

Roberto Carlos Pignatari¹

Marcos Roberto Nunes Costa²

Jaspers e Heidegger em diálogo com Agostinho

Resumo: Intentamos apontar, para além de pontos de aproximação notórios, e mesmo evidentes, entre as duas interpretações da obra agostiniana, o sentido essencialmente diverso e contrastante de ambas, resultante não só das concepções distintas que Heidegger e Jaspers nutrem acerca de aspectos fundamentais do pensamento de Agostinho, mas sobretudo no tocante ao entendimento acerca do sentido da História da Filosofia. Heidegger lê Agostinho na busca do resgate descritivo, elucidado sobretudo fenomenologicamente, do que entende e qualifica como o viver fático do cristão. Jaspers procura no pensamento agostiniano o movimento fundamental de elucidação da existência, em que a interioridade, mais que a intentio fenomenológica que a move para ressignificar o memorado, institui-se como momento primordial da experiência originária da consciência.

Palavras-chave: Ser, interioridade, intencionalidade, existência, fé.

Abstract: The aim is to point out, in addition to the notorious and even evident points of agreement between the two interpretations of the Augustinian work, the essentially different and contrasting meaning of both, resulting not only from the different conceptions that Heidegger and Jaspers maintained about fundamental aspects of Augustinian thought, but above all with regard to the understanding of the meaning of the History of Philosophy by both of them. Heidegger reads Augustine in the search of the description, phenomenologically elucidated, of what he understands and qualifies as the Christian man's factual living. Jaspers seeks in Augustinian thought the fundamental movement of elucidation of existence, in which the interiority, rather than the phenomenological intentio that moves it to re-signify the memory, establishes itself as the primordial moment of the original experience of consciousness.

Keywords: Being, interiority, intentionality, existence, faith.

¹ Mestrado em Filosofia pela USP e doutorando em Filosofia pela USP. E-mail: valdense@ig.com.br; robertocarlospignatari@usp.br

² Doutor em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto. Professor da Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Introdução

Na história do desenvolvimento e da influência exercida pelo pensamento agostiniano, os vários marcos constituintes apontam, em sua maioria e até o século XVIII, para a predominância da reflexão majoritariamente teológica, mormente nas discussões soteriológicas (relação entre graça e fé, predestinação e livre-arbítrio), eclesiológicas (doutrina dos dois reinos, ou da “Cidade de Deus” e a “Cidade humana”), e na teologia fundamental (doutrina trinitariana em seu aspecto estritamente teológico). Se, até o século XII, a autoridade de Agostinho era incontestada acerca das reflexões filosófico-teológicas - sobretudo no primeiro aspecto - o século seguinte irá alterar grandemente tal panorama, a partir da recepção aristotélica no Ocidente, via escolas árabes e através das traduções de Aristóteles para o latim cristão eclesiástico, pelas quais autores cristãos passam a assimilar cada vez mais noções fundamentais do pensamento aristotélico, cujo teor essencial contrasta, em pontos fundamentais, com a reflexão agostiniana herdeira da tradição platônica. Cristaliza-se uma reflexão filosófica cristã que exercerá grande influência no desenvolvimento do pensamento cristão, centrando-se, sobretudo, no pensamento de Sto. Tomás de Aquino, mas também nos mestres franciscanos Duns Scot e Guilherme de Ockham, e que expõem as relações entre filosofia e teologia de modo essencialmente distinto do agostinianismo³.

No período moderno, a autonomia em relação ao elemento teológico constitui-se pedra de toque de toda reflexão que se pretenda filosófica, o que implica no enfraquecimento do pensamento patrístico-escolástico enquanto referência explicitada para o desenvolvimento dos sistemas

³ GILSON, É., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 2007, p. 450: «...é um fato constante na história da filosofia que as doutrinas em que a inspiração de santo Agostinho predomina mal se deixam reduzir a exposições sintéticas; por exemplo, Pascal e Malebranche repugnam deixarem-se expor segundo a ordem linear que convém à doutrina de são Tomás de Aquino. [...] jamais sabemos se santo Agostinho fala como teólogo ou como filósofo, se prova a existência de Deus ou se desenvolve uma teoria do conhecimento, se as verdades eternas das quais fala pertencem à ciência ou à moral, se expõe um doutrina da sensação ou se são as consequências do pecado original; tudo se passa e se entrepassa tão bem que Agostinho não pode segurar um elo da corrente sem tomar para si a corrente inteira (...).».

filosóficos. Com o fito de reabilitar o pensamento de cunho especificamente cristão frente ao domínio do pensamento moderno de cunho ateu, nas grandes linhas da tradição histórica de seu desenvolvimento, o Papa Leão XIII publica, em 1879, a Encíclica *Aeterni Patris*, pela qual se recomenda a retomada do estudo das grandes fontes cristãs do pensamento, sobretudo da filosofia tomasiana. Assim, o pensamento patrístico (e, nele, principalmente a filosofia agostiniana), ganha novo impulso, o qual soma aos reavivamentos ainda tímidos que a obra de Agostinho já vinha conhecendo. Ganha corpo, neste contexto, a pesquisa sobre o elemento filosófico propriamente no pensamento agostiniano, com grandes obras na Itália (através de Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, em seu realismo crítico à filosofia do idealismo alemão), França (com Jean-Felix Nourisson e F. Poujoulat) e Alemanha (com Johannes Hessen e Michael Schmauss, entre outros). No traço comum permeante a tais estudos, encontramos a busca pelo Agostinho “histórico”, bem como pela especificidade de sua reflexão filosófica e psicológica, a par do escopo teológico que lhe move⁴.

Mas outro ponto comum a tais pesquisas assume maior importância, no contexto do desenvolvimento das filosofias do final do século XIX e início do século XX. Conjugado com as correntes que se insurgem contra o idealismo alemão, sobretudo contra a filosofia hegeliana, o pensamento agostiniano é analisado, assumido e explicitado ora no quadro das filosofias da vida então insurgentes; ora nas filosofias espiritualistas que florescem grandemente no período (sobretudo na França: René Le Senne, Louis Lavelle), ora no realismo integralista cristão (mormente na Itália: Michele Sciacca, Augusto Guzzo, que procuram a confluência entre tomismo e agostinianismo); ora no paralelo com os anti-hegelianos por

⁴ SAMUEL, M., «Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin», 1986, p. 22: «A partir du XIXe. siècle la critique historique introduit une rupture décisive dans la tradition de l’augustinisme théologique et ouvre la voie à d’autres approches qui se veulent plus scientifiques. L’histoire, la psychologie, la psychanalyse, la sociologie montrent chacune pour sa part les aspects humains du personnage d’Augustin, soumis aux contingences historiques d’une période troublée...». Acerca do desenvolvimento histórico do pensamento agostiniano enquanto corrente filosófica, das pesquisas e dos estudos no período em questão (séculos XIX-XX início), vide: GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, cit., pp. 433-500 e PRZYWARA, E., *Augustin: passions et destins de l’Occident*, 2007, pp. 26-27.

excelência, Kierkegaard e Nietzsche; ora nas correntes de renovação do pensamento alemão então insurgentes: nas escolas do neokantismo marburgense; nas ontologias realistas estruturais (Nicolai Hartmann); e sobretudo na corrente que terminará, afinal, por exercer grande influência no desenvolvimento da filosofia do século XX e início do século XXI: a fenomenologia husserliana, em que praticamente todos os seus expoentes do período originário (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Edith Stein, Eugen Fink) travam contato e diálogo com o pensamento agostiniano.

Será neste específico pano-de-fundo, em que o pensamento de Agostinho é como que resgatado em sua característica peculiar de reflexão filosófica ensejada a partir do dado da fé, jamais separando a teologia da filosofia; a paixão da razão; a busca motivada pela dúvida, da certeza adquirida pelo intelecto – será neste contexto próprio que dois dos filósofos fundamentais do século XX irão se deter em seu pensamento: Karl Jaspers e Martin Heidegger, ambos no escopo da filosofia fenomenológica e existencial então iniciante. Neste sentido, levando-se em conta tal panorâmica histórica, passemos às análises de ambos os pensadores, ressaltando que ambas as interpretações – heideggeriana e jaspersiana – são extensas e de grande amplitude, exaustivas em verdade, o que de per si nos condiciona à apresentação de somente alguns aspectos de ambas, propondo-nos, portanto, aqui expor uma primeira abordagem das leituras interpretativas, com apontamentos para posteriores aprofundamentos.

1. Heidegger e Agostinho: interioridade e esquecimento do ser

Presente já nos primeiros textos de sua grande obra, o estudo e o diálogo com o pensamento medieval ocidental, por parte de Heidegger, permanece campo imenso de exploração e discussões aos estudiosos de ambas as áreas⁵. Embora tenha sido utilizada pretextualmente para

⁵ Dentre os inúmeros trabalhos e pesquisas que abordam, em alguma medida, a relação entre filosofia medieval e pensamento heideggeriano, citamos: MAC DOWELL, J. A. A. A., *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*,

críticas aos seus escritos como ostentando caráter obscuro ou mistificador, a leitura de Heidegger persegue a questão do ser, nos termos de uma ontologia sistematizada, nos grandes expoentes da escolástica medieval e da mística latina, dentro do ambiente permeado pela vivência teologal cristã, somado à notória herança das correntes gregas. Sua contribuição quanto a novas interpretações de pontos clássicos do Medievo termina afinal por perpassar e se refletir no próprio desenvolvimento de seu pensamento (e não somente em seu início na fase pós-teológica da década de 10), desde o período pré-*Sein und Zeit* em Freiburg e Marburg, passando evidentemente pela obra seminal, na segunda metade dos anos 20 do século passado, até sua filosofia mais acabada, nos anos 50⁶. Uma adequada aproximação, pois, para com o

1993; MCGRATH, S. J., *The early Heidegger and medieval philosophy: phenomenology for Godforsaken*, 2006; OTT, H., «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger», 1993; D'HELT, A., *Heidegger et la pensée médiévale*, 2010; ECHAURI, R., *Esencia y existencia – ensayo sobre Heidegger y la ontología medieval*, 1991; HEBECHE, L., *O escândalo de Cristo – ensaio sobre Heidegger e São Paulo*, 2005; SAFRANSKI, R., *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, 2000; LOTZ, J. B., *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin*, 1988; CAPUTO, J., *Heidegger and Aquinas - an essay on overcoming metaphysics*, 1982; *Idem*, 1975, p. 61-80, republicado e ampliado em 1986 com o subtítulo por capa; CAPUTO, J., «Heidegger and Eckhart (The mystical element in Heidegger's Thought – part two)», 1998 (para uma apreciação acerca da leitura procedida por Caputo em relação a Heidegger, vide HEBECHE, «Reabilitando a hermenêutica da facticidade – sobre “Desmitologizando Heidegger” de John Caputo», 2002, pp. 173-210 - republicado posteriormente como um dos apêndices na obra de Hebeche acima mencionada); BARASH, J. A., *Heidegger e o seu século*, 1997; SIKKA, S., *Forms of transcendence – Heidegger and medieval mystical theology*, 1997, no qual a autora estabelece aproximações com Boaventura, Eckhart, Tauler e Ruysbroec.

⁶ MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., pp. 13-17. Em sua tese a respeito da origem da ontologia heideggeriana, publicada pela primeira vez em 1970 (desconhecendo, portanto, os trabalhos que viriam à luz após 1975, com a edição da *Gesamtausgabe* do filósofo alemão), Mac Dowell procura se ater ao período da produção juvenil de Heidegger, trabalhando-a, num primeiro momento, desde seus inícios nos anos de seminário teológico até a tese sobre Duns Scot (estipulado no interregno 1907-1916); e, numa segunda etapa, abordando o período imediatamente anterior a *Sein und Zeit* e incluindo-o como seu ápice, marcado pela releitura, dentro do programa de refundamentação do pensar ontológico, dos elementos fundantes da metafísica ontoteológica. Tal classificação nos parece ainda hoje válida, assim como a premissa fundamental e condicionante do trabalho de Mac Dowell, que parte do pressuposto do pensamento cristão presente de forma

pensamento medieval na obra heideggeriana deverá necessariamente levar em consideração o seu papel no interior do desenvolvimento do pensamento de Heidegger, evidenciando que, longe de compor temática episódica, constitui-se verdadeiramente em presença constante e referencial na sua filosofia.

Nesse sentido, vale lembrar, a título de breve pontuação introdutória⁷, que os dois anos de teologia cursados com os jesuítas em Freiburg permitiram-lhe, como o próprio Heidegger reconhece, aprofundar o contato com os textos clássicos do período medieval cristão, por sua vez abrindo-lhe caminho aos gregos, mormente Aristóteles⁸. Mas é também através da teologia em Freiburg que Heidegger tem contato com a fenomenologia de Edmund Husserl. É à luz destas duas influências iniciais – os anos de teologia em Freiburg e os primeiros contatos com a fenomenologia husserliana (às quais se soma ainda o arcabouço do transcendentalismo, oriundo da filosofia neokantiana do início do século XX)⁹ - que Heidegger irá trabalhar, já no âmbito estritamente filosófico

perene na base da reflexão heideggeriana, não obstante que a publicação das Obras Completas de Heidegger, bem como as de quem caminhou bem proximamente ao filósofo, como Karl Jaspers e Hannah Arendt, embora permita-nos perceber e entender o acerto essencial da tese de Mac Dowell, igualmente nos faz aceitá-la com importantes reservas – cf. SAFRANSKI, *Heidegger*, cit., p. 43ss. Para uma leitura específica do período inicial heideggeriano enquanto projeto próprio de uma hermenêutica ontológica da facticidade, vide o trabalho de ARRIEN, S.-J., *L'inquiétude de la pensée: l'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, 2014.

⁷ Cf. GILES, T. R., *História do existencialismo e da fenomenologia*, 1975, pp. 187-189; BEAUFRET, J., *Introdução às filosofias da existência*, 1976, pp. 130-131; INWOOD, M., *Heidegger*, 2004, pp. 11-13; STEINER, G., *As idéias de Heidegger*, 1982, pp. 9-14. Para uma exposição aprofundada e detalhada do período, o ensaio biográfico de Safranski permanece o guia mais seguro e abrangente, nos caps. 2 a 4: SAFRANSKI, *Heidegger*, cit., pp. 43-101.

⁸ HEIDEGGER, M., [s.d.], p. 495. Heidegger menciona que o contato com os textos medievais tivera início já nos seus últimos anos de ginásio, através da obra então recém-publicada *Sobre o Ser – Compêndio de Ontologia*, do professor de Dogma em Freiburg, Carl Braig, a qual trazia, entre outros, excertos de Tomás de Aquino e Suarez, além de Aristóteles. O filósofo menciona também que, mesmo tendo desistido do estudo teológico, frequentará ainda uma aula em teologia: justamente a de Dogma, de Carl Braig.

⁹ Cf. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., pp. 27-35. Já no projeto fenomenológico husserliano, Heidegger trava contato com a perspectiva de uma filosofia transcendental voltada à experiência sensível e à concretude da

e como pesquisa para a obtenção da livre-docência em Freiburg, a composição de sua tese a respeito de um pensador da escolástica medieval tardia: O significado da doutrina das categorias em Duns Scot (*Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), laureando-se em 1916.

O período em que trabalha a tese sobre Duns Scot marca um primeiro momento na constituição de um novo programa de refundamentação da ontologia clássica por parte de Heidegger, para o qual se vale do instrumental fenomenológico na busca do esclarecimento das estruturas fáticas da existência humana¹⁰. Neste período, suas fontes primordiais estão amplamente situadas na tradição cristã, sobretudo no período escolástico¹¹. Numa segunda etapa, Heidegger prosseguirá no novo programa, detendo-se então nas obras dos místicos medievais, sobretudo Mestre Eckhart, buscando esclarecer o que julga encontrar de modo unívoco em tais autores: “... o verdadeiro sentido da vida [...] imagem fiel da experiência fática da vida...”¹². Heidegger avança em tal busca, procedendo a uma releitura mais ampla dos grandes momentos do pensar cristão, e mesmo da vida religiosa em si, que o leva, no decênio precedente a *Sein und Zeit* (mais precisamente, no final dos anos 10 e início da década de 20), a realizar estudos que se consubstanciarão nos cursos semestrais de inverno Os fundamentos filosóficos da Mística Medieval [*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/1919)] e Introdução à fenomenologia da Religião [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21)]; e ainda no curso de verão Agostinho e o Neoplatonismo [*Augustinus und der Neuplatonismus* (1921)]¹³, centrado em uma análise fenomenológica do livro X das

facticidade da vida no mundo, o que, segundo Mac Dowell, encontra-se em consonância com a tradição escolástica (cf. *Idem, Ibid.*, p. 36).

¹⁰ *Idem, Ibid.*, p. 26.

¹¹ *Idem, Ibid.*, p. 126. Vide nesse sentido: ROESNER, M., «La philosophie aux prises avec la facticité. L'influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Heidegger», 2009, pp. 69-89. MCGRATH, *The early Heidegger*, cit., pp. 32-33: «[Hugo] Ott descobriu que, durante a [1ª.] guerra, Heidegger levou a efeito um intensivo estudo do Itinerarium de Boaventura, com Heinrich Ochsner».

¹² MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., p. 26.

¹³ No presente estudo, utilizamos as traduções espanholas das preleções: HEIDEGGER, *Augustín y el neoplatonismo*, 2003b, pp. 13-155; *Idem, Introducción*

Confissões. É pois no contexto da busca pela experiência primeva da facticidade vivencial do ser humano, e localizando-a no testemunho dos místicos cristãos, que Heidegger terminará por remontar ao pensamento de Agostinho, tomado como marco fundante de tal corrente. É certo que, mais tarde, Heidegger entenderá que se deva caminhar mais profundamente ainda em tal busca, até finalmente adentrar no universo neotestamentário tomado em si mesmo¹⁴.

1.1 Agostinho e o neoplatonismo: leitura do livro X das *Confissões*

As concepções correntes sobre Agostinho: discussão e posicionamento próprio

O agostinianismo significa duas coisas: filosoficamente, um platonismo de timbre cristão contra Aristóteles; teologicamente, uma determinada concepção da doutrina do pecado e da graça (livre arbítrio e predestinação)¹⁵.

Heidegger não matiza o tom crítico de sua avaliação acerca da história da teologia cristã, entendida como união sintética da filosofia grega junto à doutrina dogmática e eclesial. Sua análise de Agostinho vem emoldurada pela visão de que, se a filosofia escolástica medieval representa a culminância do pensar metafísico que esquece o ser para além do mundo vivido, deve-se pois buscar em seu momento fundante as causas da transmutação sofrida pelo cristianismo, enquanto vivência originária da experiência imediata do Deus que advém, para um pensamento categorial e doutrinário. Ou seja, trata-se de buscar junto à

a la fenomenología de la religión, 2005. Notamos, por fim, que há edição brasileira que reúne estes dois ensaios: HEIDEGGER, *Fenomenologia da vida religiosa*, 2010.

¹⁴ MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., p. 127. A obra de Luiz Hebeche anteriormente citada compõe, toda ela, uma ampla análise do percurso heideggeriano neste ponto específico, bem como do uso, por parte de Heidegger, de exegese existencial em relação aos textos paulinos (cf. HEBECHE, *O escândalo...*, cit., pp. 24-70). Vide ainda o texto fundamental de DASTUR, F., *Heidegger et la pensée à venir*, 2011, pp. 135-154.

¹⁵ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 13.

filosofia agostiniana as razões para a perda da vivência primeva cristã, em sua força originária e reveladora¹⁶.

Enganamo-nos porém se tomamos a releitura heideggeriana como limitada ou condicionada por tal visão histórica, ou pelo entendimento filosófico acerca do pensamento teológico cristão. Se de fato vê o pensamento de Agostinho como símbolo maior da perda que representa a teologia em relação à experiência primeva, Heidegger não deixa de elucidar a captação do movimento essencial da filosofia agostiniana, estruturada para o dar-se imediato do ser supremo no/ao íntimo daquele que o busca. Sua leitura fenomenológica das Confissões haverá de mostrar, com grande penetração, o paralelo do ver e ir às coisas mesmas husserliano, na interpretação do automostrar-se dos fenômenos (do ser) heideggeriano, para com a intimidade do que me é dado a conhecer e sentir mais que a mim mesmo agostiniano¹⁷.

¹⁶ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 13, cf. MAC DOWELL, *A gênese da ontologia*, cit., p. 127. Com vistas a uma introdução à leitura heideggeriana do livro X das Confissões, vide: MARION, J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, 2008, pp. 205-213; GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, 2013, pp. 164-168; BRACHTENDORF, J., "Confissões" de Agostinho, 2008, pp. 230-238; C., *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*, 2008, pp. 221-225; SOMMER, C., «'Notre Coeur est sans repos'. *Theologia crucis* et 'considération métaphysique du monde' d'Augustin à Heidegger via Luther», 2013, pp. 129-145; ARRIEN, *L'inquiétude de la pensée*, cit., pp. 292-316; DAVID, P., «Augustin», 2014, pp. 130-133. Vide ainda: VON HERRMANN, F.-W., «Begegnungen mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger» 2009, pp. 253-264; DEPRAZ, N., «Saint Augustin et la méthode de la réduction», 2009, pp. 551-571; FALQUE, E., «Après la métaphysique? Le "poids de la vie" selon Augustin», 2013, pp. 115-119.

¹⁷ «La lecture heideggerienne d'Augustin est radicalement immanente. Elle insiste davantage, sinon exclusivement, sur l'intérieur intime meo que sur le superior summo meo ('supérieur à ce qu'il y a en moi de plus haut') qui pourtant lui fait pendant. Si paradoxal que cela puisse paraître, l'interprétation heideggerienne d'Augustin n'exclut pas un certain athéisme méthodologique [...] et ne se veut philosophique qu'à ce prix. [...] – à savoir d'une part selon une théologie libre de tout apport grec, retournant en amont des défigurations de l'expérience de la factivité chrétienne originale par le recours aux concepts et représentations propres aux écoles philosophiques issues de Platon et d'Aristote, mais aussi à tenter de retrouver, 'sous une vie que structure l'enseignement doctrinal de l'Église', 'une vie qu'ébranle l'exemple du Christ' (F. Fédier). En d'autres termes: remonter du dogme à la genèse, au cœur de 'l'expérience chrétienne de la vie'» (DAVID, «Augustin», cit., pp. 132-133); «... Augustin, à travers sa quête de Dieu et l'analyse du soi, permet à Heidegger de mieux définir

Situado dentro do projeto de releitura dos momentos pontuais da investigação metafísica ocidental, o curso semestral do verão de 1921, dedicado por Heidegger à análise do livro X das Confissões, traduz com grande nitidez esta sua particular interpretação do pensamento teológico cristão¹⁸, qual seja, a relação de perda da experiência fática dos cristãos primitivos face ao esquecimento do ser, cristalizado na articulação e processualidade do pensar teológico (que igualmente já se verificara na filosofia grega, dentro da qual o sistema de Plotino representa o sumário e a epitomização da perda da vivência originária do buscar e interrogar o ser). Ambas as quedas (ou perdas) – do pensar grego do ser, e da experiência fática cristã – são visualizadas no pensamento de Agostinho como o momento máximo cristalizador do movimento da perda, e principalmente como o início da reflexão marcada pela convergência entre ambas as quedas, numa palavra: onto-teo-logia, que marcará todo o

les moments structurants de sa phénoménologie de la vie. [...] Concrètement, le sens et les voies par lesquelles la quête de Dieu ramène au soi passent chez Augustin par une protoherméneutique de la vie» (ARRIEN, *L'inquiétude de la pensée*, cit., pp. 293-294).

¹⁸ Tivemos ocasião de aqui explicitar o entendimento que estudiosos têm da obra heideggeriana juvenil (*pré-*Sein und Zeit**), notadamente Mac Dowell (mas também o tradutor Jacobo Muñoz) como estruturada em dois momentos, situando-se a tese sobre Duns Scot como divisor de ambos. Constitui igualmente leitura corrente entre os comentadores, a visão de que o segundo destes períodos, correspondente ao decênio anterior à obra capital, representaria e traduziria o afastamento de Heidegger daquilo que ele próprio classificou como 'sistema do catolicismo', ao mesmo tempo que significaria uma aproximação junto à teologia protestante dialética, então nascente e vigorosa na Alemanha do pós-guerra. De fato, os cursos semestrais que elencamos nessa seção trazem várias referências aos teólogos protestantes e, principalmente, da teologia das religiões do século XIX, a qual esteve na base da reação do movimento barthiano e mesmo da teologia de Rudolph Bultmann. Entretanto, temos conosco que tais aproximações devam ser vistas com prudência e reserva, posto que Heidegger, se realmente deu mostras de se afastar do meio eclesiástico católico, bem como de se aproximar de vários expoentes da teologia evangélica em Marburg (além de Bultmann, lembremos de Eduard Thurneysen), por outro lado jamais deixou de se entender como pertencendo ao universo da fé de Messkirsch – vide SAFRANSKI, *Heidegger*, cit., p. 500. Nesse sentido, parece-nos ocorrer a confirmação, mais uma vez, da tese de Mac Dowell, que trata do cristianismo em Heidegger muito mais do ponto de vista da fé originária e bíblica, que confessional e doutrinária. cf. ainda: ARRIEN, *L'inquiétude de la pensée*, cit., pp. 312-313, especialmente nota 3. Vide igualmente: DASTUR, *Heidegger*, cit., pp. 207-226.

Ocidente medieval latino, ainda que Heidegger ressalte, dentro das características do método fenomenológico no qual se move, a necessidade de se “realçar sua historicidade até o (especificamente) genuíno”¹⁹ de ambas as filosofias, agostiniana e neoplatônica²⁰.

Outrossim, a leitura heideggeriana faz notar, logo em seu início, o ver fenomenológico sobrepondo-se às abordagens então correntes da obra agostiniana, que Heidegger elenca na abertura de sua conferência com o fito de, não somente caracterizar a diferenciação em relação à tais interpretações, mas sobretudo elucidar a insuficiência e inadequação das mesmas, face ao especificamente genuíno contido na obra analisada. Com genuíno, Heidegger quer apontar para o em-si inerente ao texto, defronte a quem investiga; a incontornável identidade, inalienável e unívoca, que na fenomenologia compõe o movimento do ir-às-coisas-mesmas, as quais não se reduzem a mero momento de um movimento histórico amplo na formação de uma cultura, consciência ou ciência, que as leituras naturalistas ou “cientificistas” queriam crer, mas restam inapelavelmente únicas, genuinamente elaboradas ou compostas na sua historicidade e temporalidade próprias, impossíveis de “se eliminar do mundo mediante manipulações hegelianas”, remetendo-se, por si, ao elemento prévio de compreensão histórica, com o qual compõe espécie de antevisão circular interpretativa²¹.

¹⁹ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 25.

²⁰ BRACHTENDORF, “*Confissões*”, cit., p. 232: «De um lado, Heidegger vê em Agostinho uma autêntica compreensão da ‘vida fática’ [do cristianismo primitivo], como também de seu desenvolvimento nos elementos estruturais mais importantes. De outro, Agostinho adultera a experiência de vida do cristianismo primitivo ao se referir a conceitos centrais da filosofia neoplatônica. [...] Além das adulterações neoplatônicas, Agostinho, no entanto, mais do que qualquer outro filósofo da Antiguidade, revela uma sensibilidade para o Dasein como realização. Assim, ele não fala apenas do estado de tranquilidade da fruitio Dei, mas também do deleitar-se em Deus (*dilectio Dei*), em que Heidegger, de fato, vê caracterizado um modo autêntico de realização do Dasein.»

²¹ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., pp. 22-24. Para uma aproximação à hermenêutica fenomenológico-filosófica, vide a caracterização efetuada por Marcia Sá Cavalcante Schuback, no capítulo dedicado à abordagem heideggeriana: SCHUBACK, M. S. C., *Para ler os medievais – ensaio de hermenêutica imaginativa*, 2000, pp. 24-28. Ver ainda, para uma exposição da hermenêutica de Heidegger juntamente à de Schleiermacher, Dilthey e Gadamer, o ensaio: PALMER, R. E., *Hermenêutica*, 1989, pp. 129-165. Tanto o trabalho de

Assim, Heidegger expõe, em resumo, as concepções de Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack e Wilhelm Dilthey, para clarificar que tais interpretações radicam no situar a obra agostiniana numa busca de objetividade historial ou documental, quanto à formação de um todo maior e abrangente, do qual Agostinho seria não mais que um momento ilustrativo, epigonal é certo, mas símile de outros momentos contemporâneos seus, e entendido unicamente neste movimento universal histórico, de nítida inspiração hegeliana, notadamente nas leituras de Troeltsch e Harnack²². A diferenciação das citadas concepções para com a leitura fenomenológica confirma-se, mais diretamente, naquilo que Heidegger qualifica como o “sentido do acesso” à obra de Agostinho, no qual as abordagens em pauta concorrem para formar um ponto-de-vista objetivante e ancorado na história, em que o pensamento agostiniano é tratado enquanto objeto histórico strictu sensu, ou seja, visto de fora, na pretensa objetividade em isenção do movimento histórico, por isso mesmo podendo-se caracterizá-las como assentadas no método histórico-objetivo²³.

Se por um lado tratam de pontuar as características de tais métodos em suas diferenciações para com a leitura fenomenológica, as exposições acima possuem, na abertura da interpretação do texto das *Confissões*, igualmente a função de compor e apresentar o escopo histórico no qual se toma o agostinianismo, e notadamente evidenciar que Heidegger, não obstante o corte agudo que propõe em tais concepções mediante o método fenomenológico, não se sente impedido de fazer uso do instrumental por elas proporcionado, no circundar a obra de Agostinho e, com isso, mostrar-se sabedor de quão ineroxável é o *sitz-in-lebem* histórico e seu caminhar cultural e científico. Em certo sentido, a postura de Heidegger propositadamente ampara-se na necessária ambiguidade face ao dado

Marcia Sá Schuback quanto o de Palmer movem-se nas posições das obras maduras de Heidegger, ao passo que Heidegger (2003), conquanto já aponte para os futuros delineamentos, representa, sabidamente, uma obra juvenil. Visando uma análise ampla e detida, sobretudo em relação ao período inicial de Heidegger, vide: ARRIEN, *L'inquiétude de la pensée*, cit., pp. 183-196 («Vers une phénoménologie herméneutique de la vie facticielle»); com relação a *Ser e Tempo*: VILLEVIELLE, L., *Heidegger et l'indétermination d'être et temps*, 2014, pp. 169-177 [«Herméneutique (négative) du décèlement (insigne)»].

²² HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., pp. 14-17.

²³ *Idem, Ibid.*, pp. 19-20.

histórico-objetivo, reconhecendo seu caráter como imprescindível aos leitores em kronos distintos, porém elucidando sua insuficiência quanto à pretensão de circunscrever, no âmbito do movimento estritamente histórico, o gênio próprio de toda corrente de pensamento. Nesse sentido, e face sobretudo às considerações tipológicas, procura Heidegger demarcar o terreno próprio de sua leitura fenomenológica, para precisar que o conceito de ‘tipo’, e o nexos de experiência e percepção que lhe serve de apoio, recaem no posicionamento histórico-objetivo da questão. O neoplatonismo e Agostinho não são assumidos como uma discreta amostra do caso (figura-tipo), senão que, em sua consideração, há que se levar em conta sua historicidade até o aspecto genuíno, em cuja efetiva dimensão, todavia, estamos hoje nós mesmos. A História nos afeta, e nós somos ela própria; e, precisamente por não percebermos isto, quando acreditamos possuir e dominar uma consideração objetiva da História até hoje nunca alcançada – precisamente porque assim pensamos, e seguimos imaginando e construindo presumidas culturas, filosofias e sistemas, a toda hora golpeia-nos a história, com força maior, a nós mesmos²⁴.

b) Leitura fenomenológica

A leitura é iniciada, a título de “preliminares de preparação”, com uma alusão às *Retratações* elaboradas por Agostinho próximo ao final de sua vida. Numa observação à margem, e reunida no texto publicado de Heidegger (2003b) deixa claro a motivação de tal referência: “O Prólogo tem de ser explicado em sentido existencial”²⁵. Tanto as *Confissões*, quanto seu “juízo” posterior pelas *Retratações*, devem ser lidas e entendidas enquanto o olhar do existente (*Dasein*) a volver-se para o todo de sua existência, no sentido da vivência que compõe cada ato em seu significado para o ser-no-mundo. Não se trata, pois, de um relato cronológico memorativo com a preocupação de alinhar, na exata ordem seqüencial, os fatos ocorridos e narrados, mas confessar atos vividos, ou seja, intencioná-los em seu significado vivencial à luz da totalidade vivida e existida (e portanto significada), intuída no olhar que

²⁴ HEIDEGGER, *Augustín y, cit.*, p. 25.

²⁵ *Idem, Ibid.*, p. 27.

se retrata e confessa (que olha fenomenologicamente a vivência do existir em seu todo significativo). Se as *Confissões* como que ratificam e conferem significado ao todo vivido até então, à luz do olhar que visualiza as memórias não mais como fatos desconexos e isolados, unidos tão somente pelo kronos linear e objetivante, mas como fenômenos cujo sentido é conferido unicamente pela intuição que os capta à luz da decisão existencial de autenticar minha vida temporalmente – se assim as *Confissões* significam os atos memorados, as *Retratações* por sua vez significam e “ratificam” as *Confissões*. Já se observa aqui o tempo como sentido da autenticação do vivido, que sabidamente Heidegger desenvolverá em *Ser e Tempo*²⁶. Ao trazer as *Retratações* como preâmbulo à leitura das *Confissões*, Heidegger nos indica como esta será efetivada: no todo existencial que confere o sentido da vivência in memoris²⁷.

Delineadas as “preliminares preparatórias”, e portanto a trilha fenomenológica hermenêutico-existencial na qual será efetuada, a leitura do texto agostiniano tem início, propriamente, com Heidegger demarcando a necessidade prévia de se traçar um panorama informativo dos 43 capítulos componentes, com o intuito de se evitar a tentação da leitura cronológica, para alçar vista às temáticas que agrupam os capítulos, ainda que por vezes o próprio Agostinho as “desconstrua”²⁸. Heidegger explicita que tal ordenação fornece uma direção rumo ao primeiro passo efetivado, pelo qual é caracterizado o livro X: há que se tratar agora “do que se fala [...], do que realmente está aí”. Se trataram até então do passado, as confissões de Agostinho assumem agora o sentido do vivido como determinante para o presente, para o ser(estar)-aí (*Dasein*)²⁹. Assim, são agrupados os capítulos em onze temas, com Heidegger tratando os capítulos 1 a 7 como uma introdução, evidenciando-se, em decorrência, a centralidade da exposição relativa à memória, agrupada nos capítulos de 8 a 19.

²⁶ *Idem*, *Ser e tempo*, 1988, § 61 a 66 (Parte II), pp. 93-129.

²⁷ *Idem*, *Augustín y...*, cit., p. 28. Logo a seguir, ao explicitar a metodologia de agrupamento dos capítulos do livro X, Heidegger ressalta que «o largo excursus sobre a memória tem uma função de ordem fundamental» (*Idem*, *Ibid.*).

²⁸ HEIDEGGER, *Augustín y*, cit., p. 28.

²⁹ *Idem*, *Ibid.*, p. 29.

Tal ordenação clarifica a visão do livro X exposta em Heidegger, de resto explicitada pelo próprio Heidegger³⁰: trata-se de um itinerário de ascensão, portanto de transcendência, rumo ao eterno, do qual dá mostras o agir da memória. Tal caminho, porém, só pode ser vislumbrado e trilhado no intímus da interioridade. Mais: somente na *inuocatio* (invocação) frente ao Eterno, poderei nele me situar de imediato e incondicionalmente para, então livre da temporalidade descendente, caminhar na superação da metafísica do esquecimento (perda, queda) do ser. Em sua exposição, Heidegger como que trilha cada passo ascendente de tal itinerário, a culminar no palácio da memória. E o trilhar heideggeriano tem por finalidade evidenciar a ausência do *kronos* regulador e limitante daquilo que poderia ser tomado como “partida” e “chegada”, para elucidar que a culminância contida está na *inuocatio* do Deus imediato que a ela remete e solicita. O seguimento da trilha exposta por Heidegger, passo a passo, na recorrência que cada um deles possui em relação ao simultâneo da *inuocatio* para com a memória, ilustra-nos de modo excepcional sua visão fenomenológica da interioridade agostiniana, pelo que importa-nos vislumbrar a trilha, um a um, do itinerário ao âmbito da atemporalidade, prelúdio figurativo da eternidade³¹, vivenciado no imediato da (busca) interioridade.

1) *Inuocatio* - Heidegger apresenta a *inuocatio* de abertura do capítulo 1 como a introdução que, de imediato, inverte a busca metafísica: se antes, confessadamente, persegui busca na exterioridade de meu corpo e na exterioridade mundana, resta-me, no interior, a conclamação ao Deus imediato³². Assim, o ponto de partida se perfaz no instante do invocar = buscar, chamar, postar-me e dirigir-me a buscar o que me busca. A metafísica inicia e se realiza, pois, na interioridade que me é agora, na confissão (na totalidade da vida) ante Deus e os humanos,

³⁰*Idem, Ibid.*, p. 34: «Em sua ascensão de superação, sempre rumo adiante, Agostinho chega ao amplo campo da memória».

³¹ MAMMI, L., «*Stillae temporis* – interpretação de uma passagem das Confissões, XI, 2» 2002, p. 61: «Mas todo instante, como ato de uma vontade livre, inicia uma série temporal sem ter uma causa anterior necessária (cf. o Livro II do *De libero arbitrio* [de Santo Agostinho]). E todo instante, enquanto união do presente da memória, presente da atenção e presente da esperança, contém em si o tempo como um todo, e é portanto uma figura da eternidade.»

³² HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 30.

pela palavra confidente que permanece à escuta orante. A confissão é, em verdade, confiança e fortalecimento. Heidegger mostra que, da confiança advinda do ato confessante, resulta uma ruptura, um “quebrantamento”, que implica, pelo beneplácito divino, no ajustamento do confessante (existente = Dasein), na vivência de sua totalidade confessada (sua vida), frente ao Todo-Poderoso: da finitude e limitação da existência humana ao ilimitado e eterno de Deus³³. Num paralelo que repetirá na obra maior de sua maturidade, Heidegger traz citação iluminadora de Kierkegaard: “No caso do ser humano, a compreensão é sua captação do (especificamente) humano, mas crer é sua relação com o divino”³⁴.

2) *Caritas* – Assim como toda a mística medieval, Heidegger visualiza a postulação agostiniana do amor a Deus como solo firme da intencionalidade-em-interioridade, a qual, se se percebe e se vê numa terra difficultatis, reconhece-se a si mesma enquanto na relação de intimidade amorosa para com o que lhe é “mais conhecido e íntimo que a si mesma”. Na realidade, é a imediatez essencial [intuída (buscada) na interioridade de pronto] de Deus que me referencia e me identifica, na confissão de meu interior. Minha identidade advém do imediato divino. Se não sabe tudo sobre si mesma, está segura, entretanto, de amar a Deus³⁵. O amor atua, nesse sentido, como revelação (desvelamento) do ser, pois quando se ama a Deus, a plenitude advinda do ser amado implica na totalidade existencial, na abertura ao ilimitado, mas determinado no amor – Deus (poderoso ante o mundo), amor que “anuncia céus e terra em louvor a Deus”.

3) *Intuitio* - No amor que fundamenta minha interioridade, dada e presentificada, por sua vez, na minha relação com o Absoluto, a atitude amorosa não fixa objetivações nem delimitações, pois não amamos corpo, imagem, odores, luzes, alimentos, etc, porém em tudo e todos, sentimos e vivenciamos o amor a Deus. Tal atitude amorosa compõe a vivência e o ver fenomenológicos por excelência: intuímos a essência do

³³ *Idem, Ibid.*

³⁴ *Idem, Ibid.* Na célebre nota do § 40 de *Sein und Zeit*, Heidegger perpassa o conceito de angústia no traço histórico que une Agostinho, Lutero e Kierkegaard, evidenciando o parentesco espiritual na interioridade que confessa e angustia a existência em sua finitude, face ao divino em sua infinitude – HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., Parte I, p. 254. cf. SOMMER, «Notre Coeur..», cit., pp. 129-145.

³⁵ *Idem, Ibid.*, p. 31.

amor divino (o ser) nos entes por ele significados. A intuição das essências capta, movida pelo amor, o ser desvelado nos entes que o manifestam³⁶.

4) *Interrogatio* - O amor essencial a Deus não me instancia na receptividade passiva ante a manifestação entitativa e velada do ser, porém leva-me à pergunta essencial por este, caracterizando a busca essencial originada na interioridade, convertendo-se esta, pois, no locus dei a me conclamar à sua confissão (confiar-me: responder, pela invocação, à *uocatio* que me é dirigida pelo ser). No amor, busco o ser que me busca, Deus, levando-me a questionar e perguntar - procurar, no domínio dos entes, o ser amado, pelo que a *interrogatio* significa a *intentio*, busca motriz vivencial: “minha pergunta, meu olhar intentado”³⁷.

5) *Vocatio* - Mas o que deve minha pergunta – minha busca – investigar? O que intenta meu olhar, que pede e quer o ser? Heidegger culmina a *ascensio animae* agostiniana na instância do amor como busca vivencial, elucidando a *intentio* investigativa – a busca e inquirição do ser – como radicada e instaurada na (e pela) interioridade. Por que investigar o interior? Porque ele, o humano interior, “é o que julga a notícia”, o dado sensorial da exterioridade, o elenco do vivido enquanto soma e sequência temporal. Exemplo típico e cristalizador de sua leitura, Heidegger lê o juízo do humano interior de que fala Agostinho, nas categorias fenomenológicas de ato vivido e valorado, nos afetos existenciais que nomeiam o ser(estar)-aí (*Dasein*) do ente, em seu mostrar-se como fenômeno desvelador da presença do ser na imediaticidade da colocação da pergunta, numa palavra: a interioridade é, finalmente e na culminância do itinerário trilhado, visualizada e clarificada como a imediaticidade do rememorar o ser enquanto o dar-se que me toma; enquanto busca que me insta; enquanto manifestação originária e eternal da *uocatio* que me faz inserido (*inuocatio*) no ser que, em seu dar-se, busca-me: o amor é a presença imediata em interioridade, do ser³⁸. Elucidando em leitura fenomenológica a interioridade agostiniana, Heidegger a identifica e postula como o locus *ueritas* fundante, espaço no qual a verdade vivenciada enquanto *logos* e *ethos*

³⁶ *Idem, Ibid.*

³⁷ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p 32.

³⁸ *Idem, Ibid.*

traduzem, na esteira do mais lato agostinianismo, o amor como criação e iluminação. Mas “perguntar é já um julgar e estar por sobre”, vale dizer: na interioridade que julga, vivencio o (sentido do) todo e, sobretudo, instancio-me na atemporalidade remissiva à eternidade, pelo fato de, nela, eu me ver penetrado e tomado (buscado). Pois decidir – querer e buscar, ou seja, perguntar pelo ser, e portanto manifestá-lo e compreendê-lo – somente encontra lugar na interioridade. Ilustração máxima do olhar fenomenológico exercitado na interpretação do pensamento agostiniano, Heidegger clarifica agudamente um de seus pilares essenciais em seu arresto platônico, porém no movimento axial da fé cristã: a captação da diferença ontológica essencial na interioridade-eternidade, onde Heidegger postula que Deus se me dá quando, no julgar interior, percebo que ele não é céu, nem terra, nem massa corporal alguma, porém todos estes estão a me sinalizá-lo e presentificá-lo no julgamento do humano interior³⁹. Mas o julgar/buscar se me revela na percepção de que, se tais não são Deus, é justamente porque minha interioridade o imediatiza na infinitude do todo superior às partes, tal como o humano interior é infinitamente superior às limitações do corpo. Na transcendência da interioridade em relação à exterioridade corporal – “da alma como atravessando o corpo” – tenho o próprio ascender a Deus como seu itinerário de destino, seu ponto-de-chegada, do qual na verdade partira – a interioridade é a própria instância da atemporalidade que figura a eternidade, portanto o ser, não conhecendo tempo nem espaço: “No transire (transcender) e ascender à Deus, está Deus”⁴⁰, o que, pontua de modo incisivo Heidegger, “...não necessita ser entendido, como quer Dilthey, em sentido objetivante, greco-metafísico”, mas sim fenomenologicamente: “luz, voz do interior do homem”⁴¹.

6) *Memoria* - Finalmente, a ascensão em superação chega à memória, instância por excelência da atemporalidade e reino figurativo da eternidade, o próprio fundamento do interior humano. Finda-se o itinerário, ou melhor, realiza-se em seu termo de plenitude, na sua totalidade e significação. Se o mover que transpassa e supera, transcendente, da alma em relação ao corpo traduz sua superioridade para

³⁹ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 32.

⁴⁰ *Idem, Ibid.*, p. 32-33.

⁴¹ *Idem, Ibid.*, p. 33.

com este último, a superação da memória no tocante ao ato consciente, por sua infinitude e atemporalidade, insta-a como fim último da busca interior⁴².

Porém, precisamente ao chegar à culminância do itinerário descrito por Agostinho no reino da memória, Heidegger postula crítica basilar a este pensamento, exemplar de toda sua visão acerca do agostinianismo como momento de elucidação máxima da investigação da vida fática perpassada pela vivência da fé cristã, ao mesmo tempo que visão fundante/determinante da queda da facticidade em categorização e esquematismo doutrinal, conceitualização que caminha na trilha do esquecimento do ser, herdada do pensamento grego. Heidegger observa judiciosamente que “Agostinho se deixa levar e se perde em uma consideração detalhista sobre a memória”⁴³, pela qual entende ter Agostinho procedido objetivação espacial da memória, escapando-lhe assim o conteúdo vivencial fático, para deter-se em descrições categoriais, preocupado com sua mensurabilidade mais que com a imediaticidade factual e intencional⁴⁴.

Tal crítica, ainda que referencial e modelar, não impede Heidegger de avançar no perscrutar as narrações agostinianas e em seu entendimento, tomando estas últimas como o exercício da intentio no ordenar, e portanto significar, o conteúdo vivido, perseguindo o fio narrativo como intuição que busca “ir às coisas mesmas”, no jargão husserliano, proporcionando visão essencial não enquanto afastamento – esquecimento – da manifestação do dado factual, mas sim no desvelamento do ser enquanto dar-se fenomênico captado e valorado, significado, no conteúdo da memória. Assim, a memória se converte, na acepção agostiniana tal como a interpreta Heidegger, no ápice da itinerância da mente, da interioridade enquanto imediaticidade do eterno em sua vivência amorosa (valorada e autenticada – lembrada, em oposição ao esquecimento da queda), do que temos exemplo de tal leitura na transposição terminológica operada por Heidegger, ao descrever o movimento memorial como “não unicamente re-presentação, mas

⁴² *Idem, Ibid.*, p. 34.

⁴³ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 35.

⁴⁴ *Idem, Ibid.*

também pre-sentação”, vale dizer: momento do mostrar-se em fenômeno do ser, do desvelar-se do ser na interioridade humana⁴⁵.

Outrossim, ao termo do itinerário, e após reconhecer sua culminância na memória, Heidegger explicita como que um sumário de sua leitura da interioridade agostiniana até aqui efetivada, ao interrogar: “Que significa buscar?”⁴⁶. Tal pergunta não somente resume, mas principalmente caracteriza, de modo definidor, toda a preleção realizada. Com efeito, trata-se do vértice expositivo da compreensão heideggeriana das Confissões, ao tematizar a interioridade como busca essencial e vital, locus vitae et Dei no qual a memória representa sua culminância na simultaneidade do eterno ao memorado (vivenciado em significado eterno). Dois passos antes, ainda, de enfrentar a questão propriamente, Heidegger estipula o modo como as afeições compõem memória, ilustrando a intentio desta em não se deter ao manifesto experimentalmente, porém ater-se ao expressivo e vivido, pelo que a “memória não é algo à parte da consciência, senão ela própria”⁴⁷, pontuando que a essência do memorizar consiste no “modo preciso como são tidas as afeições na memória”, completamente diverso “daquele em que são tidas na experiência”⁴⁸, tendo Heidegger feito notar, em inscrição marginal reunida no texto editado, que tal diferenciação mostra-se verdadeiramente fundamental, visto a memória reter as afeições sem possuí-las nem executá-las, o que implica em vivência do significado essencial, não restrito ao psicologismo empiricista, do que se pode tomar como exemplo a noção de existência⁴⁹, na qual “o representado em si mesmo não determina a situação de representação”⁵⁰. E, se as afeições somam como mostra única da memória enquanto vivência existencial, igualmente a linguagem a caracteriza como ordenação do que é possuído, em aprendizagem, para disposição de utilização⁵¹.

A consideração da linguagem e das afeições no “intervalo” situado entre a caracterização dos passos trilhados no itinerário ascendente rumo

⁴⁵ *Idem, Ibid.*, p. 35-36.

⁴⁶ *Idem, Ibid.*, p. 42.

⁴⁷ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 39.

⁴⁸ *Idem, Ibid.*, p. 38.

⁴⁹ *Idem, Ibid.*

⁵⁰ *Idem, Ibid.*, p. 39.

⁵¹ *Idem, Ibid.*, p. 37.

à memória, e a reconsideração conclusiva da questão “que significa buscar?”, parece apontar, na leitura heideggeriana, mais que à mera atenção ou estrita fidelidade ao passo literal do texto de Agostinho. Heidegger havia anteriormente já chamado a atenção para certas “desconstruções” operadas pelo próprio Agostinho no curso expositivo da interioridade⁵², e a “quebra” ou “deslocamento de percurso” aqui representado pelos dois tópicos, certamente não haveria de ser obstáculo à exposição, de maneira uniforme e “pura”, do itinerário em suas etapas rumo à culminância na memória. Ao situar o dizer e o sentir, linguagem e afetos, na pós-culminância do ascender vivencial do humano interior rumo ao eterno da interioridade, Heidegger, muito além da fidelidade literal, sublinha o que visualiza como o modo da existência na factualidade, próprio da vida cristã, em sua real dimensão de vivência como ser-no-mundo à escuta do ser em suas possibilidades e manifestações. Posteriormente, já em *Ser e Tempo*, será precisamente a recusa a se dispor a linguagem e as afeições na vivência da busca perfazida no itinerário interior, que intenta o ser - ou a mesmo a simples recusa em vivenciá-las como possibilidades da existência rumo ao desvelar do ser, e assim não assumir-se em sua realização própria – que irá caracterizar a inautenticidade da existência em seu refugiar-se às “mostrações” do ser no cotidiano⁵³. Aqui, cabe-nos uma observação no espírito da leitura interpretativa convergente de Heidegger para com Agostinho, no que respeita à linguagem. No tratado A Trindade, livro XII, Agostinho esmiuça e aprofunda, a exemplo do que já o fizera nas *Confissões*, a noção de linguagem como expressão da ratio enquanto *speculum* do *verbum* divino, convergentes portanto em Jesus Cristo, Verbo encarnado de Deus. Nesse sentido, a reflexão agostiniana acerca da linguagem, enquanto instância da interioridade a expressar e manifestar a mens e as ratio aeterni divinas ao ser humano, afigura-se em perfeito paralelo com a posição heideggeriana da linguagem como “morada do ser”. Com efeito, dirá Heidegger que a linguagem originária – manifestada no silêncio místico-poético - vocaciona o ser humano à linguagem secundária, ou seja, à fala, pela qual ele responde ao chamado

⁵² *Idem, Ibid.*, p. 34.

⁵³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, cit., § 2736 (Parte I), p. 178-234.

(do ser) manifesto na diferença ontológica, fazendo da linguagem sua morada⁵⁴.

Retomando: afinal, o que significa buscar? Qual o sentido da busca essencial vivida na interioridade, que caminha mais e mais ao eterno em seu percurso de superação (transcendência) da exterioridade? Numa primeira resposta, de pronto: a força vital⁵⁵. Enquanto dinâmica de vida, a busca culminante na memória (primeira experiência da atemporalidade que figura a eternidade) é propriamente minha existência em si, minha vida, eu mesmo. Mas a busca intenta..., dirige-se rumo a..., caminha para... onde? “O que desejo?” Resposta única: “Deus, vida verdadeira”⁵⁶. O que busca então a memória (eu mesmo) quando compõe, dispõe, antecipa, diz, organiza, traz e oculta, enfim: mapeia a realidade, senão o próprio Deus? Segue-se que “devo transcender a memória” rumo à sua superação, no próprio Deus⁵⁷.

Mas a busca exercida e vivida pela transcendência dar-se-ia fora da memória, já que devo superá-la? Deveria pois buscar a Deus fora de suas instâncias? Se assim fosse, fora da memória, seria então esquecimento do ser, e voltaria novamente a buscar fora da interioridade⁵⁸. Eis o passo incisivo no qual a memória se apresenta como a instância onde a intentio Dei encontra guarida e morada, originária do dizer que possui e dispõe: a própria busca já se revela como “posse” do buscado, como um seu saboreio (sapore, saber), um dar-se imediato de “ti a mim”, um intimus

⁵⁴ Cf. *Idem*, *Unterwegs zur Sprache*, 1959, p. 32: «Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung bestimmt die Wiese, nach der die Sterblichen dem Unter-Schied entsprechen. Auf diese Wiese wohnen die Sterblichen im Sprechen der Sprache», em nossa tentativa: «O antecipar em cautela silente destina a maneira (discernimento) em que os Mortais condizem à Di-ferença. Sobre este discernimento moram os Mortais no falar a Linguagem». A tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback traz: «Antecipar reservando é o modo como os mortais correspondem à di-ferença. Desse modo, os mortais moram na fala da linguagem»: HEIDEGGER, *Meu caminho para a fenomenologia*, 2003a, p. 26. Vale remeter aqui para a convergência igualmente verificada, a respeito da linguagem, no pensamento jaspersiano – vide MARIETTI, A. K., *Karl Jaspers*, 2002, pp. 71-87, que nos fornece como que um mapeamento da temática nas obras jaspersianas, notadamente em *Von der Wahrheit*.

⁵⁵ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 42.

⁵⁶ *Idem*, *Ibid.*

⁵⁷ *Idem*, *Ibid.*

⁵⁸ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 43.

que me toma a mover-me rumo ascensional e *in transitus*. É a memória quem atualiza – impulsiona – a busca para a culminância em si mesma, dado que sua atemporalidade impede-a de ceder à tentação de se ultrapassar a si mesma, detendo-se ainda no aspecto temporal, objetando-a ao passado do ser, numa palavra: ao seu esquecimento. A superação da memória é a presença como possibilidade do ser, não como dado catalogado (registrado e contabilizado). Assim, o sentido do transcender, *in ascensio* (superação–totalidade vivida), revela-se fenomenologicamente, na leitura heideggeriana, não como metafísico (tal qual fora até então na busca ocidental característica do esquecimento do ser), mas como intuído no manifestar o imediato da presentificação, no *intimus major*, do ser que se manifesta em busca⁵⁹.

Se estou, pois, de alguma maneira “em posse” do buscado, sem ainda “tê-lo”, ou seja, se de um determinado modo digo que tenho (conheço) a Deus, que vem a ser então a busca? Ela é o saber primordial e fundante, originário, da presença enquanto movente, da eternidade enquanto perenidade memorial. Valendo-se da terminologia da filosofia mais tardia e madura de Heidegger, é a busca a própria “clareira” [manifestação fenomênica - *fai: luz*; noumenon: compreensão] do ser, antecipação e cuidado da existência como ser-no-mundo (*Dasein*). Ao buscar, *in memoria*, aquele que, não obstante o riquíssimo tesouro destas, a tais não sucumbe nem nelas se confunde, mostro já possuí-lo e conhecê-lo em sua univocidade, em sua possibilidade única manifesta e dada eternamente⁶⁰. Heidegger ressalta que tal maneira de posse não pode ser confundida com objetivação e análise da *ratio*⁶¹. “Assim, [...] quando se busca algo [...] no buscar e no ser buscado, está a memória”⁶². Revela-se o ser, como o real possuir no sentido do não esquecimento, da não perda. Esta posse se dá em verdade como ter-(o “buscado”)-em-relação, e este relacionar-se supõe possibilidade de perda, o que caracteriza o querer – buscar – como intencionalidade, a atualização da posse ante a possibilidade da perda (ser que se dá ante o nada)⁶³.

⁵⁹ *Idem, Ibid.*

⁶⁰ *Idem, Ibid.*

⁶¹ *Idem, Ibid.*

⁶² *Idem, Ibid.*

⁶³ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 43.

Mas, movendo-nos já dentro do escopo do pensamento heideggeriano posterior, como se dá a busca-posse daquilo que, pela inautenticidade, foi esquecido (não dis-põe a memória em atualização do ser)? Ou seja, como resgatar o esquecimento do ser à sua busca e vivência? Heidegger responde soteriologicamente: na própria memória, que busca o resgate (salvação/libertação) do esquecido. Pois o esquecido, ainda assim, o é em função da busca que dele se ressente. O esquecimento outra coisa não é que a memória em seu caminhar na emporalidade, em seu perfazimento do real (mapeamento) in totum, no abarcamento do temporal e seu recolhimento à manifestação do ser – eternidade. O esquecimento move à busca, instando à memória como o espaço ôntico a manifestar o ens supremum⁶⁴. O esquecido resgatado é reconhecido, realizado em sua forma originária, ou seja, mostração ou manifestação fundante junto à memória, à luz da intentio Dei, do próprio resgatado – reconhecer é intuir essencialmente a coisa mesma, ou seja: memória é o ver fenomenológico atualizável temporalmente: “O esquecido não é uma privatio radical da memória, ou seja, possui ainda um sentido intencional de relação. [...] ainda que tenhamos perdido algo, contudo ainda o ‘temos’”⁶⁵. Dado que o rememorar traduz o mover da intentio que busca o ser rumo à sua própria superação (memória), um esquecimento total significaria uma perda essencial de direção do itinerário, ou seja, ausência de intentio a buscar, numa palavra: ausência da força vital memorial a atualizar o ser em sua busca⁶⁶.

Heidegger finaliza depurando máxima e essencialmente a pergunta original: “De que me é dado ainda dispor, em minha busca?”⁶⁷. Do próprio Deus como “viver vital”, não à maneira da metafísica onto-teológica, porém num “sentido existencial de movimento”, ou seja, como existência que caminha em busca itinerante, nas possibilidades (atualizações) do ouvir e dizer o ser, como caminho e sentido vital. A busca é pois a minha vida, vivida autenticamente e assumida no desejo vital em meu sentido próprio, na minha facticidade e pré-ocupação última⁶⁸. Mas meu sentido somente é vivido em seu dar-se por completo

⁶⁴ *Idem, Ibid*, p. 44.

⁶⁵ *Idem, Ibid*.

⁶⁶ *Idem, Ibid*.

⁶⁷ *Idem, Ibid*, p. 45.

⁶⁸ HEIDEGGER, *Augustín y...*, cit., p. 45.

temporal e intencionalmente, vale dizer: a busca ocorre em antecipada plenitude de sentido. Vida plena:

Ou seja, na busca deste algo como Deus, passo eu mesmo a desempenhar um papel totalmente distinto. Não sou tão-somente aquele do qual se parte (em busca), [...] ou no qual se dá a busca, senão que o próprio ato de buscar é algo dele mesmo⁶⁹.

Buscar é, afinal, a própria posse e antecipação, encontro amoroso que me ocupa última e maximamente, plenificando-me na atualização memorável do ser, no qual o itinerário da busca ilumina o buscado, fazendo com que busca e buscado sejam, enfim, o ser em sua possibilidade de acesso pleno.

2. Jaspers e Agostinho: existência e interioridade

A fim de podermos melhor caracterizar a interpretação jaspersiana acerca do pensamento agostiniano, em que sabidamente a inevitabilidade de se ver no interpretado termina por revelar traços insuspeitos do intérprete, convém expor de início, brevemente e de modo ilustrativo apenas, alguns traços basilares da filosofia da existência de Jaspers, os quais como que balizam sua leitura de Agostinho. Como pudemos acompanhar pelas exposições da Professora Chiara, Karl Jaspers move-se no âmbito das correntes filosóficas do início do século XX, em que a herança de Kierkegaard e de Nietzsche de um lado; do neokantismo de Paul Natorp e Hermann Cohen do outro; além das pesquisas de Dilthey, Cassirer e outros, no espectro das filosofias da vida e da antropologia, formam o escopo insurgente ao fim do idealismo alemão e na renovação da filosofia pós-Hegel⁷⁰. Além disso, como é sabido, Jaspers igualmente

⁶⁹ *Idem, Ibid.*

⁷⁰ «...o existencialismo segue a linha dos sistemas anti-idealistas que querem pôr em julgamento uma razão racionalmente incensada e situá-la em seu próprio domínio de operação. Portanto, a filosofia da existência dá continuidade ao tema da filosofia da vida ‘de uma maneira mais profunda e mais radicalizada’ e ultrapassa-a no processo. [...] Assim, o conceito de existência ocupa o lugar que a

assimila, ainda que criticamente em seu período inicial, o quadro das pesquisas fenomenológicas iniciadas por Edmund Husserl⁷¹, ao mesmo tempo em que seu amigo Heidegger caminha no mesmo sentido: o ir, no jargão husserliano, “às coisas mesmas”, mas com amplitude direcionada ao mundo da vivência (*Lebenswelt*), bem como à analítica existencial (*Daseinanalysis*)⁷². Jaspers pensou a realidade em termos dos limites que

razão tinha antes para Hegel: para Jaspers, a filosofia da existência está ligada diretamente a uma nova interpretação fundamental de ‘vida’, e Heidegger acha que os humanos só podem reconhecer a si mesmos a partir de sua existência, ‘a partir da possibilidade: tornar-se ou não o que são’» (TIETZ, U., «A filosofia da existência alemã», 2012, p. 155). Outrossim, notemos que Jaspers sempre reagiu contrariamente, e de modo enérgico, a que sua filosofia fosse vista como parte do existencialismo: «..., Jaspers y [dans le terme existentialisme] voit une ‘déviation’ de la philosophie de l’existence. Dénonçant à nouveau le fantôme de l’existentialisme, la postface de 1955 à Philosophie précise à propos de De la Vérité: ‘J’ai cru inventer le mot [existentialisme] pour désigner une déviation possible de l’éclaircissement de l’existence. Après la guerre, j’eus la surprise de découvrir qu’elle s’était réalisée en France’. [Se cet existentialisme tardif] était conforme à l’époque, alors ma philosophie était inactuelle [...] Mon intention était de chercher de mon mieux ce qui est, d’actualiser ce qui, en son sens ultime est intemporel’» (GENS, J.-C., «La réception de Jaspers dans la philosophie et la psychiatrie françaises II», 2009a/2010, p. 95).

⁷¹ «... o próprio Jaspers era explícito em reconhecer débito para com Husserl e aquilo que considerava ser uma ‘psicologia descritiva’ na essência da fenomenologia daquele autor [...] Ao tomar a fenomenologia de Husserl por uma psicologia descritiva, e considerando imperativo o tratamento à psicologia com rigor metodológico e cientificidade [...] fazia bastante sentido que o próprio Jaspers reconhecesse sua filiação teórica [à fenomenologia husserliana das Investigações Lógicas - ...] A despeito de posteriormente ter rejeitado as ideias contidas na obra seguinte de Husserl [A Filosofia como Ciência Rigorosa - ...], Jaspers persistiu reconhecendo a influência deste ‘primeiro Husserl’ e sua suposta psicologia descritiva» (RODRIGUES, A. C. T., «Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia», 2005, p. 754-768). Sobre as relações entre a fenomenologia husserliana e o pensamento jaspersiano inicial, *vide* a pesquisa (em sentido parcialmente favorável à aproximação) de WALKER, C., «Karl Jaspers and Edmund Husserl – I: The perceived convergence; II: The divergence in Philosophy», 1994. cf. ainda, para uma visão aproximativa: DASTUR, F.; CABESTAN, P., *Daseinanalyse: phénoménologie et psychiatrie*, 2011, pp. 51-56; CARVALHO, J. M., *Subjetividade e corporalidade na filosofia e na psicologia*, 2014, pp. 50-75.

⁷² Objetivando uma exposição sistematizada e interpretativa da filosofia jaspersiana até os anos 30, mantém-se como imprescindível a obra conjunta de dois de seus ex-alunos: DUFRENNE, M.; RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, 1947, que inclui prefácio escrito por Jaspers. Para uma

nos aferram e traçam nossa dizibilidade e vivência situada do real (*Grenz-Situationen*), porém não como delimitação de sua expressividade, mas sim como superação na própria indizibilidade. Jaspers procurou tratar os limites da realidade justamente como enigmas, ou mais precisamente, valendo-se de seu termo central: cifras da existência (*Chiffren-Existent*), que nos abarcam e tomam por inteiro, em nossa existência⁷³. No pensamento jaspersiano, são as cifras que nos tocam e nos põem em contato com a Transcendência, não significando, porém algo exterior a si mesmas, mas constituindo, elas próprias, a linguagem-que-ultrapassa-o-limite por excelência, sem contudo rompê-lo ou buscar-lhe o significado em instâncias além: “As significações que não podem ser reduzidas ao objeto significado são por nós denominadas enigmas. Significam sem significar algo específico. Esse algo reside no próprio enigma e não existe fora dele”⁷⁴.

Segundo Jaspers, as cifras ou enigmas da existência como que rompem (ou superam) com o esquema dual sujeito-objeto, situando-se em ambos, porém não circunscritas a nenhum deles. Nesse sentido, a

ampla e aprofundada exposição, incluindo-se rica discussão entre vários pensadores a respeito da filosofia jaspersiana, sua importância e influência, permanece a obra fundamental editada por SCHILPP, P. A., *The philosophy of Karl Jaspers*, 1957, que inclui, além dos ensaios de vários autores, tais como Jean Wahl, Walter Kaufmann, Hannah Arendt e Paul Ricoeur, uma pequena biografia intelectual escrita pelo próprio Jaspers. No escopo de um perfil acerca de seus posicionamentos quanto à religião, sua discussão sobre a fé religiosa e a fé filosófica, e ainda quanto à temática mística, vide os trabalhos de FORTE, B., *A escuta do outro*, 2003, pp. 49-57; PENZO, G., «O divino como liberdade absoluta – Karl Jaspers (1883-1955)», 1998, pp. 239-251. Com vistas a uma introdução ao pensamento jaspersiano, nos aspectos de sua filosofia que dizem respeito diretamente à temática de nossa exposição acerca de sua interpretação da filosofia agostiniana, vide: GILES, *História do existencialismo...*, cit., pp. 149-292; VAZ, H. C. de L., *Antropologia filosófica*, pp. 129-130; SCHNÄDELBACH, H., *Filosofia em Alemanha – 1831-1933*, 1991, p. 195-198.

⁷³ Sobre a conceituação jaspersiana das cifras da existência, cf. MARIETTI, *Karl Jaspers*, cit., pp. 71-87; BRUN, J., «Le Chiffre de l'échec dans la philosophie de Karl Jaspers», 1986, p. 249; HERSCH, J., «L'écriture chiffrée, fonction de l'historicité», 1986, pp. 251-257; DUFRENNE; RICOEUR, *Karl Jaspers et...*, cit., pp. 285-323. Vide ainda, para uma apresentação mais ampla acerca da temática geral da comunicação e existência em Jaspers, o trabalho de FIORILLO, C., «Ezistenza e tempo, verità e comunicazione: la via ermeneutica di Karl Jaspers in Dialegethai», 2003.

⁷⁴ JASPERS, K., *Introdução ao pensamento filosófico*, 1976, p. 113 (online).

comunicabilidade ou expressividade do enigma é atribuída não pela subjetividade que compõe o centro substancial de significação e sentido do real/ideal, tampouco pela coisa-em-si que comporia uma essência cifrada a revelar-se ou desocultar-se no embate com o real. As cifras do enigma da existência bastam-se a si mesmas, falam de per si⁷⁵.

Nesse sentido, elas possuem função autenticamente libertadora e realizadora, conquanto nos livram do aprisionar-se ao circunscrito dos fatos em fugacidade e/ou efemeridade, como não nos permitem, analogamente, tecer fugas ou escapes rumo ao sombrio ou doentio da subjetividade tentacular e manipuladora. “Os fatos são investigados. Os enigmas são penetrados pela imaginação [...] Os fatos são incontestáveis. Os enigmas iluminam o caminho de nossa liberdade”⁷⁶.

2.1 Interpretação jaspersiana

A exemplo de Heidegger, a análise jaspersiana acerca do pensamento agostiniano tem seu escopo significativo no quadro amplo de sua leitura da história da filosofia, sobretudo de sua própria conceituação desta. Fiel ao espírito kantiano, Jaspers postula que o ato de filosofar, enquanto unívoco, pessoal e compreensivo, não comporta um aprendizado do que seja a filosofia, mas unicamente a compreensão e assimilação da atitude de filosofar. Esta, por sua vez, se dá no interior da liberdade inalienável do ser humano enquanto vocacionado à transcendência de si mesmo, enquanto existência individual e situada (*Dasein*), para o ser abrangente e unicomprensivo, ou ainda o englobante (*Das Umgreifende*). Nesse sentido, a liberdade de se tornar o ser-que-transcende não se efetua à margem da história e de seu contexto comunicativo, como uma subjetividade monádica que pudesse prescindir do historial e da comunicação. Antes, é precisamente no assumir o dado historial e sua cultura espiritual, que o ser humano filosofa, sabendo-se inserido na história ampla que o transcende, formadora da humanidade enquanto comunidade na qual a existência se abre à transcendência, e na qual a

⁷⁵ *Idem, Ibid.*: «Os enigmas constituem, por assim dizer, uma linguagem da Transcendência, que de lá nos chega como linguagem de nossa própria criação».

⁷⁶ *Idem, Ibid.*, p. 114.

filosofia, como atitude humana por excelência, encontra sua identidade como ato transcendente de sua própria história, para nela mesma se inserir. No ato de filosofar, o ser humano transcende a si e à realidade imediata, não a partir de uma esfera alheia à caminhada da humanidade, como se “iniciasse do zero”, mas sabendo-se inserido, e mesmo herdeiro, desta mesma caminhada histórica. Numa palavra: a filosofia é o ato de transcendência do ser humano historial, em relação a si mesmo e à história de seu pensamento, a qual é justamente a história da transcendência humana⁷⁷.

Dentro de seu escopo maior referente à análise da existência humana como dado inalienável e inesgotável em sua própria fenomenalidade, Jaspers se propõe uma releitura dos marcos cruciais do pensamento humano em sua globalidade, buscando a visualização e compreensão dos elementos que formaram a cultura e o modo de pensar do ser humano atual, marcado, segundo a visão jaspersiana, pela perda do sentido da transcendência e da humanidade enquanto valor último. Neste itinerário do pensamento enquanto história cultural e espiritual do ser humano, os marcos de surgimento e de fundamentação são explicitados por Jaspers de maneira sistemática e analítica⁷⁸. Assim, a filosofia se instaura e se insurge, enquanto atividade comunicável e historial, no período intitulado por Jaspers de tempo-eixo, ou era axial, correspondente aos séculos VI-I a.C. Neste período, em contextos diversos, por vezes de modo simultâneo e sem influências recíprocas (ao menos documentalmente), as figuras de Sócrates, Confúcio, Buda, Jesus estabeleceram o que entendemos por atitude humana do pensamento, ou livre-pensar, numa palavra: filosofia. Uma vez instaurada e já em seu decurso histórico, a filosofia no mundo ocidental conhece, segundo Jaspers, três marcos que a fundamentaram e possibilitaram o pensamento

⁷⁷ cf. MARIETTI, *Karl Jaspers*, cit., pp. 29-46; WISSER, R., «La philosophie ne doit pas abdiquer’ – La foi philosophique d’une philosophie de la liberté», 1986, pp. 215-231; DUFRENNE; RICOEUR, *Karl Jaspers et...*, cit., pp. 193-194.

⁷⁸ Importa notar que Jaspers manteve, desde o início de sua produção intelectual, grande interesse pela história do pensamento enquanto movimento de formação do espírito humano transcendente, do qual herdamos nossa condição de pensadores livres, e ante o qual nos inserimos em continuidade de criatividade e transcendência. Assim, Jaspers publica, já nos anos 30, trabalhos voltados para Max Weber, Nietzsche (do qual foi um dos primeiros a realizar uma apresentação ampla e sistematizada de seu pensamento), e Descartes.

em seu momento atual: Platão, Agostinho e Kant. O primeiro, na leitura jaspersiana, significa o marco fundante da reflexão voltada à objetividade, na realidade a transcendência enquanto tal, tornada ontologia. Por seu turno, Agostinho compõe o marco da subjetividade, ou mais propriamente: interioridade enquanto espaço reflexivo da tomada de consciência da existência que se realiza enquanto transcendência. Kant, enfim, sinaliza a fundamentação do pensamento crítico quanto à reflexão do ente e do conhecimento (ontologia e consciência, ou interioridade, portanto), para marcar a ética como horizonte e espaço primordial do ato filosófico. Tais são os dois primeiros volumes componentes de sua obra apresentada entre 1956 e 1957, intitulada *Os Grandes Filósofos* [*Die Grossen Philosophen*], cujo primeiro volume apresenta os pensadores da era axial a que nos referimos; o segundo nos traz os marcos fundantes ocidentais, cristalizados nas filosofias de Platão, Agostinho e Kant (“aqueles que fundam a filosofia e não cessam de engendrá-la/fecundá-la”); e o terceiro volume é dedicado às “especulações e conquistas metafísicas”: Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tsé e Nagarjuna (Notemos, ainda que de passagem, a peculiaridade da abordagem jaspersiana, na qual não se delimita a história do pensamento humano ao ocidente, mas se vislumbra no extremo-oriental a presença viva do ato de filosofar).

Situada, pois, no quadro sistemático da apresentação histórica dos marcos fundantes da filosofia ocidental, enquanto atividade do espírito humano que assume a existência enquanto transcendência, a leitura jaspersiana de Agostinho busca verificar como seu pensamento se concretiza como elucidação da existência que se defronta com o enigma e o mistério, interiorizando-se como espírito que se transcende na compreensão do abrangente, a partir do dado da fé no Deus revelado da Bíblia⁷⁹. Importa notar que, a exemplo de Platão, e também de Kant, a exposição de Agostinho é feita ao modo histórico-biográfico, bem como estruturada de modo a apresentar os grandes temas do pensamento

⁷⁹ Para uma introdução acerca da interpretação jaspersiana de Agostinho, vide: SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...», cit., pp. 21-35; BALLANTI, R. C., «Agostino e l'agostinismo nella ricezione di Jaspers in Studi jaspersiani I», 2013, pp. 71-86; CORTI, C. A., «Philosophie aus religiöser Erfahrung – Karl Jaspers (1883-1969) interpretiert Augustinus», 2009, p. 265-280.

agostiniano de maneira sistemática. Assim, a exposição tem início com o item tradicional de vida e obras⁸⁰, seguido de um perfil, por assim dizer, biográfico-intelectual: Da filosofia ao conhecimento da fé⁸¹, em que Jaspers perpassa o desenvolvimento do pensamento agostiniano tendo como ponto de apoio a conversão de Agostinho, e a “transformação de concepções filosóficas autônomas em elementos de um pensamento fundado sobre a Revelação”⁸². A menção aos dados biográficos, bem como o traçado do perfil histórico-pessoal na apresentação do pensamento de um autor, longe de compor recurso “escolar” ou meramente ilustrativo-didático, assumem, na exposição jaspersiana, a importância de estruturação ensejante do sentido do pensamento desenvolvido, posto que, para Jaspers, não há filosofar imune ou à margem da trajetória pessoal e da biografia do filósofo. Com efeito, filosofar perfaz a própria existência, e a recíproca igualmente se cumpre, no sentido jaspersiano, conquanto se entenda a filosofia como ato de realização das possibilidades da existência humana, aberta à comunicação e ao transcender-se enquanto partícipe da realidade abrangente. Bem poderíamos, num jargão mais teológico cristão latino, dizer, procurando fidelidade ao espírito jaspersiano, que não há filosofia desencarnada, sem comunicação com a realidade concreta e pessoal do ser humano que filosofa. Importa que observemos, aqui e ainda, que já neste breve item biográfico, Jaspers explicita sua visão geral acerca do *esprit augustinien*, do gênio de Agostinho enquanto filósofo. Com efeito, escreve Jaspers,

os volumes reunidos das obras de santo Agostinho constituem uma espécie de mina explorável. O enorme e estéril corpo massivo esconde os rebentos de ouro e as pedras preciosas. Por todo este imenso canteiro, a retórica toma livre curso, reprises e repetições desenvolvem-se a perder de vista⁸³.

Com a clareza nítida e direta que compõe sua escrita, Jaspers aponta a ambiguidade, ou mesmo contradição essencial, que visualiza como perpassante de todo o pensamento agostiniano, aqui denotada quanto ao

⁸⁰ JASPERS, *Les grands philosophes - 2: Platon et Saint Augustin*, 1989, pp. 163-166.

⁸¹ *Idem, Ibid.*, pp. 166-177.

⁸² JASPERS, *Les grands philosophes ...*, cit., p. 170ss.

⁸³ *Idem, Ibid.*, pp. 164-165.

aspecto discursivo ou estilístico, por assim dizer, de Agostinho. Teremos ocasião, adiante, de retomar tal avaliação, com a qual Jaspers entende o momento agostiniano na história do pensamento: a assimilação da fé revelada por parte do ato filosófico, a qual, se inspira sua autoelucidação pela razão, não deixa entretanto de compor contradição explícita com este, na pretensa tutela com que se sobrepõe a esta. Notemos ainda que Jaspers destaca três grandes obras do período de maturidade do pensamento agostiniano, nas quais irá concentrar sua análise e exposição: *Confissões*, *A Trindade* (única a merecer avaliação totalmente positiva, por parte de Jaspers: “obra de especulação pura na qual se revela um grande perscrutador metafísico”⁸⁴) e *A Cidade de Deus*.

Após a devida apresentação da trajetória biográfica delineadora do perfil intelectual e filosófico de Agostinho, a exposição jaspersiana efetivamente toma corpo com a abordagem dos Aspectos (ou Modos) do Pensamento, subdividida em 1) Esclarecimento da Existência e a interpretação da Bíblia; 2) Razão e verdade da Fé; 3) Deus e o Cristo; e 4) Conceitos filosóficos na elucidação da Fé Revelada⁸⁵. Jaspers finaliza sua exposição apresentando sua Análise e Crítica⁸⁶, bem como uma espécie de anexo intitulado Contexto histórico, história da influência e significação atual do pensamento de Agostinho⁸⁷. Não sendo possível, evidentemente, apresentar por inteiro toda esta exposição que Jaspers leva a efeito da obra agostiniana, tentemos, pois, uma breve síntese panorâmica de sua ampla exposição, detendo-nos mormente nos Aspectos do Pensamento, sobretudo nos subitens Esclarecimento da Existência e Conceitos filosóficos na elucidação da Fé Revelada.

2.2. Filosofia e fé

a) *A conversão de Agostinho*

Jaspers toma a conversão de Agostinho ao cristianismo como motivo etiológico de seu pensamento:

⁸⁴ *Idem, Ibid.*, p. 165.

⁸⁵ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 178-264.

⁸⁶ *Idem, Ibid.*, pp. 264-294.

⁸⁷ *Idem, Ibid.*, pp. 294-305.

O pensamento de santo Agostinho é fundamentado sobre sua conversão [...] O jovem Agostinho conheceu os arroubos da existência, os prazeres dos sentidos, e ... até a saturação! Aos dezenove anos subitamente se vê atraído pela filosofia. Ele renega a futilidade para adentrar ao essencial [...] As ilusões gnósticas e maniqueias conduzem-o ao ceticismo. Plotino o ajudará a dar um grande passo: penetrar a verdade do puro inteligível, rompendo os limites da simples realidade corporal. [...] Enfim, o evento decisivo: a conversão. [...] A conversão é a condição preliminar do pensamento agostiniano. Unicamente por ela ganha certeza a fé que escapa a toda intenção, toda resolução, que doutrina alguma transmite, a qual Deus concede somente à criatura porele convertida. [...] Esta conversão não é uma reviravolta filosófica que o renovasse dia-a-dia, [...] mas um instante datado com precisão numa biografia, um espaço na vida que, doravante, se encaminha se forma em novas bases. [...] sua força advém duma adesão radical, absoluta: a transformação do ser pela fé⁸⁸.

Na leitura jaspersiana, é precisamente a certeza advinda da conversão que fornece a Agostinho o motivo fundante de todo seu pensamento e, como tal, sua especulação não pode jamais ser desvinculada do solo firme proporcionado pela fé oriunda da ação de Deus na sua vida. Enquanto tal, a filosofia agostiniana configura reflexão dependente e, por assim dizer, tutelada por êmulos externos a si, quais sejam, a revelação divina e a autoridade eclesiástica, motivo originário da fundamental ambigüidade que Jaspers, a exemplo de Heidegger, visualiza no pensamento agostiniano.

b) Autonomia filosófica e especulação da fé

Da essencial heteronomia vivenciada em sua assimilação (a fé é oriunda da/na Revelação, tutelada pela Igreja), decorre o movimento primordial que Jaspers visualiza na estruturação do pensamento agostiniano: a transformação da autonomia da reflexão filosófica em conceituações fundamentadas na fé revelada. Na leitura jaspersiana, certamente é possível visualizar e compreender noções filosóficas independentes sendo relacionadas à compreensão do mistério da fé, porém sua chancela de pertença ao universo da crença cristã gravita irremediavelmente em torno da fé, que, em Agostinho, “faz-se uma única

⁸⁸ *Idem, Ibid.*, pp. 166-170.

coisa com a fé. Ele [Agostinho] coloca em jogo todas as possibilidades de se atentar a Deus pelo pensamento. Porém, estas ideias são estruturadas entre si pelo fio da autoridade, e não por um princípio filosófico”⁸⁹. Na leitura de Jaspers, a reflexão agostiniana processa uma mudança profunda e radical: “A paixão filosófica se transforma em uma fé apaixonada”⁹⁰. Com efeito, o conhecimento próprio ao ato de fé significa a adesão ao conteúdo do credo estabelecido pela autoridade eclesiástica, constituindo-se num exercício intelectual infinito, posto que fundamentado na fé num Deus infinito, totalmente outro, inefável e absolutamente transcendente. Em tal reflexão, as antigas noções filosóficas, das quais Agostinho tivera conhecimento pelas incursões no maniqueísmo e no ceticismo acadêmico, mas sobretudo pelo contato com a tradição platônica via Plotino e Porfírio, e que se lhe afiguravam importantes em si mesmas, “tornam-se meios de acesso a um Deus cuja busca não conhece fim, um Deus inacessível a todo pensamento deste gênero, mas [tendo o acesso] advindo de uma outra fonte, que lhe torna, por sua vez, presente e vivo”⁹¹.

Nesta assimilação da filosofia autônoma pelo exercício reflexivo da fé revelada, Jaspers nota que Agostinho assume os grandes eixos do pensamento plotiniano, mas transformando-os profundamente em seu sentido, do que resulta um efetivo contraste entre os dois: O Uno de Plotino, além do ser, do espírito e do conhecimento, torna-se em santo Agostinho idêntico a Deus, que é ele mesmo ser, espírito, conhecimento. A triplicidade plotiniana do Uno supraexistente, do espírito existente e da alma universal se transformam na unidade intradivina da Trindade, do Deus uno em três pessoas. Para Agostinho, o fundamento do universo não é uma emanção eterna, porém uma criação única, tendo este universo criado um começo e um fim. O Uno de Plotino está em repouso, o ser humano retorna para ele. O Deus bíblico de Agostinho é vontade

⁸⁹ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 172.

⁹⁰ *Idem, Ibid.*, p. 170. «C’est à la lumière de cette conception des rapport qui doivent s’établir entre la raison et la foi que Jaspers élucide les modes de pensée d’Augustin et y discerne ‘une vérité inaliénable dans l’espace de la raison’. L’intitulé des divisions de l’étude qui fait le plus souvent appel à la terminologie propre de la philosophie de Jaspers rend encore plus évident le propos» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...» cit., p. 31).

⁹¹ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 172.

ativa, a qual, por seu turno, se volta para o ser humano. Plotino não ora. Para Agostinho, a oração é o centro da vida. Plotino toma seu élan (impulso) na especulação para atingir o êxtase, Agostinho [toma seu impulso] numa elucidação total de si-mesmo para esclarecer a fé⁹².

2.3 Aspectos do pensamento agostiniano

Passemos ao item principal de nossa exposição da leitura jaspersiana de Agostinho. Aqui reside precisamente o núcleo de sua interpretação, e propriamente as razões pelas quais Jaspers, inobstante todas as suas asseverações quanto às contradições internas ao exercício filosófico agostiniano, e sobretudo quanto à sua heteronomia e dependência originária da fé revelada (e/ou eclesiástica), classifica o pensamento agostiniano como um dos marcos fundantes e ensejantes do percurso filosófico ocidental.

a) Metafísica da experiência interior

O próprio Jaspers inicia a exposição dos grandes eixos agostinianos com “avaliação” por assim dizer positiva: “Há no pensamento agostiniano um aspecto fundamental, que o torna infinitamente fecundo: ele atualiza as experiências originárias da alma. Ele se atém ao milagre de nossa presença *hic et nunc*”⁹³. A existência dada a si de modo imediato, fundamental, presença primordial e fundante do conhecimento de si, compõe efetivamente, na leitura jaspersiana, o marco decisivo trabalhado por Agostinho em toda sua reflexão filosófica.

A existência enquanto ser que se presencia como dado primeiro, efetivamente aponta para o primado do ser na epistemologia agostiniana, em que o ser primordial, o *Vere Esse*, é dado a conhecer, no ato de fé, como o Deus criador e “Aquele que é”, em alusão à exegese agostiniana

⁹² *Idem, Ibid.*, p. 174.

⁹³ *Idem, Ibid.*

(e patrística como um todo) da passagem escriturística de *Êxodo 3,14*⁹⁴. Nesse sentido, o ser como primeiro dado a conhecer converge, em simultaneidade essencial, à emergência da interioridade enquanto busca de Deus:

Nele [Agostinho], a investigação da alma é uma busca de Deus, e sua busca de Deus é uma exploração da alma. Ele vê Deus no âmago da alma, a alma em relação com Deus [... - Agostinho] se aplica, portanto, [...] à elucidação da atividade interior, do *hic et nunc* na alma, como ponto de partida de nosso saber ⁹⁵.

Nesta simultaneidade essencial, a atividade anímica configura a intencionalidade primeira com que o ser humano, na busca pelo entendimento ensejado pelo dado da fé em Deus, busca igualmente a si mesmo e ao ser absoluto, cujo movimento essencial intenciona a “transcendência metafísica, menos como descoberta duma realidade diferente, do que como impulso de seu ser próprio rumo à plenificação”⁹⁶.

⁹⁴ Na historiografia dos estudos acerca da filosofia tardo-antiga e medieval, tornou-se referencial a interpretação que Étienne Gilson intitulou como *Metafísica do Êxodo*, aludindo à interpretação patrística do texto hebraico citado: «Não se trata naturalmente de sustentar que o texto do Êxodo oferecia aos homens uma definição metafísica de Deus; mas se não há metafísica no Êxodo, há uma metafísica do Êxodo, que se constitui bem cedo entre os Padres da Igreja, cujas diretrizes sobre esse ponto os filósofos da Idade Média apenas seguiram e exploraram?» (GILSON, E., *O espírito da filosofia medieval*, 2006, p. 67, nota 14).

⁹⁵ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 179.

⁹⁶ *Idem, Ibid.*, pp. 179-180. «La pensée originelle que Jaspers décèle chez Augustin se déploie aux antipodes de l'ontologie; elle a le mérite de s'engager sur des voies différentes de la métaphysique aristotélicienne ou de la logique transcendante plus tardive. Bien que Jaspers récuse les étymologies faciles qui estompent l'incertitude de certains concepts philosophiques, la notion de 'Ursprung', um des mots clés de sa philosophie de l'Existence, implique à la fois le jaillissement, le surgissement à partir des origines, et l'idée du saut, du franchissement des limites de la pensée, dans la quête philosophique de l'Être» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...» cit., p. 28); «Die Transformation der Philosophie nach der Bekehrung in eine Bekümmernung um Gott und um sich selbst stellt den Kernpunkt der Jaspersschen Interpretation Augustins dar. Hier erkennt er am meistem die Kraft dieses Denkens und spürt seine Nähe, indem Augustinus die 'Erfahrung der Seele' und 'die Gegenwärtigkeit unseres Daseins' durchforscht [...] An diesem Punkt kommen Augustins Philosophie und Jaspers Darstellung der Geschichtlichkeit überein, denn nur in der Selbsterfassung des eigenen Selbst wird die eigene Geschichtlichkeit als Grenze und Möglichkeit

A interpretação jaspersiana clarifica a investigação agostiniana como o movimento primordial do ser humano em transcendência, na busca de sua realização no conhecimento de si, enquanto conhecimento da realidade última, do ser absoluto (que, em Agostinho, é identificado com o Deus bíblico criador e transcendente) que plenifica e realiza sua existência enquanto ser voltado a se transcender. Valendo-se da expressão criada pelo historiador da filosofia neokantiano Wilhelm Windelband, Jaspers reconhece tal movimento primordial e fundante da alma como verdadeira “metafísica da experiência interior”⁹⁷, reconhecendo-a, enquanto característica maior da epistemologia agostiniana, como verdadeiro diferencial em relação à filosofia grega precedente, cujos traços essenciais o próprio Agostinho herda, para então compor traço único e original, verdadeiro marco fundante na história do pensamento ocidental, fazendo notar ainda a peculiaridade de uma espécie de “fenomenologia” adotada por Agostinho, em que, ao contrário da fenomenologia contemporânea (de corte husserliano), os fenômenos não são “isentados” ou colocados entre parêntesis, à guisa de neutralidade e suspensão do juízo cognitivo, mas vistos na sua significação de verdades concretas que permitem seu próprio ultrapassamento⁹⁸.

b) A certeza de si

A exposição jaspersiana toma corpo em seu desenvolvimento, na continuidade com base em três aspectos da filosofia agostiniana, os quais compõem o “esclarecimento da existência”: 1) a memória; 2) a certeza de si; e 3) o tempo⁹⁹. Dentre tais, Jaspers dedica-se sobremaneira ao segundo aspecto, vendo nele o ponto central da epistemologia

verstanden» (CORTI, «Philosophie aus...», cit., p. 274). cf. ainda, no mesmo sentido da inspiração agostiniana de alguns dos grandes temas da filosofia jaspersiana: BALLANTI, «Agostino e l'agostinismo...», cit., p. 84.

⁹⁷ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 180. A expressão, tornada referencial nos estudos acerca da filosofia agostiniana, foi celebrizada por GILSON, em seu artigo «L'avenir de la métaphysique augustinienne», escrito para a *Revue de Philosophie* em 1930 (cf. VAZ, *Ontologia e história*, 2001, p. 77). Cf. ainda: GILSON, E., *Introdução ao estudo...*, cit., pp. 456-457.

⁹⁸ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 180-181.

⁹⁹ *Idem, Ibid.*, pp. 181-193.

agostiniana: “Santo Agostinho, por diversas ocasiões, exprime este pensamento: a dúvida a respeito de toda verdade ecoa, posteriormente, a certeza do ‘eu sou’”¹⁰⁰. Aqui, precisamente, pode ser observada a importância, dentro da análise existencial levada a efeito por Jaspers, da interioridade enquanto momento próprio do assumir, por parte do ser humano, sua existência como manifestação primeira do ser: a certeza de si expressa, a par da *cogitatio*, a certitude da existência como dado primordial. Jaspers nota igualmente que “a certeza, que nasce da dúvida extrema, reafirma algo mais que um simples ponto de ser. A certeza que eu tenho de mim mesmo não me indica somente que eu sou, mas também o que eu sou”¹⁰¹. Tendo por base um texto do período inicial agostiniano, Jaspers postula que a *cogitatio*, enquanto verdade fundamental, institui-se enquanto momento em que a essencialidade se mostra na existencialidade, ilustrando uma vez mais a simultaneidade em que a exurgência do esse ocorre em conjunto à insurgência da *cogitatio*.

Notemos que, aparentemente de modo deliberado, Jaspers evita o uso de uma terminologia centrada em ego, ou cogito, para qualificar esta característica fundamental do pensamento agostiniano. De fato, a epistemologia de Agostinho não assenta numa autoconsciência, ou na centralidade de um cogito tornado res ou substância a partir da qual se funda o conhecimento, tal qual se assume a partir da filosofia moderna, mormente nas correntes racionalistas (a partir de Descartes). A interioridade perfaz, essencialmente, certeza primordial cujo fundamento aponta para o ser, no que se converge à verdade evidenciada como certeza da existência enquanto *primum esse*. É a partir da certeza da própria existência que, na interioridade em que tal se lhe dá, o ser humano evoca e transcende-se em realização na plenitude do ser. No período dos diálogos iniciais de Agostinho, esta certeza, “que nasce da dúvida extrema, não afirma outra coisa senão o simples fato de ser”¹⁰². Enquanto certeza de si, a manifestação da existência se mostra como o dado inalienável e fundante da transcendência humana. Outrossim, Jaspers faz notar, ao lado da certitude da existência como dado imediato à interioridade humana, outra característica fundamental ao exercício e

¹⁰⁰ *Idem, Ibid.*, p. 182.

¹⁰¹ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 182.

¹⁰² *Idem, Ibid.*

dinamismo desta: o ato volitivo, a uoluntas com a qual Agostinho mensura e delinea toda a atividade anímica humana.

Mas a originalidade da análise jaspersiana repousa no ressaltado que empresta à afetividade com a qual se exerce e intenciona a volição: o amor vital. Nesse sentido,

no seio desta certeza encontro, a tudo englobando, minha vontade indomável de possuir (ou: atingir) a felicidade. Esta vontade [...] é amor à vida (ou: vital), e esta vida é, por seu turno, amor ao conhecimento [...] Se se pergunta em que se assenta o amor à verdade essencial, responde-se que é sobre o ser e sobre o saber¹⁰³.

Igualmente, Jaspers faz notar a diferença da certeza primordial agostiniana acerca da existência (ou ser primeiro), para com as usuais descrições da noção de ser como “o que de mais indeterminado e generalizado existe”, asseverando que, para Agostinho, a certeza indubitável de si, ou seja, da existência enquanto dado primeiro, não equivale à do ser em geral, ou indeterminado, mas, “ao contrário, encontra-se a plenitude”¹⁰⁴, ao que, de imediato, Jaspers contempla as duas questões que tal postulação comporta: 1) qual a fonte desta certeza primordial? e 2) qual seu significado? A ambas, Jaspers faz ver que a resposta agostiniana, ostentando grande coerência interna, só pode ser a que ensajara todo o entendimento até então: Deus:

A todas estas questões, não há senão uma resposta: Deus, unicamente. O ser, o conhecimento do ser, e o amor do ser e do conhecimento na certeza de si encontram-se, para santo Agostinho, unificados em relação com Deus¹⁰⁵.

¹⁰³ *Idem, Ibid.*, pp. 184-185. «L’introspection augustinienne qui s’ouvre sur la méditation religieuse ou métaphysique se révèle comme ‘éclaircissement de l’Existence’ et l’analyse à laquelle procède Jaspers met en évidence dans son déroulement les étapes définies dans Philosophie. Dans l’appréhension empirique de son moi saisi dans sa situation immédiate comme dans la réflexion qu’il porte sur son activité intérieure, Augustin se heurte très vite aux frontières de ses facultés intellectuelles et psychiques [...] Sans doute est-ce là cet ‘état d’apesanteur de la possibilité infinie’, qui rend possible l’acte de transcender» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...», cit., p. 31).

¹⁰⁴ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., p. 186.

¹⁰⁵ *Idem, Ibid.*, pp. 186-187.

c) Transcendência filosófica

Enquanto herdeiro da tradição filosófica platônica via Plotino, por um lado; e partidário da confissão da fé cristã, de outro, Agostinho caracteriza a transcendência humana, na leitura jaspersiana, fundamentalmente através da ascensão intelectual rumo ao Deus eterno e criador, a partir do conhecimento da realidade criada. Ponto comum entre as duas heranças, o itinerário ascensional é estruturado no pensamento agostiniano, segundo Jaspers, não enquanto abstração interna a um sistema teórico destacado da realidade viva e concreta, mas sim como visão integral e dinâmica. Sendo Deus inacessível ao imediato da percepção concreta, o conhecimento de sua realidade ocorre enquanto elevação até sua presença, na consideração da ordem universal que se apresenta ao conhecimento, a qual indica e/ou sinaliza a Deus enquanto telos de toda a criação. Assim, o Deus criador invisível é conhecido a partir da criação visível: “todas as coisas, céu e terra, sol, lua, estrelas, plantas e animais, criatura, tudo testemunha, de algum modo, que Deus lhes criou”¹⁰⁶. Nesse sentido, a transcendência é propriamente filosófica na medida em que, não obstante o dado da fé no Deus criador anterior a todo ato intelectual, o ponto de partida para a elucidação da fé constitui-se na certeza da existência que, na realização de si enquanto transcendência para o abrangente e unicompreensivo, plenifica-se na relação de superação e ascensão intelectual para com toda a realidade criada, rumo ao mesmo Deus criador cuja fé ensejara sua própria compreensão, entendimento e perfazimento enquanto ato transcendente rumo ao ser absoluto e eterno¹⁰⁷.

Outrossim, precisamente na percepção da transcendência humana enquanto ascensionalidade intelectual que, da certeza primordial da existência dada a si, perfaz-se e se plenifica no ser absoluto, que

¹⁰⁶ *Idem, Ibid.*, p. 214.

¹⁰⁷ «La méthode d'Augustin consiste donc à prendre appui sur les expériences de son intériorité pour s'élever jusqu'au seuil où l'Être s'éclaire. La mémoire devient alors le sanctuaire d'un monde délivré de l'espace et du temps; la certitude de soi se transforme en certitude de l'être, de penser, de vouloir être heureux; la perception du temps trouve son sens par rapport à l'éternité de Dieu» (SAMUEL, «Karl Jaspers, lecteur...», cit., p. 31).

visualizamos a leitura convergente de Jaspers em relação a Agostinho, clarificando-se paralelos indicativos de aproximação e de identificação na interpretação que leva a efeito. Na elucidação do ser absoluto criador, presente de modo abrangente e em sua totalidade, na realidade a ser inteccionada e ascensionada rumo à elevação a Deus, enquanto realidade dada in totum ao espírito e à interioridade daquele que busca, verificamos um primeiro paralelo com o próprio pensamento jaspersiano, o qual estabelece a presença do ser humano enquanto situado na própria totalidade e realidade circunscrevente - o *Dasein* - nas situações-limite constituintes do mundo vivencial preenchido pelo englobante (*Das Umgreifende*), o qual comunica o expressível justamente nas cifras (*Chifren*) da transcendência inefável¹⁰⁸. O paralelo se nos afigura mais expressivo ainda, quando nos lembramos da docta ignorantia perpassante dos escritos agostinianos, em que o saber autêntico acerca do Deus triúno configura verdadeiro não-saber, posto que qualquer tentativa de conceituar ou definir (discursar sobre) a realidade divina está irremediavelmente condenada ao fracasso, havendo somente a possibilidade de se analogar a respeito (cf. adiante, quando da interpretação jaspersiana a respeito da teologia trinitária de Agostinho)¹⁰⁹. Jaspers o faz notar, inclusive, na caracterização do ato filosófico transcendente, pelo qual o caráter abscondito de Deus se

¹⁰⁸ Cf. JASPERS, *Philosophie, zweite auflage*, 1932, pp. 110-116; e 124-127.

¹⁰⁹ A aproximação como que converge, quando nos lembramos que, nos diálogos do período inicial (*De libero arbitrio*, *De quantitate animae*, *De ordine*, entre outros), Agostinho aponta para o estágio final da itinerância ascendente como em superação da ratio e da própria iluminatio na interioridade, para culminar e plenificar-se no Absoluto Divino, na consumação em eternidade de toda a realidade, no acento místico que lhe configura corolário de busca e caminho (cf. AGOSTINHO, *De quantitate animae*, xxxiv, 78; *Idem*, *De ordine* II, x, 25-27; *Idem*, *De libero arbitrio* II, iii, 7 – xii, 34); ao passo que Jaspers categoriza a experiência mística como a efetiva realização da própria transcendência no Absoluto – vide JASPERS, *Psychologie der weltanschauungen, vierte auflage*, 1954, especialmente pp. 84-90; 440-462 [cf. p. 453: «Im Zentrum der Mystik steht das Erlebnis, das – als Erlebnis – reale Vereinigung mit dem Absoluten ist»], o que tentamos como: ‘No centro da experiência mística encontra-se – como vivência – a efetiva convergência junto ao (ser) Absoluto’]. Jaspers igualmente trabalha a significação do mundo (a ‘Weltbilder’, compondo todo o segundo capítulo de sua obra) dentro de sua análise fenomenológico-existencial: cf. a introdução das pp. 143-153.

transforma no próprio impulso para transcender a finitude da criação e alcançá-lo enquanto ser verdadeiro, transcendente e eterno:

Deus encontra-se escondido a todos, e a todos [pode ser] revelado. A ninguém se impede de saber que ele existe, a ninguém se impede de o conhecer. [...] Nós o sabemos graças a Deus. Mas nosso saber, comparado ao seu [divino], é um não-saber. Pois é por ele mesmo que o conhecemos. [...] Se nos propomos pensar Deus, nós o pensamos unicamente através de categorias, sem as quais pensamento algum é possível. Mas como ele não se encontra em categoria alguma, somente podemos pensá-lo, com as categorias, para ultrapassar tais categorias. [...] Conhecemos Deus como bom, sem a qualidade da bondade, como grande sem a quantidade, reinando sobre tudo sem estar situado no espaço [...] A união dos contrários constitui-se numa forma de enunciado adequado, conquanto que este enunciado nada diga. Querer pensar Deus conduz ao silêncio¹¹⁰.

Notemos que a convergência interpretativa da leitura jaspersiana, acerca da transcendência filosófica em Agostinho, ocorre (ou: se dá) no interior das observações de Jaspers acerca do desenvolvimento agostiniano a respeito do Deus da fé, mais especificamente no item Deus e o Cristo. Jaspers assinala que, para Agostinho, não há como se reportar ou se relacionar com Deus, senão através do Cristo:

O Deus de Agostinho é inseparável do Cristo, esta revelação divina, única, atestada pela Igreja. Tal é o sentido da conversão: buscar Deus através de Cristo, a Igreja e a palavra da Bíblia. A meditação de santo Agostinho se perfaz entre o Deus oculto infinitamente distante e o Deus revelado pelo Cristo, de todo modo ensinado pela Igreja¹¹¹.

No mesmo passo, Jaspers faz notar a seguir o alcance do caráter paradoxal inerente ao dado da fé no Cristo-Deus-feito-ser humano:

O Deus único e todo-poderoso assume, para a salvação dos homens, o aspecto de um servo. Seu poder se consome (se esvazia) na fraqueza mais aviltante [...] O Cristo Jesus é o Logos, o próprio Deus, salvando-nos se nele crermos. [...] A tensão entre estes dois polos inconciliáveis para o pensamento, ideia de Deus e ideia do Cristo, não se reduz a uma análise que pudesse dar conta [da tensão], mas se resolve em especulações

¹¹⁰ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 214-216.

¹¹¹ *Idem, Ibid.*, p. 212.

crisológicas e trinitárias, as quais não apreendem o mistério, mas propõem-se a esclarecê-lo. [...] Os sofrimentos e a morte de Jesus, sua crucificação e sua ressurreição, sua ascensão e sua entrada na realeza de Deus, tudo isto é, ao mesmo tempo, a vida vivida pelo crente [...] Estes enigmas, abismos da condição humana que Agostinho esclarece, são radicalmente insolúveis¹¹².

Assim, na simultaneidade (ou paradoxo) de se pensar num Deus que excede e invalida toda possibilidade de pensamento sobre si; na busca e investigação a respeito do absoluto transcendente cuja única palavra possível conduz ao silêncio; na única sabedoria que pode o ser humano adquirir, qual seja, o não-saber acerca do divino; e, sobretudo, diante do enigma e mistério maior, o Deus feito ser humano, é que a transcendência do ato filosófico, originário do crer e dispondo do dado da fé como ponto de partida; na certeza de si e ultrapassando-se (ascensionando-se) no ver o invisível no visível, é que nos deparamos com o enigma por excelência, expresso na cifra maior que nos elucida enquanto existência transcendente e comunicativa: a trindade divina, o Deus que se nos mostra uno na relação essencial interna às suas três pessoas.

d) Trindade divina

Jaspers inicia suas considerações sobre o pensamento trinitário agostiniano, com a observação de que a concepção da trindade divina epitomiza, ou se traduz em ponto de convergência, todas as ideias do ato transcendente do entendimento ensejado pela fé em relação ao seu próprio conteúdo, ultrapassando seu próprio fundamento e razão. Nesse sentido, o ato transcendente se efetua na atemporalidade própria ao vivido pela fé, e perfaz o ultrapassamento das limitações temporais e a finitude com as quais a razão do crente se depara. Tal é, como dito anteriormente, a própria ideia do Cristo, Deus feito ser humano que se esvazia de toda soberania e poder para se humilhar na condição de servo fraco e sofredor, espelho da própria condição humana¹¹³. Assim, fé e razão, que a princípio parecem se excluir mutuamente, encontram-se elucidando-se uma à outra no mistério que a ambas faz convergir suas

¹¹² JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 212-213 e 218-219.

¹¹³ *Idem, Ibid.*, p. 221.

aspirações mais profundas: “Que a fé se torne razoável e seja confirmada na especulação filosófica; que fé e filosofia não sejam senão uma só: eis ao que deve conduzir a concepção agostiniana da Trindade”¹¹⁴. Jaspers alude especificamente para o modo peculiar em que ambas, fé e filosofia, encontram-se unidas no pensamento agostiniano, asseverando não se tratar de uma unidade sintética, pois Agostinho jamais as separa em toda sua obra, mas advertindo-nos tratar-se do traço fundamental do pensamento agostiniano: enquanto mistério, a trindade divina é crida e assimilada, na mediação do pensamento, como um conhecimento que nos leva ao ser como um todo, através de inúmeras evidências, porém conduzindo, no fim das contas, ao silêncio do inefável¹¹⁵.

Novamente convergindo, em sua análise do pensamento trinitário de Agostinho, às suas próprias postulações e conceituações de base, Jaspers resume sua própria interpretação-avaliação acerca do intento agostiniano:

O fato de que esta concepção da Trindade tenha obtido no Ocidente, por mais de um milênio, um crédito e uma influência extraordinários, impedem-nos de vê-la como um absurdo, por esta única razão: a Trindade não é mais do que uma cifra eficaz¹¹⁶.

Com efeito, Jaspers entende a reflexão trinitariana de Agostinho como exemplo do ato filosófico que se institui e se supera, transcendendo-se, na presença da cifra existencial que, de per se inesgotável e irreduzível ao discurso e à razão, ao mesmo tempo que ensejante de toda palavra e significação que se possa alcançar ante a presença transcendente do abrangente e englobante, conduz-nos à única linguagem possível ante as cifras da existência: a analogia, o símbolo, a imagem. Nesse sentido, e enquanto cifra (ou mistério) por excelência, posto que convergência de todas as outras cifras e enigmas da fé cristã, a trindade divina, na medida em que é elucidada e perscrutada (sem ser, evidentemente, jamais esgotada), elucida sobremaneira os demais mistérios. Nesta elucidação, Jaspers aponta especificamente para dois aspectos maiores: 1) o mistério da encarnação do Cristo, em que se crê que Deus se fez ser humano e, enquanto tal, deve este mistério

¹¹⁴ *Idem, Ibid.*

¹¹⁵ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit. , pp. 221-222.

¹¹⁶ *Idem, Ibid.*, p. 222.

se tornar mais evidente pela Trindade; a segunda pessoa, o Logos, se fez homem. Sem a Trindade, o homem-Deus não pode ser compreendido pelo pensamento. Através de uma de suas três pessoas – o Filho, ou Logos – Deus se fez homem, sem deixar de ser um em três pessoas¹¹⁷;

e 2) a pessoalidade, por assim dizer, de Deus, cujo acento no aspecto relacional aponta para o caráter fundamental da comunicação e, por conseguinte, do símbolo, da cifra em que se perscruta o enigma, sem entretanto compreendê-lo ou exaurir sua esfera de admissibilidade quanto às tentativas humanas de penetrá-lo:

Deus torna-se Pessoa, mas ele é mais que uma Pessoa. Pois o ser-pessoa é forma de ser-homem. Se, neste sentido, Deus se fez Pessoa, ele teve necessidade de outras pessoas, a fim de entrar em comunicação com elas. A impossibilidade de pensar Deus como a pessoa única, absoluta, sem relacioná-lo à condição humana de ser pessoal, aponta igualmente para a impossibilidade de pensar Deus, na sua transpessoalidade, como unidade [justaposta] de três pessoas¹¹⁸.

O ressaltado nos dois aspectos, em que o segundo nitidamente joga luz sobre a compreensão do primeiro, aponta para o núcleo daquilo que, para Jaspers, constitui a essência da concepção trinitária de Agostinho, enquanto cifra que nos ilumina na receptividade (e perpassamento) do enigma: a comunicabilidade, o relacionar-se e reportar-se ao transcendente, via o próprio movimento de transcendência, ultrapassagem. Com efeito, na trindade ilustra-se a natureza relacional interna de Deus, e somente enquanto tal é possível se pensar num Deus que se comunica com o ser humano, que o aferroa em sua condição de ouvinte da cifra manifesta na existência, com o mistério da encarnação, em que a própria palavra deste mistério divino se faz minha palavra, se encarna tal qual sou carne, se identifica comigo enquanto ser que se comunica. Neste sentido, tomar o mistério trinitário como essencialmente o mistério da relação, implica em ver, na concepção agostiniana da trindade, a elucidação da própria linguagem humana, como fundamentalmente abertura, escuta, relação e entrega ao que me ultrapassa, dado que a própria palavra que comunica me lança ao outro

¹¹⁷ *Idem, Ibid.*

¹¹⁸ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 222-223.

num movimento de ultrapassagem de minha finitude, para alcançar e perfazer-se na comunicação, comungação, comunhão. O mistério da trindade, nesse sentido preciso, compõe a cifra da transcendência por excelência no ato filosófico que compreende e racionaliza (razoabiliza) o dado da fé. Tal o é, que precisamente esta comunicabilidade fundamental será ressaltada por Jaspers na sequência de sua exposição, em que chama a atenção para sua decorrência maior, inclusive no plano teológico, qual seja, perceber, na intimidade do ser-pessoa de Deus em sua trindade pessoal, seu dinamismo relacional, em que, longe do Deus distante e solitário que manteria o universo unicamente para adorá-lo sem entretanto voltar-se a ele, temos no mistério da trindade um Deus vivo enquanto relação e comunicação íntima entre três pessoas, que são em realidade uma, e na qual a humanidade é comunicada, assumida, relacionada, na própria intimidade divina, no próprio seio da trindade, na pessoa do Filho, na palavra que comunica e se faz ouvir, na encarnação¹¹⁹. Jaspers observa, então, que

após a teologia negativa da especulação filosófica, a qual diz unicamente o que Deus não é, [...] ao invés do simples “sobrepular” de um ato transcendente que não leva a nada, o aspecto positivo da divindade deve, necessariamente, se fazer presente. Porém, aqui, medidas as possibilidades de todo o pensamento, permanece o mistério. A Trindade, impensável e inimaginável, permanece um símbolo do mistério absoluto. Daí a força extraordinária deste símbolo [... – ele se faz] ponto de partida, e não resultado das especulações. E é vão buscar as razões de ser de um símbolo¹²⁰.

Na finalização de suas observações a respeito, Jaspers faz observar que a eficácia originária das especulações trinitárias são parcialmente explicadas por exporem o ritmo triádico a dialética que perpassa o mundo criado: a) presença em todas as coisas; b) presença na alma; c) presença em toda a realidade. Este movimento triádico atestado por todo ser remete diretamente ao seio da divindade em trindade, e Jaspers faz notar que, em Agostinho, esta dialética trinitária se faz presente em toda sua obra, de diversas maneiras, observando que “através das tríades que aparecem

¹¹⁹ *Idem, Ibid.*, p. 223.

¹²⁰ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 223-224.

[na realidade] e se tornam para nós símbolos, nós nos elevamos até Deus – Deus, na sua realidade trinitária, mostra-se nos inumeráveis reflexos ternários do ser”¹²¹, ao que Jaspers passa a elencar exemplos do grande número de analogias triádicas com que Agostinho ilustra a presença da natureza triádica do ser absoluto criador, na constituição e no ritmo ternários de toda a realidade contingente criada, dos diálogos iniciais até os grandes tratados da maturidade, sobretudo e por evidente, no *De trinitate*¹²². Mas há que se notar, igualmente, que a concepção ternária do divino e da realidade não se encontram restritas ao cristianismo, e Jaspers lembra-nos, nesse sentido, que tais especulações já se faziam presentes em Platão e Plotino, das quais Agostinho certamente se faz herdeiro, porém no pano-de-fundo da fé cristã no Deus criador e ser absoluto, o que termina por transmutar e, na verdade, alterar radicalmente o sentido de tais especulações no pensamento agostiniano¹²³. Terminemos com uma observação que compõe espécie de resumo da análise jaspersiana sobre a especulação trinitária de Agostinho:

Estes modos de transcendência formal, tais quais uma grande sinfonia, parecem ressoar ainda através do conteúdo de todo ser. Todas as categorias, todos os fenômenos concretos e sensíveis, servem de material. Tal função parece predeterminada, e Agostinho ao entender esta ordenação pela primeira vez, não cessará pois de lhe observar através de milhares de variações: faz tocar a orquestra dos pensamentos, harmoniza os diversos instrumentos na transparente construção da obra, repete a mesma melodia em variações inéditas, e descobre a dramaturgia lógica [...], e reencontra os umbrais do silêncio, nas frases calmas e perfeitas¹²⁴.

Conclusão

No espírito e no propósito amplo do seminário ministrado pela Professora Chiara, intentamos apontar, para além das aproximações notórias, e mesmo evidentes, entre as duas interpretações da obra

¹²¹ *Idem, Ibid.*, pp. 224-225.

¹²² *Idem, Ibid.*, pp. 224-225.

¹²³ *Idem, Ibid.*, pp. 225-226.

¹²⁴ JASPERS, *Les grands philosophes...*, cit., pp. 226-227.

agostiniana, o sentido essencialmente diverso e contrastante de ambas, resultante não só das concepções distintas que Heidegger e Jaspers nutrem acerca de aspectos fundamentais do pensamento de Agostinho, mas oriundo sobretudo do propósito mais amplo no qual ambas as leituras encontram-se inseridas: a visão essencialmente divergente quanto ao historiar a filosofia, ao seu curso e feitura, e quanto ao papel por esta desempenhado no ato filosófico presente. Nesse sentido, ilustrativa da diferença vital entre ambos, no tocante ao voltar-se para a história do pensamento e seus expoentes, vem a ser uma passagem do recém-publicado primeiro volume dos *Cadernos Negros* de Heidegger, na qual este deixa claro, criticamente, sua distância para com o tratamento histórico da filosofia levado a efeito por Jaspers:

Jaspers vem a ser o [exemplo] mais extremado possível que, atualmente, se possa tomar como contraposição ao meu esforço filosófico (a pergunta pela diferença do ser). Mas como tanto sua “filosofia” como a minha são consideradas “filosofia existencial”, com isto resulta a prova mais impressionante da extrema confusão de nossa época. Assombroso... que haja tão pouco conhecimento a respeito do estilo, para que se não perceba, já na postura em geral com relação à história da filosofia, a abissal disparidade que reina [entre as duas filosofias - ...] A objeção mais aguda contra o seu “pensamento” [Jaspers] é o caráter prolixo de sua literatura, na qual não se encontra nem uma única pergunta essencial do pensar, antes [...] manejam-se as respostas e os posicionamentos dados historicamente como se fossem algo já terminado, com o fito de um “evocar” [apelar]¹²⁵.

Com efeito, para Heidegger, a tarefa de uma atual história da filosofia corresponde, sobremaneira, a trazer ao lume a trajetória do esquecimento do ser em que a filosofia ocidental decaiu, na finalidade de se perpassar, em seus marcos e momentos decisivos, o que corresponde à presença oculta de tal questionamento, bem como as razões para tal ocultamento e/ou esquecimento. Trata-se de expor como o questionamento fundamental do pensar originário, não obstante tenha se perdido na reflexão acerca do entitativo, conduz entretanto a busca do pensamento pela sua própria superação, embora o pensar do ente, da

¹²⁵ HEIDEGGER, *Cuadernos negros* (1931-1938), 2015, p. 313-314. Para uma aproximação à questão da relação Jaspers-Heidegger, *vide*: GENS, J.-C., «La ‘communauté de combat’ entre Heidegger et Jaspers», 2009b, p. 213-230.

manipulação, da técnica, dominem nossa época. Heidegger deplora uma história da filosofia que se componha de um enumerar os postulados componentes do pensamento ocidental, como se tais fossem monumentos intactos e prontos a resplandecer sua luz interna aos que a eles se prostram. Assim visualiza a postura jaspersiana quanto às abordagens de pensamentos históricos. Por seu turno, Jaspers se propõe verificar a constituição da história espiritual da humanidade, inserindo-se em sua marcha de transcendência histórica, tanto quanto pessoal, dado que o ser humano é historial por essência. Se Heidegger questiona um pensamento histórico, é com o fito de dialogar e desocultar a pergunta pelo ser que se lhe oculta ou se lhe manifesta. Ao contrário, Jaspers não se propõe questionar o pensamento histórico num diálogo que o esquadrinhe na finalidade de lhe elucidar o ser, porém com o fito de elucidar a existência pessoal, intransferível, no movimento mesmo da transcendência humana. Heidegger perscruta a história para exsurgir, nos momentos cruciais do percurso, o pensamento originário e perdido do ser, compondo a transcendência um movimento decorrente de tal questionamento. Jaspers, ao contrário, lê a história como sendo movida essencialmente pela busca humana da transcendência da existência, imanente ante o ser englobante que já se lhe apresenta. Num, a história oculta seu motivo central: a pergunta pelo ser da diferença ontológica; noutra, a história é movida e explicita seu movimento fundamental: a transcendência face ao ser.

Assim, Heidegger lê Agostinho na busca do resgate descritivo, elucidado sobretudo fenomenologicamente, do que entende e qualifica como o viver fático do cristão, observando que sua filosofia não escapa à queda do pensamento onto-teo-lógico que perpassa o cristianismo quando este se encontra com a filosofia grega tardia. Jaspers procura no pensamento agostiniano o movimento fundamental de elucidação da existência, ainda que à tutela da fé eclesiástica que o move.

Vimos que para Heidegger, em sua leitura da memória na descrição agostiniana, a afetividade não é um aspecto secundário da essência desta, mas sim a própria intencionalidade memorial, vale dizer: da interioridade em atitude fenomenológica que significa a realidade recolhida e memorada, não como mero elenco de fatos e imagens, porém como sentido do ser dado à vivência existencial. O memorado o é, não por mero incidente ou acaso, mas sim pela significação conferida pela afetividade que lhe recolheu, no ínterim das lembranças, à atemporalidade e,

portanto, à luz da instância interior do eterno que se me dá em intimidade. Para Jaspers, a interioridade, mais que a *intentio* fenomenológica que a move para ressignificar o memorado, institui-se como momento primordial da experiência originária da consciência, em que a própria existência constitui-se na certeza do ser, ponto de partida inalienável e não passível de ressignificação pela memória, antes constituindo-se no momento da linguagem originária que me move à transcendência no englobante. Se para Heidegger a memória, culminância da interioridade agostiniana, atua rumo à culminância no ser, para Jaspers a certeza da existência, instituinte da interioridade, move-se já e desde sempre, no âmbito do ser, posto que a consciência de si é consciência de ser, o qual já se institui de pronto no próprio enigma a evocar o movimento da transcendência.

Outrossim, atentemos ainda para uma diferença incisiva, no interior de uma convergência mais ampla. Para Heidegger a linguagem humana (a que chamará posteriormente, em *A caminho da linguagem*, de secundária), enquanto instaurada pela intencionalidade memorial, e portanto significativa, culmina a atitude do projetar-se à realidade do *Lebenswelt* (mundo-da-vida em Husserl; Heidegger na verdade irá cunhar a expressão *ser-no-mundo*, com o qual situa a existência humana em sua vivência primordial), em audição e fala responsiva à linguagem originária (constituindo-se no dizer fundante da atitude fenomenológica), em que o ser reside e se desvela, constituindo-se portanto em sua habitação. Para Jaspers, igualmente a linguagem é a morada do ser, entretanto não numa linguagem secundária responsiva ante uma linguagem originária evocativa, mas a própria interioridade se constitui em linguagem única, no instituir-se no momento primordial da certeza da existência, qual seja, na linguagem do ser *hic et nunc*, evocando-se enquanto tal na cifra e no símbolo. Não há uma dupla linguagem, mas um único cifrar a realidade, na evocação da transcendência a que a presença atual do englobante me enseja e me dispõe. A linguagem é relacional em sua própria instituição, constituindo-se na comunicação própria do ato transcendente. Em Agostinho, toda a riqueza do mistério da Trindade evoca e compõe-se em cifra, ante a qual já se comunica em sua própria interioridade, e já se esclarece minha própria existência.

Finalizemos nossa comunicação com uma comparação provocativa, ao sabor de inevitável leveza irônica, e à luz de um trecho de Agostinho

emblemático de seu entendimento quanto à assimilação das heranças filosóficas gregas por parte do cristianismo. Em seu breve tratado sobre *A Verdadeira Religião* (*De uera religione*), Agostinho afirma que as maiores aspirações e buscas, e mesmo os postulados centrais, das grandes escolas filosóficas gregas, mormente da tradição platônica, convergem, e na verdade se realizam, junto às verdades centrais do evangelho e da fé cristã¹²⁶. Nesse sentido, o cristianismo é a verdadeira sabedoria amada pelos gregos, a filosofia autêntica pela qual o sábio cristão atinge a felicidade buscada por todas as correntes filosóficas da antiguidade. Por seu turno, Heidegger, e sobretudo Jaspers, aludem com frequência ao fato de, no pensamento agostiniano, a autêntica e verdadeira atitude filosófica, pela qual se adquire o ver interior na intencionalidade dos memorabilia (Heidegger), bem como se elucida a existência nas cifras dos mistérios da fé que nos movem no ato transcendente (Jaspers), encontrarem-se permeados pela inautenticidade do pensamento onto-teológico, por um lado; e pelo peso da autoridade imposta pelo credo eclesial, por outro. Certamente, diriam Jaspers e Heidegger, os melhores esforços e as mais profundas aspirações internas ao pensamento agostiniano, encontrariam hoje, caso Agostinho pudesse conhecer, sua

¹²⁶ «Suponhamos que Platão vivesse atualmente e não se recusasse às minhas perguntas [...] suponhamos que algum discípulo seu, no tempo em que ele vivia, o interrogasse sobre essa questão. Receberia a seguinte explanação: que a verdade não se capta com os olhos do corpo, mas com a mente purificada; [...] que ao conhecimento da verdade nada se opõe tanto quanto a corrupção dos costumes e as falsas imagens corpóreas [...]; que, pela mesma razão, antes de tudo deve-se cuidar da alma, para que possa contemplar o exemplar imutável das coisas e a beleza incorruptível [...]; que, entre todos os seres existentes, só foi dado à alma racional e intelectual, o privilégio de encontrar suas delícias na contemplação da divina eternidade [...] Suponhamos que Platão tenha persuadido seu discípulo de tais ensinamentos, e que ele lhe perguntasse: ‘no caso de um homem excelente e divino convencer os povos dessas verdades [...] julgarias ser ele digno de honras divinas?’ que Platão teria respondido que isso não poderia ter sido feito por simples homem, mas só se a força e a sabedoria de Deus tivessem escolhido alguém [...] E quanto à resposta sobre as honras divinas que tal homem mereceria, eu julgo supérflua a pergunta, por ser fácil compreender quanta honra de fato merece a sabedoria de Deus, visto que é sua ação e governo que valeram a esse homem a verdadeira salvação do gênero humano, e merecimento pessoal imenso. Ora, essas suposições já estão realizadas e são celebradas em escritos e monumentos» (AGOSTINHO, *De uera religione* iii, 3-4. cf. ainda iii, 5 – iv, 7). Vide a respeito o artigo de MADEC, G., «S Plato uiueret... (Augustin, *De uera religione*, 3.3)», 1981, pp. 231-248.

ressonância realizadora no pensamento da existência que se elucida, do ver fenomenológico, da transcendência através das cifras que compõem a linguagem do englobante. Se para Agostinho, Platão seria cristão caso tivesse podido conhecer o evangelho, para Heidegger e Jaspers, Agostinho seria um fenomenólogo existencial, caso pudesse viver em nosso tempo.

Bibliografia

AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín*, edição bilingue latim-castelhano em 41 volumes, promovida pela Federación Agustiniana Española, La Editorial Católica (BAC), Madrid 2008-2013.

AGOSTINHO, *Confissões*, 2. ed., trad. de Espírito Santo A., Beato, J. e Pimentel, C. C. M. S., Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa 2004.

_____, *A trindade*, edição bilingue latim-português, trad. de Espírito Santo, A., Paulinas, Lisboa 2007.

_____, *A trindade*, 3. ed., trad. de Belmonte, A., Paulus, São Paulo 2005.

_____, *A verdadeira religião*, 2. ed., trad. de Oliveira, N. de A., Paulus, São Paulo 2007.

_____, *Confissões*, trad. de Santos, J. O., e Pina, A. A. de, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo 1973.

ARRIEN, S.-J., *L'inquiétude de la pensée: l'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, P.U.F., Paris 2014.

BALLANTI, R. C., «Agostino e l'agostinismo nella ricezione di Jaspers in Studi jaspersiani I», *Rivista annuale della "Società Italiana Karl Jaspers"* (2013), Orthotes Editrice, Napoli/Salerno.

BARASH, J. A., *Heidegger e o seu século*, Instituto Piaget, Lisboa 1997.

BEAUFRET, J., *Introdução às filosofias da existência*, Duas Cidades, São Paulo 1976.

BRACHTENDORF, J., “*Confissões*” de Agostinho, Loyola, São Paulo 2008.

BRUN, J., «Le Chiffre de l'échec dans la philosophie de Karl Jaspers» in PAUL, J.-M. (ed.): *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986.

CAPUTO, J., *Heidegger and Aquinas - an essay on overcoming metaphysics*, Fordham University Press, New York 1982.

_____, «Heidegger and Eckhart (The mystical element in Heidegger's Thought – part two)», *Journal of The History of Philosophy*, 13-01 (1975), p. 61-80.

_____, *Desmistificando Heidegger*, Instituto Piaget, Lisboa 1998.

CARVALHO, J. M., *Subjetividade e corporalidade na filosofia e na psicologia*, FiloCzar, São Paulo 2014.

CORTI, C. A., «Philosophie aus religiöser Erfahrung – Karl Jaspers (1883-1969) interpretiert Augustinus» in FISCHER, N. (dir.): *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denken*, Band 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 265-280.

DASTUR, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, Paris 2011.

_____; CABESTAN, P., *Daseinanalyse: phénoménologie et psychiatrie*, Vrin, Paris 2011.

DAVID, P., «Augustin» in FEDIER, F.; FRANCE-LANORD, H. e ARJAKOVSKY, Ph. (dirs.): *Le dictionnaire Martin Heidegger*, Du Cerf, Paris 2014, pp. 130-133.

DEPRAZ, N., «Saint Augustin et la méthode de la reduction» in CARON, M. (dir.): *Saint Augustin – les cahiers d’histoire de la philosophie*, Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 551-571

D’HELT, A., *Heidegger et la pensée médiévale*, Ousia, Paris 2010.

ECHAURI, R., *Esencia y existencia – ensayo sobre Heidegger y la ontologia medieval*, Editorial Cudes, Madrid 1991.

DUFRENNE, M.; RICOEUR, P., *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, Éditions du Seuil, Paris 1947.

FALQUE, E., «Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Augustin» in DE LIBERA, A. (ed.), 2013, pp. 115-119.

FIORILLO, C., “Ezistenza e tempo, verità e comunicazione: la via ermeneutica di Karl Jaspers in Dialegesthai”. *Rivista telematica di filosofia*, 5 (2003), URL = www.mondodomani.org/dialegesthai

FORTE, B., *A escuta do outro*, Paulinas, São Paulo 2003.

GENS, J.-C., «La réception de Jaspers dans la philosophie et la psychiatrie françaises II», *Le Cercle Herméneutique*, 13-14 (2009a/2010), Vrin, Paris, p. 95.

_____, «La ‘communauté de combat’ entre Heidegger et Jaspers» in JOLIVET, S.; ROMANO, C. (éd.): *Heidegger en dialogue 1912-1930: rencontres, affinités, et confrontations*, Vrin, Paris 2009b, pp. 213-230.

GILES, T. R., *História do existencialismo e da fenomenologia*, Edusp/EPU, São Paulo 1975.

GILSON, É., *O espírito da filosofia medieval*, Martins Fontes, São Paulo 2006.

_____, *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, trad. de AYOUB, C. N. A., Paulus/Discurso Editorial, São Paulo 2007.

GIRAUD, V., *Augustin, les signes et la manifestation*, P.U.F., Paris 2013.

HEBECHE, L., *O escândalo de Cristo – ensaio sobre Heidegger e São Paulo*, Editora Unijuí, Ijuí 2005.

_____, «Reabilitando a hermenêutica da facticidade – sobre “Desmitologizando Heidegger” de John Caputo» in SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. (orgs.): *Fenomenologia hoje II – significado e linguagem*, Edipucrs, Porto Alegre 2002, pp. 173-210.

HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1959.

_____, *Ser e tempo*, trad. de SCHUBACK, M. S. C., Volumes I e II, Vozes, Petrópolis 1988.

_____, *Estudios sobre mística medieval*, trad. de MUNÓZ, J., Ediciones Siruela, Madrid 1997.

_____, *Meu caminho para a fenomenologia*, trad. de STEIN, E., Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo 2003a, p. 495.

_____, *Agustín y el neoplatonismo*, Fondo de Cultura Económica, México 2003b,

_____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, tr. de USCATESCU, J., Siruela, Madrid 2005.

_____, *Fenomenologia da vida religiosa*, trad. de GIACHINI, E. P., Vozes, Petrópolis 2010.

_____, *Cuadernos negros* (1931-1938), Editorial Trotta, Madrid 2015.

HERSCH, J., «L'écriture chifrée, fonction de l'historicité» in PAUL, J.-M.(ed.): *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986, pp. 251-257.

HORN, C., *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*, Edipucrs, Porto Alegre 2008.

INWOOD, M., *Heidegger*, Loyola, São Paulo 2004.

JASPERS, K., *Philosophie, zweite auflage*, 2. ed., Julius Springer Verlag, Heidelberg 1932.

_____, *Psychologie der weltanschauungen, vierte auflage*, 4. ed., Julius Springer Verlag, Berlin/Heidelberg 1954.

_____, *Introdução ao pensamento filosófico*, 3. ed., Cultrix, São Paulo 1976.

_____, *Les grands philosophes - 2: Platon et Saint Augustin*, trad. FLOQUET, G.; HERSCH, J.; NAEF, H., Librairie Plon, Paris 1989.

LOTZ, J. B., *Martin Heidegger et Thomas D'Aquin*, P.U.F., Paris 1988.

MAC DOWELL, J. A. A. A., *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, 2. ed., Loyola, São Paulo 1993.

MADEC, G., «Si Plato uiueret... (Augustin De uera religione, 3.3)» in *Néoplatonisme – Mélanges offerts à Jean Trouillard, Le Cahiers de Fontenay*. 19/22 (1981), pp. 231-248.

MCGRATH, S. J., *The early Heidegger and medieval philosophy: phenomenology for Godforsaken*, The Catholic University of America Press, 2006.

MAMMÌ, L., «*Stillae temporis* – interpretação de uma passagem das *Confissões*, XI, 2» in Palacios, P. M. (org.): *Tempo e razão – 1.600 anos das Confissões de Agostinho*, Loyola, São Paulo 2002.

MARION, J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, P.U.F., Paris 2008.

MARIETTI, A. K., *Karl Jaspers*, L'Harmattan, Paris 2002.

PALMER, R. E. *Hermenêutica*, Edições 70, Lisboa 1989.

PENZO, G., «O divino como liberdade absoluta – Karl Jaspers (1883-1955)» in PENZO, G.; GIBELLINI, R.: *Deus na filosofia do século XX*, Loyola, São Paulo 1998, pp. 239-251.

PRZYWARA, E., *Augustin: passions et destins de l'Occident*, 2. édition, Du Cerf, Paris 2007.

OTT, H., «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger» in CORDÓN, J. M. N.; RODRIGUÉZ, R. (orgs.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid 1993.

RODRIGUES, A. C. T., «Karl Jaspers e a abordagem fenomenológica em psicopatologia», *Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental*, VIII, 4 (2005), pp. 754-768.

ROESNER, M., «La philosophie aux prises avec la facticité. L'influence de Carl Braig sur le développement philosophique du premier Heidegger» in JOLLIVET, S.; ROMANO, C. (éd.): *Heidegger en dialogue 1912-1930*, Vrin, Paris 2009.

SAFRANSKI, R., *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, Geração Editorial, São Paulo 2000.

SAMUEL, M., «Karl Jaspers, lecteur de saint Augustin» in PAUL, J.-M. (ed.): *Situation de l'homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986.

SCHILPP, P. A., *The philosophy of Karl Jaspers*, Tudor Publishing Company, New York 1957.

SCHNÄDELBACH, H., *Filosofía en Alemania – 1831-1933*, Cátedra, Madrid 1991.

SCHUBACK, M. S. C., *Para ler os medievais – ensaio de hermenêutica imaginativa*, Vozes, Petrópolis 2000.

SIKKA, S., *Forms of transcendence – Heidegger and medieval mystical theology*, State University Press, New York 1997.

SOMMER, C., «'Notre Coeur est sans repos'. *Theologia crucis* et 'considération métaphysique du monde' d'Augustin à Heidegger via Luther» in DE LIBERA, A. (éd.): *Après la métaphysique: Augustin?*, Vrin, Paris 2013, p. 129-145.

STEINER, G., *As idéias de Heidegger*, Cultrix, São Paulo 1982.

TIETZ, U., «A filosofia da existência alemã» in DREYFUS, H. L.; WRATHALL, M. A. (orgs.): *Fenomenologia e existencialismo*, Loyola, São Paulo 2012.

VAZ, H. C. de L., *Antropologia filosófica*, Loyola, São Paulo, [s.d.], v. 1.

_____, *Ontologia e história – escritos de filosofia VI*, 2, ed., Loyola, São Paulo 2001.

VILLEVIELLE, L., *Heidegger et l'indétermination d'être et temps*, Hermann Éditeurs, Paris 2014.

VON HERRMANN, F.-W., «Begegnungen mit Augustinus in den Phänomenologien von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger» in FISCHER, N. (dir.): *Augustinus – spuren und spiegelungen seines Denken* (Band 2: *Von Descartes bis in die Gegenwart*), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 253-264.

WALKER, C., «Karl Jaspers and Edmund Husserl – I: The perceived convergence; II: The divergence in Philosophy», *Psychiatry and Psychology*, 1-2, p. 117-134 (I); and 4, p. 245-265 (II) [1994], The John Hopkins University Press.

WISSER, R., «La philosophie ne doit pas abdiquer’ – La foi philosophique d’une philosophie de la liberté» in P., J.-M. (ed.): *Situation de l’homme et histoire de la philosophie dans l’oeuvre de Karl Jaspers*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1986, pp. 215-231.