem se interroga a si mesmo e, com o auxílio da memória ativada pela alma, recorre aos seus afetos e, conhecendo os seus sentimentos, busca conhecer o seu “eu” para encontrar a Deus. Desse modo, a busca de Deus, enquanto busca da *beata vita* não acontece sem a experiência de decadência em concomitância com a experiência do acesso. Isso significa que o homem mergulha em sua vida para buscar a Deus, cujo acesso é o processo de emergência e elevação à posseção de Deus. Por isso, a formação do “eu”, necessária para buscar e encontrar a *beata vita*, exige que a vida fática tenha como traço fundamental

o *curare*, o ato de tomar *cura* ou cuidar da própria vida em que o homem mergulha. E ao realizar esse mergulho, o homem fará a experiência da dispersão, pela qual o homem não poderá sentir o amor de Deus e tampouco vivenciar a felicidade. Na dispersão, o homem vivencia o *timor* e o *desiderium*, a *prosperitas* e a *adversitas*, atingindo o ápice da própria existência, ao visualizar a necessidade de se encontrar como seu próprio “eu” para alcançar a *beata vita* (HEIDEGGER, 1995, p. 192-210).

Ao encontrar-se consigo mesmo para buscar a *beata vita*, o homem tem a possibilidade de experimentar a presença de Deus e superar a dispersão mediante a continência que lhe possibilita inserir-se na realidade humana marcada pelas tentações da carne, dos olhos e da soberba (cf. AGOSTINHO, 1981, p. 268-270), denotativas da concupiscência, compreendida como desejo humano contínuo de uma concentração mundana, objetivamente imbuída de poder sedutor e atrativo. Esse poder mundano, colocado em perspectiva confessional, é confrontado com o próprio comportamento humano frente a ele. Novamente, a questão do “eu” humano é fundamental para a busca da *beata vita*, pois o homem se defronta consigo mesmo, pergunta sobre sua própria identidade, exercitando, dessa maneira, o seu próprio dinamismo existencial em seu quotidiano (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 210-214). Aqui, reside o fio condutor da análise fenomenológico-hermenêutico, isento de moralismo e de prescrições legais previamente estabelecidas: a vida fática (PÖGGELE, p. 29-48).

A “tentação” ou “concupiscência da carne” (AGOSTINHO, 1981, p. 270-275) corresponde ao desejo e ao desenvolvimento da atração pelos aromas — *illecebra odorum*, pelos prazeres dos ouvidos — *voluptas aurium*, e dos olhos — *voluptas oculorum*, e por outros estímulos exteriores — *operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum* (Idem, ib.). Esses desejos articulam delícias e calamidades, volúpia por ultrapassar fronteiras e necessidade em limitá-las, o perigo em errar ao atender o desejo e gozo por realizá-lo. Disso resulta uma interrogação fundamental: pode o homem buscar a Deus realizando os desejos da carne? Ao intentar-se em responder a essa interrogação, o homem se defronta com o desafio de viver autenticamente sua existência, vivendo essa experiência de modo histórico-existencial e, por conseguinte, tomando as decisões necessárias no bojo da própria vida. É aqui que se encontra o nexo existencial da experiência

religiosa: ao defrontar-se com os desejos da carne, o homem é interpelado à decisão, adentrando-se em situações de risco e de insegurança, e também em situações de segurança e em experiências de apropriação dos resultados acessíveis aos afetos do espírito. O homem entra no horizonte da decisão dentro de uma totalidade vital, cuja disposição é relacionada à experiência fática da própria vida, podendo experimentar a miséria e a luz verdadeira (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 214-222).

A “tentação” ou “concupiscência dos olhos” (AGOSTINHO, 1981, p. 275-280) possibilita que o homem desenvolva a curiosidade frívola do saber, em função de que o seu despertar ao conhecimento é marcado por um apetite *de experiendi* que desemboca na ânsia pelo conhecimento do desconhecido, daquilo que continua coberto. Por essa curiosidade o homem pode decair na magia, na mística e na teosofia, mas também pode encontrar a luz verdadeira à medida que o próprio Deus suporta que o homem, ao desenvolver essa curiosidade, decida por ver a luz que clarifica a sua própria realidade (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 222-227).

Ao analisar a “tentação ou concupiscência da soberba” (AGOSTINHO, 1981, p. 280-285), Heidegger incide no estado de espírito do homem, da vigência de sua experiência fática e mundana. O homem desenvolve a soberba à medida que aspira ser simultaneamente temido e amado, de buscar louvor próprio que o coloca em patamar que o enche de prazer. No entanto, o homem aspira também a *beata vita* e esta, por sua vez, é *donum, gratia, iustitia Dei*, propiciando-lhe tomar consciência de que o louvor a Deus é maior que a vangloria própria, embora a tensão entre ser louvado de modo mais intenso que louvar a Deus, esteja presente na vida humana. Isso acontece porque o homem busca a Deus, estando imerso no mundo, compartilhando dele e, por conseguinte, entregando-se aos nexos de sua própria existência (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 227-234).

Ao defrontar-se com as tentações, o homem se coloca diante de “sua auto-complacência” (AGOSTINHO, 1981, p. 285-290), porque ele pode tomar por boas as coisas não boas, está aberto à possibilidade de alcançar a Deus, possui o mérito naquilo que realiza e está aberto à decadência que é a sua inserção e seu compartilhamento no mundo. Com isso, o homem se apresenta no âmbito ôntico de sua existência, conforme sua história existencial, se tornando capaz de mergulhar no mundo

compartilhado procurando o buscado, vivenciando em sua existência, o acesso como *bonum* e a decadência como possibilidade de experimentar as tentações (HEIDEGGER, 1995, p. 235-241).

Diante das tentações, Heidegger aponta a moléstia como facticidade da vida, realizada na decadência e no acesso da existência. Por isso, o homem se descobre ao viver a vida, compreendendo-a como um conjunto de possibilidades das *tentationes*. Isso significa que à medida que o homem experimenta a moléstia identificada com a facticidade de vida, em função da determinação de seu sentido, pelo modo genuíno de vida, aciona o *curare* como atenção, ocupação, preocupação com vida fática. Seu desdobramento se efetiva na importância da existência vital concebida em seu todo e em seu dinamismo de decadência e acesso, na necessidade do homem viver a vida tomando suas decisões e caminhando para abrir novos caminhos de existência. Ao cuidar da vida em sua facticidade, o homem efetua a experiência religiosa, encontrando-se com o que ele busca: Deus. Assim sendo, Deus não é para o homem um ente absoluto e supremo, e inacessível, mas é o outro encontrado à medida que esse mesmo homem mergulha na existência de sua vida, decaindo e ascendendo, assumindo a sua história, tornando-a existencialmente real e efetiva, confrontando-se com as tentações e decidindo constantemente pela busca da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995, p. 241-246).

A retroação hermenêutica da *faktische Lebenserfahrung*: A verdadeira religião

A verdadeira religião e a filosofia

A análise fenomenológico-hermenêutica de Heidegger no livro X das *Confissões* possibilita constatar a preocupação com a *beata vita* em sua obra *A verdadeira Religião* (AGUSTÍN, 1948) de 390, cuja situação hermenêutica é a do âmbito de um pensador recém convertido ao Cristianismo, com a convicção de articular fé e razão, ainda que com a visível influência platônica e neoplatônica (cf. MATTHEWS, 2007, p. 18-27). Verifica-se a relevância da experiência de vida fática, presente no âmbito da própria existência de

Agostinho que, dirigindo-se ao seu amigo Romaniano, objetiva apontar o caminho da felicidade ou o modo como se busca a *beata vita*.

Agostinho estrutura esta obra em cinquenta e cinco capítulos, divididos em prólogo, seis partes e uma conclusão, cujo objetivo fundamental apresentado em seu prólogo, é defender a religião cristã como verdadeira religião diante do contexto de multiplicidade de religiões pagãs e de possibilidades de culto (cf. AGUSTÍN, 1948, 68-83). Em sua estrutura, explicita-se a essência do Cristianismo, a doutrina do mal e sua restauração, a bondade da criação, a salvação do homem mediante a fé e a razão, e a tríplice restauração do homem por meio da reflexão, da caridade e da busca da verdade.

Embora o tema da obra aponte para a preponderância da fé e, por conseguinte, por uma *eminência teológica* em todo o trabalho, ressalta-se a função da filosofia na própria compreensão da revelação divina e na experiência religiosa intrínseca à própria experiência de vida fática. Aliás, a função da filosofia já havia sido realçada na obra *De Academicis* (AGOSTINHO, 2008), escrita em 387 no contexto de diálogo (em uma casa de campo pertencente a Agostinho), com Alípio e os jovens Trigécio e Lucêncio. Nessa obra, o pensador de Hipona já levantava um conjunto de perguntas sobre o assunto: O que é a felicidade? Como alcançá-la? Que identificação há entre felicidade e verdade? Seria a felicidade uma circunstância pontual de perfeição ou a própria busca da verdade? Se a verdade se identifica com a sabedoria, então ao buscar a verdade, o sábio já possui a sabedoria? As respostas a essas perguntas possuem conotação filosófica e explicitam a função da *vera philosophia* na própria busca da verdade e na concepção da verdade como aquela que vem ao encontro do homem. Neste sentido, a *vera philosophia* guia o homem em sua vida, possibilitando o encontro com a verdade revelada de Deus, que é o próprio Cristo, o *Verbum* de Deus, cuja majestade e superioridade se efetiva em função de sua semelhança com o *Uno*. Adquire importância a doutrina do *Uno*, tomada do neoplatonismo, para afirmar as Pessoas trinitárias: O Pai, o Filho — O *Verbum* — e o Espírito, especialmente para identificar a verdade com o *Verbum* de Deus. Assim, se exprime Agostinho:

Esse princípio Uno é por quem existe tudo o que de algum modo existe. É por ele que aprovamos tudo o que explicitamente esforça-se por se assemelhar a ele. E naturalmente, desaprovamos tudo o que tende a se afastar dessa

unidade, e tornar-se dessemelhante. Daí se comprehende que exista alguém de tal modo semelhante àquele princípio uno – de quem recebe a unidade tudo o que de certo modo é uno – e que realize perfeitamente a tendência de lhe ser semelhante. Esse alguém é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus (AGUSTÍN, 1948, p. 151).

Somente a Verdade que é o *Verbum* consegue imitar o *Uno*, a perfeita semelhança, o mediador da criação, o que não é dessemelhante ao *Uno*. Logo, o homem não imita o *Uno*, mas pode compreender Verdade do *Uno* mediante a filosofia que é a instância que possibilita ao homem compreender sua estrutura antropológica e o Cristianismo como verdadeira religião, distinguindo-o das religiões pagãs e concebendo-o como via da busca e do encontro com *beata vita*, identificada como único Deus, “princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo o universo” (AGUSTÍN, 1948, p. 68).

Ao seguir a verdadeira religião, o homem possui a mente purificada para captar a verdade, concebe a filosofia em profunda consonância com a religião, acentuando a explícita relação entre fé e razão. Disso decorre que o Cristianismo enquanto verdadeira religião e imbuído das verdades acerca da encarnação, da paixão, da morte e da ressurreição do Senhor, da Virgem Maria, da ressurreição dos mortos, do juízo final e da ressurreição da carne, traz à tona a revelação de um Deus único e trinitário, criador do homem. É este Deus que deve ser adorado, ser servido pela razão, que iluminada pela fé, possibilita ao homem a compreensão de que a religião perfeita irradia a inefável misericórdia de Deus e o discernimento racional do homem para segui-la (AGUSTÍN, 1948, p. 85-93).

A verdadeira religião acima descrita encontra seu reforço na obra *Beata Vita*, em que é apresentada como o fundamento da cidade celeste ou de Deus — conforme se afirmará na obra *De Civitas Dei* —, o caminho em que o homem possui Deus, livrando-o do mal e da superstição. Por isso, a atenção do homem ao Cristianismo como verdadeira religião se efetiva à medida que assume a via interior para buscar a *beata vita*, realizar o *ascensus ad Deum*, integrar fé e razão, passar da soberba para a humildade e do *amor sui* para o *amor Dei*. Disso resulta que o homem receba a iluminação daquele que é *fons veritatis e sol secretus*. Neste sentido, a vida feliz consiste em conhecer piedosa

e perfeitamente o Pai que é quem guia o homem até à Verdade, o Filho que é Verdade de que goza o homem, e o Espírito Santo que é *vínculo* que une o homem à Suma Medida (AGOSTINHO, 2010, p. 153-157).

O mal e a salvação no homem

Ao afirmar o único Deus adorado pela verdadeira religião, Agostinho não ignora o mal experimentado pelo homem e tampouco o atribui a Deus, concebido como o *Principium* por excelência. Refuta também a tese dualista do maniqueísmo de que existem dois princípios regentes que estão em confronto um com o outro. No entanto, não é Deus a origem do mal, pois como forma criada é Criador e *principium* de todo equilíbrio cósmico. Ele é o *Uno* imutável que garante a bondade da criação, a beleza e a defectibilidade de todas as criaturas, benignas por excelência. Ora, para a compreensão da origem do mal deve se considerar a passagem do eterno bem para o bem temporal, do bem espiritual para o bem carnal, do bem inteligível para o bem sensível, do sumo bem para o bem ínfimo. Na ocorrência de tal passagem, o homem exercita a sua vontade e o seu livre arbítrio, porque a alma que o constitui é racional, intelectiva e imbuída de *affectionis* e, por conseguinte, possui vontade própria (AGUSTÍN, 1948, p. 95-100).

Neste sentido, o mal não é entidade ontológica, mas é a ação feita mal, a corrupção, o bem alterado e privado de ser realizado. Nisso se situa a cupiscência que possibilita a sedução da alma pelos desejos efêmeros e pela beleza fugaz do corpo que leva o homem a pecar, cuja consequência fundamental é o afastamento de Deus por parte do homem. Ao considerar que o mal se origina da ação humana, Agostinho o vê sob sua reversão: o tornar-se bem para que se tenha acesso à *beata vita*. Esta reversão é possível, porque a alma que é racional possui vontade, oriunda da graça de Deus pela mediação de Cristo, é ontologicamente boa e benigna. Além disso, o caráter racional da alma propicia ao homem a compreensão do exemplo de Cristo e a abertura à graça divina, para que se reerga, tendo boa vontade, convertendo as tribulações da vida em instrumento de fortaleza, transformando a abundância dos bens materiais em robustecimento de sua “temperança”, e as tentações em “prudência” de efetivo vigilante (AGUSTÍN, 1948, p. 101-109).

Ao visualizar o mal, sua origem no homem e a possibilidade de sua reversão, Agostinho situa a salvação na fé e na razão, pois ambas se convergem na própria história vital do homem, na experiência sensitiva e corpórea e na própria experiência racional da alma. Esta posição se sustenta na tese de que o homem recebe de Deus auxílio para honrar a benignidade da natureza humana. A fé possibilita ao homem compreender a pedagogia divina de revelação, cuja autoridade prepara o homem para a reflexão e propicia que a razão o conduza à compreensão e ao conhecimento do Deus único. Por isso, a fé ilumina e acompanha a razão no processo do conhecimento que o homem faz de Deus (AGUSTÍN, 1948, p.116-121).

No âmbito da fé, a salvação está estampada sobre os critérios da história e da profecia, pelos quais se tem acesso aos sinais visíveis da revelação de Deus. Esses sinais se efetivam historicamente, respeitando as diversas idades do homem: a experiência unicamente do *humanum*, a iniciação à tendência ao divino, a conjugação do corpo com sua alma em suas ações. Desta forma, o homem enfrenta os turbilhões da vida, experimenta a sapiência e alcança o ápice da maturidade, para desembocar na eternidade da vida, tornando-se novo e justificado. Evocando um dualismo cristianizado, Agostinho afirma que em suas diversas idades, o homem convive com suas duas dimensões: a do homem velho e do homem novo, do homem exterior e do homem interior. Os ímpios constituem a humanidade velha e exterior, e os justos constituem a nova humanidade, o povo santo de Deus. Para que houvesse os justos, Deus estabeleceu pedagogicamente suas normas, estabelecendo seus auxiliares — patriarcas e profetas — para revelar o seu mistério e o da humanidade, cuja extensão se efetiva na Igreja católica que, por sua vez auxilia a Deus na efetividade de sua lei fundamental (cf. AGUSTÍN, 1948, p. 123-132).

No âmbito da razão, a salvação se situa na capacidade do homem contemplar a natureza, assumir sua responsabilidade na criação e desenvolver a humildade para acolher a superioridade de Deus. Somente o homem simples e humilde é capaz de contemplar a natureza, sem ostentar *status* de criador. Ao contemplar racionalmente a beleza da natureza, o homem se situa na lei natural, no movimento dinâmico dos corpos, compreendendo a elevação gradual às realidades imperecíveis e permanentes. Além disso, se dá conta de sua superioridade em

relação às outras criaturas, por obter a razão. Deste modo, o homem constituído por corpo e alma — e este é o homem integral — pode julgar as diversas situações de vida e perceber a Verdade no julgamento do espírito, cuja intelecção está na harmonia que assegura integridade e beleza às obras criadas. No entanto, os juízos humanos não estão acima da lei imutável que provém o Uno eterno: Deus de quem emana a Verdade, que é o Verbo eterno, que possui o ser do *Principium* (AGUSTÍN, 1948, p. 135-150).

Quando o homem se ordena racionalmente pela Verdade — o Verbo eterno — se torna o “homem espiritual” (AGUSTÍN, 1948, p. 128) que, por sua vez, julga tudo porque está com Deus e comprehende com pureza, ama com caridade e identifica-se com a lei imutável. Este homem está imerso no mundo corpóreo, experimenta as diversas sensações, podendo, inclusive, experimentar a inversão dos valores das imagens mundanas e as ilusões da alma. No entanto, sua virtude está em abrir-se à luz verdadeira que possibilita discernir os enganos e as ilusões da realidade verdadeira que vem de Deus. Por isso, torna-se fundamental que a alma do “homem espiritual”, repouse os seus pensamentos, amando somente a Deus, objetivando assemelhar-se ao Verbo eterno, a Verdade, a “forma das coisas verdadeiras” (AGUSTÍN, 1948, p. 127-128). Assim se exprime o próprio Agostinho:

Se, com efeito, a falsidade vem das coisas que imitando o Uno — não enquanto imitam, mas enquanto não conseguem realizar esse ideal — a Verdade (o Verbo) é o que consegue essa realização. É tal como o Uno. Eis porque é chamado, com retidão, o seu Verbo e a sua Luz (Rm 1,25). Todos os outros seres podem ser ditos semelhantes ao Uno, à medida que existem, pois nessa mesma medida são verdadeiros. Quanto a ele, é na verdade a perfeita semelhança, e portanto a Verdade. Em vista do que, é pela Verdade que é verdadeiro tudo o que seja verdadeiro. Como é pela semelhança tudo o que seja semelhante. A verdade é pois, a forma das coisas verdadeiras. Assim como a semelhança é a forma das coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem — e existem à medida que são semelhantes àquele Uno primordial. Por ele, todas as coisas que existem recebem forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio. E é a Verdade, porque sem nenhuma dessemelhança com ele (AGUSTÍN, 1948, p. 153).

Em correlação hermenêutica retroativa é possível afirmar que já na obra *Beta Vita*, Agostinho aponta a malignidade identificada com os vícios que, por sua vez, refletem a ignorância, o nada e o vazio de espírito. Quando o homem se encontra em tal situação, então se torna o “homem perdido”, decomposto em sua essência criadora, isento da experiência da Verdade, da *Sapientia*, de Deus. O reverso dessa situação é a virtude presente no que se denomina de moderação, temperança ou frugalidade, cujo significado etimológico tem origem em *fruges* e indica frutos e fecundidade. Mas para que a alma seja virtuosa torna-se necessário que ela se nutra de uma racionalidade que propicia a busca da *beata vita*. Por isso, o homem necessita abrir-se à luz verdadeira, o sol que “revele-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo” (AGOSTINHO, 2010, p. 156). E quem tem a luz verdadeira possui a sabedoria:

[...] faz dela objeto de sua contemplação – para em servir de uma expressão deste menino (Adeodato) – e a ele se apegá (*ad ipsam se tenet*), sem se deixar seduzir por coisas vãs, sem se voltar mais para as aparências enganosas, cujo peso arrasta e submerge em profunda objeção, tudo se desfaz, por estar ele abraçado a Deus (*amplexus a Deo suo*). Então, essa pessoa não teme mais a imoderação, nem carência alguma, e por conseguinte, nenhuma infelicidade. Concluamos que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir sabedoria (AGOSTINHO, 2010, p. 154-155).

Vencer o pecado mediante a tríplice restauração

Este é o momento crucial da obra *A verdadeira religião* no que se refere à sua unidade com as *Confissões*. Já se evidenciou em toda a exposição que o mal não possui origem em Deus e, por consequência o pecado não provém de Deus. Também já se evidenciou que os pecados propiciam a ilusão do homem, a negligência da verdade e maior amor às obras divinas que ao próprio Deus. Assim sendo, Agostinho chega à ideia de que a concupiscência, o desejo intrínseco ao homem de projetar-se em si mesmo, propicia a impiedade, o mau uso do livre arbítrio, a idolatria que leva ao

abandono da verdadeira religião: a do Deus único (cf. MATTHEWS, 2007, p. 149-173). A concupiscência se situa então em forma tríplice: a da carne — aos vis prazeres —, a dos olhos — curiosidade — e a da “ambição do século” — soberba. A vitória sobre elas pode acontecer mediante a domação do prazer, a humildade diante da soberba e a fidelidade a Deus em relação à curiosidade (cf. AGOSTINHO, 2002, p. 94-98).

Para afirmar a restauração das concupiscências, Agostinho aponta a via interior da presença da verdade no homem. Isso significa que a verdade, a luz verdadeira de Deus não está no mundo exterior, mas no próprio homem. Essa luz propicia a certeza, mesmo no momento da dúvida à medida que essa mesma dúvida propicia a procura do fundamento da certeza, a visualização da beleza da vitalidade orgânica do corpo humano, o ordenamento das criaturas para a beleza do universo e a própria intervenção da Providência divina. Desta forma, há uma beleza ascendente nas criaturas e aceitá-la possibilita superar o pecado, que é a negação da transcendência humana, o afastamento do homem do todo cósmico, a emancipação em relação à justiça divina. Diante do pecado, o homem é interpelado pela Providência divina à virilidade do autodomínio, aderindo à prudência e à temperança, para ter “o bem” com a própria verdade (AGUSTÍN, 1948, p. 159-169). Deste modo, é na própria vida fática, nos nexos vivenciais marcados pela experiência de decadência e de acesso que o homem se liberta do pecado para possuir Deus.

A tríplice concupiscência é então o tríplice pecado do homem: o homem carnal, curioso e soberbo, reduzindo-se sua à corporeidade, a contemplação do “mundo exterior” e a egolatria. Assim se exprime o próprio Agostinho:

Encontra-se no culto dos ídolos grau ainda mais profundo e mais baixo: o culto religioso absoluto por todos os próprios pensamentos e tudo o mais que em seu orgulho e presunção, o espírito desgarrado pode imaginar. Até que venha à ideia desses ímpios de que absolutamente nada merece receber culto. Consideram que os homens se envolvem em crenças supersticiosas. Enganam-se eles e prendem-se numa deplorável escravidão. Mas em vão sentem desse modo, pois eles próprios não conseguem sair dessa sujeição. Permanecem, com efeito, nos próprios vícios que os induzem até o opinar que são esses vícios que devem ser adorados. Sujeitam-se à servidão de tríplice cupidez: a do prazer, a da ambição e a da curiosidade. Eu duvido de que entre esses que proclamam nada merecer culto, ser possível

encontrar alguém que não esteja sujeito aos prazeres carnais ou em busca do vão poder, ou ainda, loucamente atraído pelo espetáculo. Assim, sem o saber, amam essas coisas temporais, na esperança de conseguir a felicidade. Mas, forçosamente, queira ou não, o homem é servo daquelas mesmas coisas com que aspira ser feliz. Aonde quer que o levem, ele as segue, chega a tremer diante da menor suspeita de que elas possam lhe ser tiradas. Ora, para isso se dar, bastaria uma centelha de fogo ou um pequenino inseto. Enfim, sem falar de inúmeras adversidades, o próprio tempo leva fatalmente tudo o que é transitório. Portanto, como todas as coisas pertencem a este mundo temporal, aqueles que para não se escravizarem, proclamam que nada deve ser adorado, tornam-se eles mesmos, escravos dos elementos terrestres (AGUSTÍN, 1948, p. 155-156).

Visualiza-se neste trecho a decadência ou mergulho do homem no mundo temporal de modo a dar-lhe um caráter absoluto, como se o transitório e o mutável fossem o ápice da felicidade humana. Para Agostinho, a vulnerabilidade deste mundo se, assumida no âmbito do desenvolvimento do vício, não propicia o caminho para a verdadeira *beata vita*. O caminho para Deus não isenta o homem da concupiscência e, por conseguinte das tentações da carne, dos olhos e da soberba, mas é assumindo a vida tal como ela se manifesta no âmbito do desejo humano pela concentração da atração mundana, é que o homem visualizará a via interior como caminho para buscar e chegar até Deus (cf. PASTOR, 2000, p. 460-466). Para superar a tríplice concupiscência, Agostinho propõe a tríplice restauração mediante a reflexão, a caridade e a busca da verdade.

A primeira restauração é a da reflexão, que serve como remédio contra a concupiscência da carne. Aqui, a alma racional humana caminha pelo dia, pela clareza da luz interior, refletindo sobre a vitalidade da natureza e a proporção das coisas. Havendo como meta da alma humana o encontro com o Pai da Sabedoria, o Uno imutável, o Deus único, o homem tem consciência de que não apenas foi criado por Deus, mas também “para Deus” (GILSON, 2007, p. 31). Sua alma racional o coloca em relação direta com o Uno imutável, de modo que as outras criaturas que também foram criadas por Deus, submetem-se ao homem, para que, por meio dele, sirvam também ao Criador onipotente de todas as coisas. Utilizando-se da reflexão, o homem assume seu lugar na criação, sua proximidade com

Deus e a necessidade de permanentemente olhar para si mesmo, mergulhar na totalidade cósmica e colocar-se a serviço da sabedoria eterna (cf. AGOSTINHO, 2002, p. 169-175).

A segunda restauração é a da caridade que serve como remédio contra a soberba, cuja origem está na própria cobiça da alma humana, do desejo de se auto-elevar, de ser invencível por poder próprio, desprezando o Uno imutável e eterno. A vitória da caridade sobre a soberba possibilita a emergência do “homem invencível” (AGUSTÍN, 1948, p. 177), cuja característica de invencibilidade está em reconhecer Deus como a sua verdadeira felicidade. Neste sentido, o amor a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo espírito é fundamento da invencibilidade humana. Tendo o amor a Deus como fundamento, o homem ama a seu próximo como a si mesmo, sem desenvolver a inveja, em quaisquer circunstâncias, assumindo a regra de desejar para o outro o bem que se pretenda para si mesmo, bem como o não desejar para outro o mal que não quer para si. Deste modo, o homem vê o outro como a si mesmo, ama o outro naquilo que ele é em si mesmo, estabelecendo uma relação dialética com o seu próximo, de modo a vigiar constantemente para que a caridade seja praticada (cf. AGOSTINHO, 2002, p. 173-181). Trata-se de uma regra de ouro, em que o si mesmo assume o outro, dedicando-se a ele, sentindo-o, comprometendo-se com ele. Por isso, é importante que não se queira o mal para o outro que não se quer para si mesmo e que se queira o bem para o outro que se pretende a si mesmo. Este outro é Deus para o *eu interior*, mas que reflete nas próprias relações humanas, porque o homem dedicado a Deus é caridoso para com os outros homens.

Acompanha esta regra a certeza de que toda caridade que o homem pratica se realiza com o auxílio da graça de Deus. O homem perfeito e invencível desenha-se como aquele que une a sua natureza e a graça benévole de Deus (cf. AGOSTINHO, 1999). Remete-se então à natureza humana perfeita, antes do pecado, tendo como consequência o amor aos familiares por constituírem um bem natural e a todos os homens como irmãos em função de que este é o “amor da eternidade”. Deste modo, o homem passa a “amar a natureza humana, perfeita ou em vias de se aperfeiçoar, independentemente de suas condições carnais” (AGUSTÍN, 1948, p. 181) e a Deus concebido como Pai e que, em Cristo, reúne a todos

os homens como membros de sua família. Este homem é benevolente, generoso, não é invejoso e encontra a sua felicidade em Deus. Por isso, deseja a Deus, contempla suas obras, serve-se corretamente delas, ama os outros homens na gratuidade. Ele une espiritualmente a caridade com todas as outras virtudes, nada temendo nem mesmo a morte. Pratica a justiça suscitando a esperança da perfeição, uma vez que seu amor, por ser livre, supera as coisas passageiras e efêmeras, deseja e submete-se a Deus. A despeito da soberba ser uma sombra da verdadeira liberdade e do verdadeiro domínio, Deus se serve dela para lembrar ao homem de que as paixões humanas são sinais da necessidade da correção humana para se alcançar a *beata vita* (AGUSTÍN, 1948, p. 181-187).

A terceira restauração é a busca da verdade primeira como remédio para a vã curiosidade, cuja característica se situa no âmbito das frivolidades, inclusive com o seu poder de sedução. A “verdade primeira” deve ser procurada como luz verdadeira, que se oferece ao homem para que seja buscada (AGOSTINHO, 2002, p. 120-121). Enfaticamente Agostinho afirma:

[...] E eu contentar-me-ei em dizer-lhes: ‘Procurem antes aquela luz com a qual vêm com certeza, que uma coisa é crer e outra entender’. Talvez, eles também aceitassem isso. Na verdade, não se pode ver semelhante luz com os olhos, nem representá-la como adotada de extensão local. Contudo, em toda parte, ela se oferece a quem sai em sua busca e nada se pode achar de mais certo e claro do que ela (AGUSTÍN, 1948, p. 189).

A busca da verdade implica em adentrar-se para encontrar a eternidade, mediante a intelecção que não se esgota nas efemeridades da vida. O homem, deve então, ater-se à Revelação divina, através da interpretação dos livros sagrados em quatro dimensões: a histórica, a profética, a topológica e a mística. Essas dimensões são o que se denominou de *sentidos da Escritura* (cf. DE LUBAC, 1966) e que Agostinho retoma para levar a cabo a interrogação referente ao modo de Deus ter-se revelado tal como o fez. Com isso, atém-se ao temporal com mediação para atingir o eterno, já presente na intelecção e própria da alma racional. O sentido da revelação divina é encontrado nas Sagradas Escrituras, as quais devem ser estudadas, ocupando o lugar das vãs curiosidades do teatro e da poesia, pois elas produzem o jogo da liberdade dos homens (AGUSTÍN, 1948, p. 187-194).

A restauração das concupiscências realça a importância da articulação entre corpo e alma, à medida que o corpo é mediação para que a alma perceba as coisas deste mundo. Não se trata, então, de refutar as coisas mundanas, mas concebê-las conforme os dotes da “alma racional” que “vivifica o corpo” (GILSON, 2007, p. 132) e se direciona para a verdade eterna. Isso significa que a curiosidade deve conduzir o homem ao verdadeiro conhecimento, que a soberba ceda lugar ao poder de agir com liberdade e humildade, possibilitando à alma perfeição e submissão a Deus, e ao prazer carnal incidência no verdadeiro repouso. Assim sendo, os sábios renunciam à vã curiosidade, adquirem facilidade de agir pela desistência das alterações, gozam do repouso corporal renunciando a tudo o que seja dispensável nesta vida e, consequentemente possuem o conhecimento perfeito, a paz total e a saúde completa (AGUSTÍN, 1948, p. 195-200).

A despeito da confirmação das concupiscências, Agostinho apela para que o homem as supere, mediante a adesão à luz verdadeira. Por intermédio dos raios dessa luz, o homem visualiza a superioridade da alma sobre o corpo, os falsos cultos, a obediência à verdade imutável, o louvor a Deus para vencer a egolatria e a adoração e louvor ao “Deus verdadeiro”, único, que é a Trindade “de substância única”, predicada e cultuada pela verdadeira religião (AGUSTÍN, 1948, p. 201-209).

Considerações finais

Objetivou-se neste artigo apresentar, à luz da fenomenologia hermenêutica, a experiência religiosa de Santo Agostinho. Para atingir esse objetivo, explicitou-se a relevância e a pertinência da questão pela apreensão de dois pensadores — Agostinho e Heidegger — que, em épocas distintas se convergiram na experiência de vida fática. É exatamente a *faktische Lebenserfahrung* assumida por Heidegger que consiste no elemento central da análise fenomenológico-hermenêutica da religião, inferida do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho. A fenomenologia hermenêutica nada mais realiza senão abordar, questionar, compreender e interpretar o sentido da existência, concebida como experiência de vida fática. Trata-se

de uma análise da religião que se encaminha pelos nexos vivenciais do homem: sua *faktische Lebenserfahrung*.

A análise do livro X das *Confessiones* de Santo Agostinho apontou que a experiência religiosa é vivenciada no bojo das tensões da vida humana, da experiência de decadência e de acesso, de confronto do homem consigo mesmo, principalmente quando se defronta com a tríplice concupiscência: a da carne, a dos olhos e a da soberba. O homem aspira à *beata vita*, que é o próprio Deus, mas não a acede isento de historicidade, de facticidade vital. Disso resulta, a relevância da categoria *curare*, traduzida como cuidado em sua qualidade de zelo, atenção, proteção, pré-ocupação em favor da experiência religiosa a ser compreendida e interpretada mediante a própria experiência de vida vivida que o homem realiza em sua história.

A análise fenomenológico-hermenêutica da religião no livro X das *Confissões* de Santo Agostinho possibilitou um movimento de retroação hermenêutica, incidindo na obra *De Vera Religione*. A despeito do contexto próprio de cada obra, a perspectiva de relato da vida nas *Confessiones* e a de apologética do Cristianismo em *De Vera Religione*, ambas apontam para a centralidade da *faktische Lebenserfahrung* na busca e no alcance da *beata vita*. Tal afirmação se sustenta no desenvolvimento do dualismo neoplatônico assumido por Agostinho, em que corpo e alma são duas realidades do homem e que a alma, mesmo sendo superior ao corpo, não prescinde dele. Este dualismo se desdobra em apresentar a *vera philosophia* como aquela luz racional que serve a fé cristã. Com isso, o homem busca a *beata vita*, desenvolve o seu livre arbítrio, sem prescindir da sua vida e efetuando facticamente a experiência de decadência e de acesso. Por intermédio dessa experiência o homem é restaurado das concupiscências da carne, dos olhos e da soberba, mergulhando na vida e ascendendo dessas mesmas concupiscências, iluminado pela luz verdadeira que conduz à *beata vita*. Esta luz verdadeira não é encontrada no mundo exterior, mas no interior do homem, o que possibilita que a alma racional seja iluminada pela fé e, por consequência alcança a verdade. Aqui reside a relevância do *curare* invocado por Heidegger, a fim de que o homem não procure o buscado com isenção de vitalidade, de historicidade, de existência.

Nesta perspectiva, a categoria *curare* indica que a verdadeira religião — que para a Agostinho é o Cristianismo — ainda que tenha sua feição institucional, ultrapasse os trâmites institucionais, apresenta o Deus

único e verdadeiro, cujo acesso se efetiva na via interior do homem. Mas para que o homem se volte para si, torna-se necessário apreender a *vera philosophia* que lhe apontará para a sabedoria oriunda do próprio Deus. Neste sentido, a verdadeira religião se efetiva na articulação entre fé e razão, concentrando-se na *faktische Lebenserfahrung*, caminho de acesso para o que é buscado como *beata vita*, Deus. Deste modo, a religião é experiência religiosa enquanto propicia o encontro do homem com Deus. A busca de Deus é dialética, porque a luz advém ao homem e o homem deve ir ao encontro da luz. Disso decorre a relevância da verdade como *aletheia*, a abertura do homem a si mesmo, o mergulhar em sua própria existência abissal, para que a religião seja uma verdadeira experiência de *re-ligare*, em que o homem encontra o buscado e ascende à *beata vita*.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.

AGUSTÍN. De Vera Religione. In: *Obras de San Agustín*. v. 4. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1948.

ALES BELLO, A. *Il senso del sacro*. Dall'arcaicità alla desacralizzazione. Roma: Castelvecchi, 2014.

ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Ensaios de interpretação filosófica. Lisboa: Piaget, 1997.

CERQUEIRA, G. J. Confissões de Santo Agostinho: Memória e Perdão. In: *Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas* (Orgs.). *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002, p. 7667-788.

FISCHER, N. Narrativa – Reflexão – Meditação. O problema do tempo na estrutura global das *Confessiones*. In: *Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de Ciências Humanas* (Orgs.): *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Universidade Católica Portuguesa: Lisboa, 2002, p. 255-266.

GILSON, E. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Librairie Philosophique J. Paris: Vrin, 1943.

GONÇALVES, P. S. L. *Ontologia hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Santuário, 2011. p. 59-105.

GONÇALVES, P. S. L. A experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica. In: GONÇALVES, P. S. L. (Org.). *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012b. p. 77-112.

GONÇALVES, P. S. L. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. In: *Horizonte* 10/26, 2012a, p. 566-583.

HARNACK, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Band 3. Die Entwickelung des kirchlichen Dogmas. Tübingen: Möhr, 1910.

HEIDEGGER, M. Phänomenologie des Religiösen Lebens. In: *Gesamtausgabe*. Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. *Gesamtausgabe*. Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung. In: *Gesamtausgabe*. Band 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HENRU, M. *Paroles Du Christ*. Paris: Éditions Du Seuil, 2002.

HOCK, K. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

LETTIERI, G. Capítulo 11: Agostino. In: COVOLO, Enrico dal (Org.). *Storia della Teologia*. Tomo I. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle. Bologna: Dehoniane, 1995. p. 352-424.

MAC DOWELL, J. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.

MATTHEWS, G. B. *Santo Agostinho*. A vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PASTOR, F. A. *Quaerentes summum Deum*. Búsqueda de Dios y lenguaje de Fe em Agustín de Hipona. In: Gregorianum 81/3, 2000. p. 453-491.

PY, M. O estudo das religiões: novos tempos, tarefas e opções, In: CRUZ, E. – DE MORI, G. (Orgs.). *Teologia e Ciências da Religião*. A caminho da maioria-dade acadêmica no Brasil. Belo Horizonte: Paulinas / ANPTECRE / Editora PucMinas, 2011. p. 15-24.

PÖGGELE, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

TROELTSCH, E. Augustin, die christliche Antike und das Mitelalter. In: *Anschluss an die Schrift De Civitate Dei*. München – Berlin: Oldenbourg, 1915.

VON HERMANN, F. W. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Cittá del Vaticano: Urbaniana, 2004.

Recebido: 29/06/2016

Received: 06/29/2016

Aprovado: 15/08/2016

Approved: 08/15/2016