

DOI: 10.20911/21799024v16n2p31/2025

Fenomenologia da dor e do sofrimento nas *Confissões* de Santo Agostinho

Phenomenology of pain and suffering in Saint Augustin's *Confessions*

Pedro Verran¹

RESUMO: Seguindo o método hermenêutico fenomenológico heideggeriano como fundamento, principalmente a partir da sua analítica sobre a mundanidade (*weltlichkeit*) e ser-no-mundo, pretende-se analisar o papel *sui generis* que a dor e o sofrimento possuem na filosofia e teologia de Santo Agostinho. Tentar-se-á explicitar como a sessão biográfica das suas *Confissões* tem igual peso filosófico aos dos limites traçados pelas sessões especulativas sobre a memória e o tempo e como o caráter de interrupção da cotidianidade da dor e do sofrimento possui um papel determinante nesse peso.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia. Hermenêutica. Santo Agostinho. Sofrimento.

ABSTRACT: Following the Heideggerian hermeneutic-phenomenological method as a foundation, primarily based on his analytics of worldliness (*weltlichkeit*) and being-in-the-world, this study aims to analyze the *sui generis* role that pain and suffering play in the philosophy and theology of Saint Augustine. It will attempt to explain how the biographical section of his *Confessions* has equal philosoph-

1 Mestrando em Filosofia, na linha de Filosofia da Religião, Ciência e Cultura, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

ical weight to the limits established by the speculative sections on memory and time, and how the character of pain and suffering as an interruption of everyday life plays a determining role in this weight.

KEYWORDS: Phenomenology. Hermeneutics. Saint Augustine. Suffering.

Introdução

A dor e o sofrimento podem se dizer de muitos modos. Em uma primeira aproximação, talvez nos sintamos tentados a vê-los como atributos da experiência perceptiva ou física. Muito se discute na Filosofia da Mente, os modos como a dor pode ser validada e experienciada, no sentido de empiricamente ser dada ao aparato perceptivo para, assim, proporcionar alguma reação comportamental que vise à supressão ou continuidade da dor. No entanto, se queremos uma análise hermenêutica da dor e do sofrimento, devemos deixar em suspenso todas as pressuposições que as considerem meramente como experiências sensoriais. De certo, falaremos de “experiência”, mas sem os seus modos quiditativos de ser, pois devemos saber, antes, *como* ela se dá. Na lida hermenêutica de qualquer fenômeno, não está em jogo qualquer tipo de subsistência que jaza para além de sua aparência representativa, nem como objeto natural ou físico, nem como ente intuído. Para “além” do fenômeno, não há consciência, nem objeto. Desse modo, poderíamos afirmar, a dor e sofrimento não são “vistos diretamente”, apesar de sua essência estar em questão.

Também não se trata de conceber a dor e o sofrimento como fatores para o aprendizado ético e fortalecimento corporal, com vistas à *ataraxia*, a imperturbabilidade da alma e à felicidade, como muitas vezes já fizeram as escolas pós-socráticas do Helenismo, as quais deram inspiração teórica e prática aos métodos ascéticos dos primeiros *anachoretas* e Padres da Igreja. Nada diremos aqui sobre a felicidade ou infelicidade ou sobre a justeza ou não da existência da dor e sofrimento nas vidas em geral. Igualmente estão postos em suspenso os julgamentos valorativos sobre a dor. É certo, essas visões ainda avançam um pouco na investigação, pois já consideram a dor para além de seu caráter de mero dano tecidual ou imagem nervosa do dano e o sofrimento para além da perturbação psicológica, mas refletem sobre a *utilidade* da dor e do sofrimento e sobre os modos como ambos se dão na *vida*, portanto nas modificações de sentido ocasionadas pela experiência sofrível ou dolorosa. O que está em suspenso, portanto, são os predicados morais e metafísicos derivados daí, como “deve-se sentir dor e suportar o sofrimento para não ser escravo sempre das circunstâncias”, “a dor deve ser constantemente evitada”, “é *natural* ao homem sentir dor e sofrimento” etc. A utilidade da dor não deve ser pensada utilitariamente, mas devemos nos perguntar por que falamos sobre os efeitos da dor e sofrimento no corpo e nas circunstâncias da vida do mesmo modo que comentamos sobre um instrumento que “falha” no seu uso, como um lápis que se quebra e se torna ape-

nas um cilindro de madeira com grafite por dentro. Antes de sabermos se Deus foi bom de verdade ao introduzir a dor e o sofrimento no mundo, devemos nos perguntar por que justamente nesses fenômenos que nos questionamos sobre a totalidade de nossa existência e experiência fáticas. A pergunta fundamental é sobre a *coisalidade* da dor e do sofrimento e da origem da *instrumentalidade* do corpo próprio. Se abdicarmos do paradigma da divisão e junção do corpo à alma e/ou ao espírito e quisermos ir adiante para uma lida *a priori* do que condiciona as possibilidades do corpo se relacionar e se posicionar com outros entes do mundo, devemos encarar o corpo como uma *coisa* e um *instrumento*, sem que isso implique em um retorno aos modos objetivos e naturalistas de lidar com o corpo, ou o considere apenas segundo o seu uso para vantagens evolutivas, adaptativas ou econômicas.

Para tanto, devemos investigar *o que* Agostinho pressupõe ao discursar sobre a dor e *como* o faz. Depois, a partir de referências a sua própria obra, devemos mostrar o quanto Agostinho ainda resiste a considerações fáceis sobre sua obra, rotulada diversas vezes de neoplatônica e moralista. Analisaremos como Agostinho encara a abertura fenomenológica da existência nas suas noções de Deus, Verdade e Amor. Veremos como os conceitos de *molestia* e tentação fundam a facticidade em Agostinho e como eles se relacionam com a abertura, tomando o corpo como eixo principal de encobrimento dessa abertura. Finalmente, concluiremos com o papel dinâmico da dor e do sofrimento em unir esses dois aspectos que parecem opostos.

1. O mundo circundante de Agostinho: a totalidade da vaidade

*Vanitas vanitatum et omnia vanitas.*² A partir da tradução latina do Eclesiastes, Agostinho conheceu a vaidade, visto que ignorava o hebraico. Ao clamar por suas discórdias nas suas *Confissões*, fez ao modo de Coélet: o todo é vão, há uma nulidade precisamente na universalidade do conjunto dos entes, na generalização dos entes, portanto, tudo o que é não diz nada ao existente, que possui sua própria totalidade, co-originária com essa primeira. Mas a diferença entre ser e existir, aqui, não pode ser dada à maneira tradicional de diferença entre essência e existência, ato e potência, sendo o ser a universalidade essencial da coisa particular que existe, ou a existência como atualização das potencialidades de ser. A diferença deve ser ainda mais radical e deve se pautar através da diferença que há nos sentidos dados a cada ente, aos entes que são exteriores a si próprios (existentes) e aos que não são (chamemos de entes ou entes categorizáveis). Essa nulidade do mundo permanece sempre a mesma (Ecl 1,5), mesmo após as gerações e os tempos cronologicamente determinados, e assim como o âmbito dos seres se confunde frequentemente com o dos existentes, deve-se determinar o como desse mundo que permanece o mesmo.

“Nada há de novo embaixo do sol” (Ecl 1,9): a partir daí se assume uma posição destacada com certa pré-concepção de mundo: há o mundo próprio da

2 “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade”.

experiência humana, na sua lida cotidiana com ele, a qual não o vê como vaidade; esse é o mundo “abaixo do sol”. Nesse mundo há “tempo de nascer, tempo de morrer; tempo de plantar, tempo de colher; tempo de matar, tempo de curar (...)” (Ecl 3,2-8). Todos esses são sentidos próprios da ocupação debaixo do sol, na lida com os seres e com os existentes. Na lida cotidiana com as coisas e nas suas realizações determinadas, nas suas significações concretizadas, nas diversas afecções que temos no dia-a-dia, se não as considerarmos como vaidades, tudo que vem ao encontro nessa determinação é novo, e nada permanece o mesmo, mesmo o objeto que possui as mesmas propriedades que outro pode me aparecer de diferentes e novas formas, se eu me puser a movê-lo e observá-lo. No mundo positivamente considerado enquanto conjunto de objetos para sujeitos que para com eles se relacionam, tudo há de novo abaixo do sol.

Apenas na consideração que prescinde desses pressupostos será possível “ver” o mundo que permanece o mesmo na sua facticidade que não assume qualquer pré-ordenamento teórico como critério ontológico. Coélet não faz uma inferência metafísica a partir do mundo abaixo do sol para o que está acima, não vai da experiência empírica que apenas dispõe de particulares até a contemplação teórica dos mais universais, muito menos propõe uma visão mística irracional imediata sobre o todo, que lhe foi revelada arbitrariamente. Coélet parte, sim, da experiência cotidiana, dos limites impostos pelas determinações factuais do mundo, mas fala a partir da diferença que emerge de alguém que já a investigou no conjunto de suas partes e que há de ter sua tarefa interrompida pela morte, assim, diz: “Coloquei todo o coração em investigar e explorar com sabedoria tudo o que se faz debaixo do céu (...) Examinei todas as obras que se fazem debaixo do sol. Pois bem, tudo é vaidade e correr atrás do vento!” (Ecl 1,12)

A interrupção da morte é o que abre o mundo que permanece o mesmo, precisamente pela morte não poder ser apreendida de nenhum modo segundo os sentidos factuais cotidianos: na morte não posso proferir ou pensar juízos, manipulá-la com meu intelecto ou com minhas mãos; o que não diz, contudo, que a morte não seja co-originária à vida, que não possa ser a guia de seu sentido autêntico. “Ninguém é senhor do dia da morte” (Ecl 8,8): a morte não apenas vem como surpresa, mas também sobre ela ninguém atribui princípios, nem decreta como é, poderia ou deveria ser. A coligação entre o fenômeno da interrupção e o da morte é importante para a presente reflexão, pois a morte não é pensada aqui apenas como a universalidade empírica do que sempre em uma consistência de acontecimentos ocorre em todo ser vivente através da falha sistêmica de seus órgãos; não é apenas um fim necessário enquanto *télos* último da desagregação de todas as coisas, mas principalmente a interrupção da constituição de sentido nas diversas ocupações da vida, é a máxima falta de sentido que pode advir na vida, o inapreensível que está “à margem” de tudo o que somos, de todas as pré-concepções possíveis que já estavam no mundo e de todas as possibilidades de realizações que concretizamos na nossa própria facticidade. A morte é a revelação não apenas das potencialidades das coisas, mas da eminentemente nulidade de sentido determinado que elas possuem. Entretanto, enquanto vivemos, o mundo *apenas e sempre* tem que nos aparecer como constituição de

sentido; não pode haver vida sem concretização de um sentido que já foi, será e está sendo posto: “O que foi, será, o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol” (Ecl 1,9). Na vida a partir da morte, a descrição dos tempos está em suspenso, assim como a descrição de todas as atividades; a partir dela, *tudo é o mesmo*, o mundo da busca constante pela novidade através dos entes que vêm ao encontro, na verdade, não possui nada de novo na diferença ontológica que a morte estabelece com eles. Assim, “Todas as palavras estão gastas e ninguém pode mais falar. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir” (Ecl. 1,8). Se a vida com os entes se restringe ao agradar os objetos de sentido e ter maior quantidade de palavras para se trocar na praça, tudo está sempre visto nesse *mesmo* registro, e não há horizonte que tire o humano dessa pretensa “necessidade”. A morte abre um horizonte de possibilidade que não serve a esses propósitos, mas que está sempre à margem deles.

Esse mundo aberto pela morte é a própria abertura de toda a experiência humana, jamais poderia ser um mundo separado de nós mesmos. Mas sua revelação se dá apenas através de contrastes, contrastes que nos vêm através das diversas interrupções das nossas concretizações de sentido cotidianas. “Mais vale ir à casa em luto do que ir à casa em festa, porque esse é o fim de todo homem; deste modo, quem está vivo refletirá” (Ecl. 7,2). A morte é a interrupção e surpresa máxima na esfera da conjuntura dos sentidos, após ela, não haverá mais qualquer constituição; ela é, portanto, impossível, pois está além das possibilidades de sentido. Apenas ao encarar a morte do outro abre-se o horizonte da morte. Semelhante ocorre quando manuseamos instrumentos. Na vida cotidiana com a enxada, eu já sei para que ela serve, como deverei empregá-la e onde colocá-la, faço-o imediatamente sem qualquer percepção atenciosa sobre a enxada. Se a enxada quebra, tem-se adiante um vazio segundo a totalidade do seu mundo contextual próprio: tem-se os campos que não serão preparados, a comida que não será plantada, o sofrimento que advém etc. Apenas através dessa interrupção, a enxada passa a ser vista como algo que servia para algo, com algo, mas essa compreensão da utilidade da enxada já estava posta no seu uso cotidiano, no entanto, revelou-se a partir desse vácuo de sentido e referencialidade que acompanhou seu defeito. A morte participa desse mesmo vazio que traz a máxima interrupção nas constituições de sentido, mas, diferente da enxada, a partir da morte não se pode retornar à imediatidade dos nexos de referência dos instrumentos, por isso é principalmente a partir dela que se vê a vaidade do mundo; pois a totalidade do mundo que se abre a partir da interrupção da morte é *toda a vida*. Se alguém passa a vida sem refletir sobre a morte, esse mundo jamais se abrirá, pois a morte é apenas a morte de outro, ela não poderá vir como uma enxada quebrada, a qual pode retornar logo aos seus nexos de sentido e referencialidade. O contraste do mundo da morte com o nosso é o que o torna sempre o mesmo, pois não podemos prescindir das imediações e mediações, do âmbito pragmático ou do teórico, do sentido e da apreensibilidade, de modo que a diferença está sempre aí, sem podermos sê-la ou tê-la propriamente.

Os que têm olhos, ouvidos e bocas que funcionam perfeitamente não se preocupam com a interrupção da morte. O corpo, que é a ponte entre a vida

e a morte, se for interrompido em alguma de suas partes, é como a enxada, que pode reestabelecer seus nexos de sentidos e referencialidade, mas se for completamente interrompido, leva à morte, por isso, a moléstia do corpo têm privilégio na demonstração da vaidade do mundo, pois é tanto um instrumento quanto suporte de sentido para o mundo. Mas se não houver nada que falhe no corpo, que sirva a morte do outro de exemplo e as palavras do sábio: “Lembra-te de teu criador nos dias da mocidade, antes que venham os dias da desgraça e cheguem os anos nos quais dirás: “Não tenho mais prazer” (Ecl 12,1).

Agostinho trilha o mesmo caminho de Coélet na sua concepção de mundo circundante. Na sua história de conversão, as interrupções e mortes vão pavimentando seu caminho para a visão da totalidade de sentido que não se restringe ao acúmulo simples de dados da experiência ou ao esforço de colecionamento da teoria e da ciência. Se o mundo não é mais o dualismo de substâncias maniqueísta, nem a fruição contínua dos sentidos do corpo, o humano torna-se uma *questão* para si mesmo, pois nunca se fecha aos fatos meramente já dados, tematizados ou não, que se encontram constantemente na experiência. Nessa negação constante de seu próprio fechamento, a vida é compreendida autenticamente como constante tentação de retornar às opiniões calmas e derradeiras que a definiam ingenuamente antes. Agostinho, ao confessar-se, luta principalmente contra esse encobrimento e quer mostrar que essa calma é sempre frágil, podendo ser destruída tão abruptamente quanto foi constituída. Nesse enfoque, há uma ligação bem mais clara entre os capítulos biográficos e os capítulos ditos “teórico-filosóficos”, pois todos estão permeados pela prévia visão de mundo da facticidade das vaidades, a qual prescinde da distinção entre o mundo objetivo, exterior e particular da biografia e o mundo subjetivo, interior e potencialmente universal da teoria filosófica.

Por isso, erram aqueles que veem no Eclesiastes o prenúncio de qualquer niilismo ou em Agostinho um pessimismo moralista para com a humanidade inteira. A constatação da vaidade do mundo é “apenas” o horizonte prévio de investigação e busca (*quaere*) dos sentidos autênticos de existência. Para investigar e buscar, deve-se viver, deve desfrutar “todos os teus dias de vaidade” (Ecl 9,9). Para Agostinho, “se queres fugir da infelicidade, ama em ti esse mesmo “querer-ser”” (AGOSTINHO, 1995, p. 172). O “querer-ser” da vida fática não é como um ente ou estado de coisas que se possa renunciar, se afastar ou destruir até qualquer “não-ser”, pois a vida não é um conjunto de partes de vivências, mas tem sua totalidade intrinsecamente ligada ao ser, o qual se manifesta apenas na possibilidade de si próprio. Mesmo o suicida não possui o nada e dele não pode se apropriar; o nada, de outro modo, apenas se alcança em vida, se cedermos à tentação de nos fechar ao ser que nos abre e pensarmos a nós mesmos em uma antropologia determinada.

2. A abertura da verdade em Agostinho como horizonte da experiência fática

Mas como se fundamenta esse querer-ser? A morte é o único aspecto da existência que nos conduz ao querer-ser fático, à abertura de mundo mais fundamental? De certo que não, apesar de ser co-originária aos outros aspectos fundamentais. A centralidade da possibilidade de ser no interior da vida humana é a sua manifestação *mais verdadeira*, a qual melhor conduz o homem ao seu destino próprio. Mas, ao contrário da morte, essa verdade *deve ser amada*.

Amar, no seu sentido mais autêntico, é identificar-se com o que se ama³, de modo que quem ama os entes que não são capazes de interrogar-se, ou seja, de porem a si próprios em aberto, em questão, tornar-se-á também incapaz de questionar-se⁴. O Amor autêntico também é uma imagem imperfeita da Trindade⁵, portanto, possui essência relacional. A relação é aspecto necessário da divindade, é o aspecto que institui diferença ontológica ente os entes viventes, capazes de existir e questionar-se, e os entes que não são vivos ou não se questionam. Mesmo quando há uma identificação entre o amante e o amado, no caso de amar a si próprio, a relação diferencial do amor permanece. Se eu amo a mim mesmo, por meio e através de mim mesmo, ainda há uma relação que distingue esse “Eu” mais autêntico do “mim” que vem modificado pela relação diferencial de amar. E mesmo quando digo que amo a mim mesmo, que amo de verdade? Terei de reduzir-me ao meu corpo, ou às minhas ações, ou à todas as categorias que me individualizam, mas o amor não se reduz a qualquer conhecimento genérico ou específico, a partir do qual poderíamos derivá-lo⁶; o amor é a instituição autêntica da diferença relacional entre os entes que se exteriorizam e aqueles que não o fazem. Se esse amor for amado, em detrimento dos entes, amar-se-á também a Deus, pois Agostinho está na tradição de João, para quem Deus é Amor (1Jo 4,8).⁷

Mas como Deus se revela, de acordo com Agostinho? A resposta deve revolver-se na pergunta: Deus se revela no “como”, pois o “que” é dado segundo as categorias disponíveis, quer elas sejam como queria Aristóteles ou como queria Kant. Deus está fora e acima da mente⁸, Ele não pode ser corpo nem categoria. Em uma primeira tematização, Ele aparece contemplativamente ao modo do paradoxo, não porque o seja segundo as determinações da lógica, mas porque a dinâmica da sua essência não se deixa dizer unilateralmente. Os primeiros capítulos das *Confissões* estão recheados de pontos de interrogação; sendo essa a disposição fundamental que se tem diante do que tudo preenche,

3 De Trinitate IX,2,2.

4 Confessiones, X,6.

5 De Trinitate IX,2,4.

6 De certo modo, Agostinho já possui em germe o que Edmund Husserl esclarecerá como a diferença entre formalização e generalização, distinção muito cara a Heidegger igualmente. Sobre isso, ver no §13 das *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (2006) e *Fenomenologia da vida religiosa* (2014) §13.

7 “Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor”.

8 De Trinitate, XV, 1

sem esgotar-se no preenchido, no constante transbordamento de uma presença que é tão oculta quanto é presente.⁹ Mas tal disposição não se retira de um esforço teórico que tenta torcer a linguagem proposicional arbitrariamente; antes a tenho, porque minha experiência se dá do mesmo modo. Também diante dos entes sou uma presença irreduzível a eles próprios, me encontro à sua margem, mas nunca enquanto um sujeito sem mundo que apenas os entende, mas estou sempre alienado de mim mesmo. Essa alienação fundamental não é um estado contingente de coisas que poderia ser superada por algum procedimento dialético, pois mesmo a dialética é também sem mundo. Por isso, devo invocar a Deus, ou seja, chama-l'O a partir de mim mesmo¹⁰. Isso não significa que devo conceber a Deus como presente unicamente nas faculdades cognitivas, mas a partir desse querer-ser fático fundamental, o qual sempre se põe em questão através dos entes incapazes de se interrogarem. Agostinho descreve com sua maestria poética esse processo em seu famoso capítulo 6 do X livro das *Confissões*: questiona todos os entes ao seu redor e a todos pergunta "quem é Deus?", mas os entes apenas respondem proposicionalmente, nunca se fazem a mesma pergunta. Agostinho parte da terra ao céu, como o faria um filósofo grego antigo, para estabelecer a hierarquia de valores entre os entes, mas Deus não se esgotava mesmo na de mais alto valor. Então, a verdade lhe diz: "O teu Deus não é o céu, nem a terra, nem corpo algum. (...) repara que a matéria é menor na parte que no todo" (AGOSTINHO, 2015, p. 223). Aqui, não devemos entender que a divindade se encontra na mereologia dos entes questionados, pois esse método acabou de se tornar infrutífero. A matéria é menor porque não vai além de si própria, porque não há a totalidade relacional e amorosa da vida nela. A vida não está na relação entre a parte e o todo, mas na totalidade da própria relação, que se coloca "entrementes" os entes, como uma presença irreduzível a eles, que sempre se transborda neles e com eles. Essa abertura da vida e dor amor é também verdade. Agostinho não têm uma definição objetiva de verdade; não se coloca rapidamente a dizer que verdade é adequação à coisa visada. Antes, no seu *De Trinitate*, diz:

Olha bem, e compreende, se o podes: Deus é a verdade! (Sb 9,15). Com efeito, está escrito: Deus é luz (1Jo 1,15). Não como a luz que esses olhos vêem, mas como aquela que só o coração vê, quando escuta dizer: é a verdade! Não perguntes *o que* seja a verdade, pois imediatamente se interporão névoas das imagens corpóreas e nuvens de fantasias que perturbarão a *serena claridade* que brilhou em ti, no primeiro instante em que te disse: verdade! (AGOSTINHO 1995, p. 263) (grifos nossos)

Notemos que Agostinho não diz aqui para não se questionar sobre a verdade, antes diz para não se questionar sobre *o que* seja a verdade, pois, ao fazê-lo, perde-se a sua essência anterior às "imagens e fantasias", que se encontra na iluminação dos entes a sua volta e na diferenciação que emerge a partir dessa

9 *Confessiones*, I, 2-4

10 *Confessiones*, I, 2-4

mesma iluminação. Do mesmo modo, a minha vida é distensão do tempo¹¹, mas se questiono o tempo nos termos “do que” seja o tempo, não tenho resposta¹²; o tempo se dá na imediatidade da vida incondicionada que não se *vive* como uma operação teórica descritiva, mas é algo além.

O homem não pode se apropriar e destrinchar em partes a vida, a verdade, o amor e nada que lhe constitui propriamente, assim como não o pode fazer com Deus. Mas isso significa que o homem é Deus? Não! Pois sequer o homem conhece a si mesmo¹³. Pode-se discutir filosófica e teologicamente se isso significa que Deus propriamente não conhece a si mesmo ou homem apenas não O conhece porque apenas Deus conhece a si próprio. Qualquer que seja a resposta dada, dizemos que o homem é sempre a possibilidade de ser a si próprio e que sua vida não é semelhante a nada que não é vivo. Em Agostinho, esquecer a Deus é esquecer a vida, e vice-versa, mas a alma, a interioridade, tem sempre a possibilidade de se lembrar de Deus, tanto pelas ações do intelecto, quanto pelas obras exteriores¹⁴, mas essa possibilidade sempre permanece, justamente, *possível*, é essa possibilidade que põe o homem a caminho de Deus, a partir de Deus.

O homem deve aceitar sua disposição de ser imagem imperfeita da Trindade, deve se contentar com o querer-ser, mas também se encontra na tentação constante de substituir essa disposição pelos entes que podem ser dados *em uma atualização* de suas potências, atualização que pode ser concedida tanto pelas sensações do corpo, quanto pelas “imagens” e “fantaisas” da mente, as quais “lutam” constantemente contra o tédio proporcionado pela verdade e vida autênticas, mediando sempre algo “novo” que se apresenta, para logo ser substituído pela novidade vindoura atualizada. Isso não quer dizer que o homem possa literalmente se tornar um ente, de fechar-se por completo, mas se esquece de diferenciar-se. Cabe agora investigarmos como esse esquecimento ocorre, segundo o modelo das *Confissões*.

3. O fechamento da vida no interior dela própria: a facticidade como peso e tentação

Na sua preleção sobre o Livro X das *Confissões*, Heidegger reconhece na *molestia* um momento estrutural da facticidade da vida (HEIDEGGER 2014, p. 227). Na *molestia* a vida está compreendida enquanto diferente de si própria, o que implica ser diferente de Deus. Indica o movimento constante do esquecimento e encobrimento da verdade de Deus. *Moles* quer dizer “peso”, a facticidade é um constante peso que se agrega aos poucos na medida em que vivemos e concretizamos realizações de nexos de sentido. O peso da vida já está aí previamente e se torna mais aparente quando as realizações cotidianas se fecham na

11 *Confessiones*, XI, 29.

12 *Confessiones*, XI, 29.

13 *Confessiones*, XI, 29.

14 *De Trinitate* XIV, 13 *et seq.*

sua normalidade. Essa noção é encontrada na sentença de Agostinho “*Oneri mihi sum*” (tornei-me peso para mim mesmo)¹⁵, ou seja, sou peso enquanto minha vida não estiver em Deus, mas a vida se abre justamente a partir dessa diferença. Por mais que a minha vida seja compreendida autenticamente a partir da *molestia*, há intrinsicamente acompanhada dela a tentação de esquecer-se dessa diferença. Tentação não é apenas um acontecimento que vem como um teste de resistência para os que tentam manter a continência, mas *in tentatione apparet qualis sit homo* (na tentação aparece como o homem é) (HEIDEGGER 2014, p. 228). Na existência do homem, são igualmente constituintes as tendências para abrir-se e fechar-se na experiência. Na abertura ocultadora da tentação, a verdade continua a aparecer e a fazer aparecer o próprio homem que a deseja, afinal, para Agostinho, a verdade é a felicidade e não há qualquer um que não a deseje.¹⁶ Mas se a verdade nunca se aliena, como pode existir com igual necessidade a tentação? “Talvez por amarem de tal modo a verdade que todos os que amam outra coisa querem que o que amam seja a verdade” (AGOSTINHO, 2015, p. 256). Cada nexos de realização próprio aparece como o critério da verdade para aquele que o concretiza, não veem que a verdade é o *como* que lhes permite amar e não *o que* amam, então, “amam-na quando ela se manifesta e odeiam-na quando os descobre” (AGOSTINHO, 2015, p. 256). O homem está constantemente tentado a tomar a verdade por aquilo que está mais próximo no seu contexto de experiência dos nexos remissivos estabelecidos no seu mundo próprio, em vez de considerar a verdade como o próprio descortinamento das possibilidades de sentido ao seu redor. Mas essa possibilidade decadente só é possível pela constante presença da verdade que “arremessa” o homem para fora de si mesmo.

4. O corpo animado e a curiosidade

Os fatores principais que levam à queda não são apresentações sobrenaturais de demônios ou nada que fuja do sentido dos entes em sua cotidianidade e compreensibilidade. Na verdade, é justamente aquilo que está sempre presente sem tematização que é a principal pedra de tropeço. O que é dado como “meramente natural” ou como “dado inescapável da vida” guarda os vieses da tentação. Se não nos dispormos a colocá-los ao lume, seremos como o servo que se considera o senhor de si mesmo. Agostinho se afasta da visão da fanática, a qual desloca toda sua consideração sobre o mal e o evitável ao extraordinário, ao estranho e estrangeiro, ao poderoso anticristo que já se encontra entre nós; antes, considera como fator de tentação aquilo que está *longe*, não no sentido espacial físico-geométrico, mas naquilo que foge da *atenção* dada pela existência, na sua lida cotidiana com o mundo ao seu redor.

Heidegger, em *Ser e Tempo*, nos oferece ótima base teórica de análise desse fenômeno, nas suas considerações sobre a espacialidade da manualida-

15 *Confessiones* X, 28

16 *Confessiones* X, 23

de. Basicamente, ao nos lançarmos no mundo com sua série de determinações prévias, nos dispomos nele, na maioria das vezes, na imediatidade das ocupações que nos concernem. Essas ocupações existem no modo da *manualidade*, que são os nexos de sentido e significação que sedimentamos a cada momento, como mencionamos no início com o uso da enxada. Nessa primeira imediatidade focada, somos completamente absorvidos pelo fluxo próprio da atividade, de modo que nenhum ente nos surpreende em seu aparecimento, pois a conjuntura aberta dos nexos de sentido não “deixa nada de fora”, nem espacial, nem temporalmente. Na respectiva atenção e ação que envolve todo um conjunto de entes trazidos em uma unidade no fenômeno de abertura, mesmo o que está longe física e geometricamente, torna-se próximo, assim como o que foi feito antes e intenciona-se fazer depois.¹⁷

Agostinho, por outro lado, vê na imediatidade calma e inquestionada do uso do corpo e da alma uma norma e um pré-ordenamento que frequentemente encobrem e determinam como pretensamente naturais filtros que se mostram como necessários para a compreensão da verdade. E aqui devemos atentar que Agostinho inicia os questionamentos do livro X pelo problema da memória¹⁸, problemática que depois avançará para a constituição temporal da alma¹⁹. Toda a estrutura da mente e da alma são igualmente encobridoras em comparação ao uso concupiscente do corpo. Isso se deve para além de alguma tese metafísica da síntese entre alma e corpo, e de como essa síntese coincide com outras teses metafísicas sobre a imortalidade da alma, por exemplo. Antes, devemos lembrar que alma e corpo estão ambas na região ontológica do *criado*, segundo a concepção de mundo medieval, ou seja, são ambas substâncias que não podem abarcar para si os critérios da ontologia mais fundamental, a qual se refere a Deus, vida, ser e verdade. Na lida cotidiana da manualidade imediata, o corpo não aparece da mesma forma que os instrumentos de trabalho ao redor, antes, ele aparece como “ponto neutro” e “marco zero”, de modo que lidamos com os instrumentos enquanto *objetos* referentes aos ordenamentos e necessidades desse corpo animado. Na lida cotidiana, nos esquecemos de encarar manualmente o corpo pela diferença de lida e pela *constância* com a qual ele nos acompanha. O corpo e alma não são como a enxada, que pode ser descartada se quebrada ou deixada de lado ao fim do dia. Todos os nexos de sentido constituídos em vida perpassam os limites do corpo animado, fazendo-nos crer que ele é a própria condição de possibilidade de todos eles, apenas por *sempre estar aí disponível*. O corpo animado, assim, sequer pode ser visto na sua dimensão manual e cotidiana, pois ele constantemente desaparece. Ele desaparece, no entanto, do mesmo modo que os óculos desaparecem ao míope que se acostumou a usá-los: a sua proximidade geométrica é absoluta, mas a sua distância fenomenológica não poderia ser maior; os óculos servem como um *filtro constante* que não mais vem ao encontro da atenção cotidiana.

17 *Sein und Zeit* §22-24

18 *Confessiones* X, 8

19 *Confessiones* X, 8

Agostinho quer chamar a atenção pelos modos como o filtro do corpo animado nos constrange a enxergar até mesmo a Deus segundo seus critérios. A busca pela *beata vita* passa constantemente pela noção de deleite e utilidade: mesmo o pecador quer algo para se utilizar e usufruir justamente através da constância do filtro que é o corpo animado. A *beatitudo* vem sempre confundida com a *laetitia*, a alegria, a fruição sensível, capaz de ser guardada na memória.²⁰

Assim como há a abertura imediata e focada da ocupação cotidiana, há aquela desfocada e dispersa, pela qual a monotonia do foco deve ser quebrada e algo “novo” sempre deve advir, quando o existente quer tomar tudo ao seu redor na aproximação da manualidade, mas ao mesmo tempo, nada é verdadeiramente experimentado, pois vem apenas para passar, é conhecido apenas por conhecer. Tanto Heidegger quanto Agostinho chamam essa disposição de “curiosidade”, no entanto, em Heidegger a curiosidade se expressa nas estruturas ontológicas da existência²¹. Em Agostinho, a curiosidade expressa o ápice da filtragem que o corpo animado é capaz de nos dispor, porque ela “nos arrasta a tentar a Deus, pedindo-Lhe milagres e prodígios, não porque exija a salvação das almas, mas só porque deseja fazer a experiência” (AGOSTINHO, 2015, p. 271). O que está em jogo agora não é mais o funcionamento normal do corpo animado que sempre se encaminha à fruição e à utilidade, pois a curiosidade também quer experimentar o oposto disso²², mas o próprio encobrimento radical proporcionado pelo corpo animado ao atrair para suas propriedades todos os critérios de experiência, fazendo com que o que se diferencia dos entes (Deus, vida, verdade, ser) apareça como imagens desses. Agostinho não propõe uma mística que possa prescindir desses filtros para se chegar à *beata vita*, mas considera que eles *devem aparecer* nas circunstâncias cotidianas, para assim se igualarem ao restante dos entes que são absorvidos na manualidade.

5. A surpresa da dor e do sofrimento

A lida temática e teórica é apenas uma via que mostra representativamente com enunciados como o corpo deve ser encarado. Entretanto, o que está em jogo principalmente nas *Confissões* é o caminho conduzido pela própria vida até essas verdades. Mas essas verdades só podem ser vistas se o peso da *molestia* for realmente encarado como um peso, consideração que Agostinho precisou de mais de 30 anos para contemplar. Justamente por ter levado uma vida em que o corpo animado foi critério de toda ação, o sofrimento doloroso desempenha um papel central na interrupção do uso normal e cotidiano, fazendo com que o corpo perca seu caráter de filtro, e a atribuição de sentido passa a ser vista como transcendente a ele, a partir da perda de sua naturalidade e da sua colocação nas circunstâncias da manualidade.

20 *Confessiones* X, 21.

21 *Sein und Zeit* §36.

22 *Sein und Zeit* §36.

Como dissemos, para Heidegger, a manualidade imediata constitui essencialmente a existência humana, sendo ela um aspecto inescapável e uma estrutura necessária da nossa abertura transcendente que se dilui no mundo. Mas, se na manualidade imediata conduzimo-nos irrefletidamente e como que naturalmente, como se todas relações e diferenças entre os entes fossem necessárias, de que modo poderíamos ter qualquer compreensão do que é a manualidade propriamente? Ou como poderíamos compreender a falta de relação necessária e natural entre os entes manipulados e nossa vida cotidiana? Principalmente através da *interrupção* dessas atividades. Heidegger chama esse fenômeno de *auffallen*, que significa literalmente algo que cai sobre alguém repentinamente, podendo ser traduzido por *surpresa*. A partir da interrupção, nos diz Heidegger:

A circunvisão depara-se com o vazio e só então é que vê *para que* (*wofür*) e *com que* (*womit*) estava à mão aquilo que faltava. **Novamente, anuncia-se o mundo circundante.** (...) Ele está "aí" antes de toda constatação e consideração. Embora já sempre aberto à circunvisão, **ele mesmo é inacessível à circunvisão por esta estar sempre voltada para o ente.** (HEIDEGGER 2015, p. 124) (negrito nosso).

O que Heidegger quer ressaltar é que na utilização das coisas no cotidiano, sequer esses utensílios aparecem como coisas, mas como entes categorizáveis. Como nossa circunvisão está voltada sempre ao ente, não há, dentro da própria circunvisão, a visão da totalidade que pressupõe o uso de todas as coisas. Por isso, há um papel fundamental da interrupção na anunciação das estruturas ontológicas que antecedem *a priori* o uso dos utensílios: a partir da interrupção, a coisa utilizada se mostra na sua cadeia de relações e referências, ou seja, na interrupção mostra-se o caráter essencialmente relacional da coisa e o imperativo de que ela retorne aos seus nexos de sentido.

Entretanto, o que notamos na análise da função do sofrimento em Agostinho é um segundo movimento para além do aparecer da coisa na sua essência relacional. No caso do corpo animado, quando as suas determinações cotidianas de buscar curiosamente a experiência e o agradável são interrompidas pelos momentos de intensa dor e sofrimento, o *vazio* que se mostra nas estruturas de sentido é muito mais universal e profundo do que qualquer outra coisa utilizada; assim, o corpo não apenas se mostra como coisa, mas perde o seu caráter de filtro e determinador das estruturas e nexos de sentido. O vazio deixado pelo corpo revela mais claramente *a transcendência do sentido* e o como ele não pode ser condicionado ou determinado por qualquer ente categorizável. Se os sentidos e referências não são mais funções que emanam diretamente do corpo animado, revela-se um horizonte inefável de transcendência que, não obstante, não está "em outro mundo", mas unido ao nosso, apesar de não o possuímos. Volta-se, então, ao problema e questão de como Deus se revela na vida e no perigo da morte, no amor e na verdade: a sua natureza relacional é transcendente, mas se revela sempre no pôr em questão os modos de apresentação dos entes categorizáveis ao nosso redor. Nesse sentido, devemos nos afastar do tradicional pensamento da teodiceia, o qual postulava que o sofrimento era uma parte *aparentemente* ruim em um todo que, em seu conjunto, é bom. A totalidade trans-

cedente que emerge da interrupção da dor e do sofrimento não é uma parte que por indução leva a um todo que a anula como parte, mas uma totalidade ontologicamente diferente dessa. No “caminho” que a dor faz até a transcendência, não há qualquer pressuposição de um universo ordenado racionalmente, em que a dor é apenas ilusoriamente ruim, pois ela faz parte da ordenação que é necessariamente boa. Na verdade, sequer há qualquer valor embutido no próprio processo de interrupção da dor. A partir da abertura ao transcendente, não há nenhum postulado ou axioma que nos permita deduzir qualquer bondade ou maldade dele. A interrupção da dor é simplesmente isso: abertura à transcendência do sentido, sendo que a partir do sentido podemos dizer que tanto a dor é má, quanto boa.

Conclusão

O drama das *Confissões* se torna interessante pela virtude da descrição dos momentos de dúvida que suscitam as situações dolorosas, pois elas próprias não estão marcadas pela tentativa artificial de *justificar* a dor segundo critérios alienígenas à vida, algo que podemos facilmente acusar Agostinho de fazer em diversos escritos²³. Desse modo, tornam-se testemunhos mais verdadeiros da essência da dor aquele que Agostinho narra sobre a morte repentina de um amigo, a qual deixou tamanho vácuo de sentido em sua vida que o fez mudar de cidade e encarar as relações humanas como transcendentais ao mero contato empírico entre dois corpos com alma. “Para onde meu coração fugiria de meu coração? Para onde fugiria de mim mesmo? Para onde não me seguiria?” (AGOSTINHO, 2015, p. 89). Agostinho punha-se em busca do que lhe é próprio, mas que não se reduza a nada que tenha e possa perder, mas fatalmente o cotidiano novamente lhe colocava na constância sem surpresa e interrupção que ele antes estava: “O tempo vinha e passava, dia após dia. (...) Pouco a pouco, reconfortava-me nos antigos prazeres, a que ia cedendo a minha dor” (AGOSTINHO, 2015, p. 89). A dor, no decorrer da obra, aparece sempre como ponto nodal de interrupção para a modificação de sentido e encontro com a transcendência. Isso aparece com maior clareza na famosa conversão no jardim de Milão, quando Agostinho irrompe em lágrimas e profundo pesar após ouvir sobre a história de Santo Antônio, assumindo posteriormente a vida religiosa²⁴. A modificação dos hábitos empíricos não esgota o que está dito nesses trechos, pois os hábitos são modificados através da modificação de sentido dado as coisas, não o oposto. Não se trata apenas de uma reorganização psicológica das representações, mas uma submissão aos próprios limites daquilo que não pode constituir sentido por si próprio. A vida monástica adotada por Agostinho é a tentativa de conservar a disposição da abertura transcendente em que nada serve como critério de sentido, onde o corpo e alma sempre aparecem na sua coisalidade e instrumentalidade e onde não há mais surpresa como condição para esse aparecimento.

23 Sobre isso, principalmente os primeiros capítulos do *Civitate Dei*.

24 *Confessiones* VIII,7-12.

Parte do drama das *Confissões* também se dá nas observações de Agostinho de que mesmo nessa nova vida, a facticidade da *molestia* e da tentação continuam imperando e a cotidianidade sempre exercerá seu peso enquanto houver vida. Portanto, o que coube a mim expor aqui foi a função da dor e sofrimento na compreensão e interpretação da vida, de modo que possamos acessar um discurso que seja anterior aos juízos que poderíamos fazer sobre esses fenômenos se o pensássemos apenas ingenuamente.

Referências

AGOSTINHO, A. *Confissões*. 28 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015 (Coleção Pensamento Humano).

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995 – Coleção Patrística.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995 – Coleção Patrística.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. Nova edição, revista e ampliada.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* (1927), Partes I e II, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10. Ed. - Petrópolis: Vozes, 2015. [Sein und Zeit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.].

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis, RJ: Editora universitária São Francisco, 2014 – Coleção Pensamento Humano.

HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. -- Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006 (Coleção Subjetividade Contemporânea).

Artigo submetido em: 01/11/2025. **Aprovado** em: 03/12/2025.

E-mail do Autor: pedroverrandossantos@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4621-8366>