O (con)texto de uma nota: Heidegger e os aspectos fático e pré-ontológico do cuidado

Luís Gabriel Provinciatto

Universidade Federal de Juiz de Fora

lgprovinciatto@hotmail.com

Reception date: 09-09-2020

Acceptance date: 30-11-2020

Resumo

À apresentação da fábula de Higino no §42 de *Ser e tempo* segue uma nota na qual Heidegger afirma que a orientação acerca do cuidado como ser do ser-aí (§41) surgiu no contexto da interpretação da antropologia agostiniana e dos fundamentos alcançados pela análise da ontologia aristotélica. Por que tal menção está posta precisamente após a comprovação da origem pré-ontológica do cuidado como ser do ser-aí? Assumindo tal problemática, este trabalho não visa somente oferecer uma chave de leitura que justifique tal nota de rodapé, mas apresentar a importância dos aspectos fático e pré-ontológico presentes, respectivamente, no *Livro X* das *Confissões* de Agostinho e na fábula de Higino para a elaboração heideggeriana do cuidado. Para tanto, serão assumidas, sobretudo, três preleções: *Agostinho e o neoplatonismo* (1921), que permitirão perceber o caráter sempre fático do cuidado, evidenciando, com isso, a perspectiva histórico-realizadora da hermenêutica da facticidade; *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/1922), que permitirão entender a ideia de “categoria ontológica” como uma primeira formulação daquilo que, em *Ser e tempo*, serão os existenciais; e *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), que permitirão perceber que o cuidado diz respeito a ser e não a ter, logo, que ele não é uma posse do ser-aí, senão condição de sua existência. Por fim, após justificar a importância desses distintos aspectos, entender-se-á por que o sentido ontológico do cuidado se difere de ambas as outras.

Palavras-chave: cuidado, ser-aí, vida fática, ontologia fundamental, *Ser e tempo*.

Abstract: The (Con)Text of a Footnote: Heidegger and the Factual and Pre-Ontological Aspects of Care

Right after the presentation of Hyginus’s fable in §42 of *Being and Time* comes a note in

which Heidegger affirms that the orientation about care as the being of *Dasein* (§41) arose in the context of the interpretation of Augustinian anthropology and the foundations obtained by the analysis of Aristotelian ontology. Why such a mention and why is it placed precisely after proving the pre-ontological origin of care as the being of *Dasein*? Assuming such problem, this paper does not aim only at offering a reading key that justifies such note, but at presenting the importance of the factual and pre-ontological aspects presented, respectively, in *Book X* of *The Confessions* of Augustine and in the fable of Hyginus for Heidegger's elaboration of care as an ontological category. For this purpose, three lecture courses will be assumed, especially: *Augustine and Neo-Platonism* (1921), which will make it possible to perceive the always factual aspect of care, thus evidencing the historical enactment perspective of the hermeneutics of facticity; *Phenomenological Interpretations of Aristotle* (1921/1922), which will make it possible to understand the idea of “ontological category” as a first formulation of what, in *Being and Time*, will be the existentials; and *History of the concept of time: prolegomena* (1925), which will allow us to realize that care is about being and not having, therefore, that it is not a possession of *Dasein*, but a condition of its existence. Finally, after justifying the importance of different aspects for care as an ontological category, it will be understood why the ontological interpretation differs from both others.

Keywords: care, *Dasein*, factual life, fundamental ontology, *Being and Time*.

À amiga Laiz Chohfi, por saber cuidar

Introdução

O cuidado (*Sorge*) possui centralidade na economia de *Ser e tempo*¹, sendo, como já anunciado no curso de 1925, “o *penúltimo* fenômeno com o qual nos encontramos antes de penetrar na própria estrutura de ser do ser-aí” (Heidegger, 1994b: 406), a saber, a temporalidade (*Zeitlichkeit*). Tal centralidade pode ser entendida desde uma dupla perspectiva: primeiro, como ápice da *Primeira Seção*, pois o cuidado diz respeito ao ser do ser-aí de maneira integral, oferecendo uma resposta à pergunta – apresentada no §39 – acerca da totalidade originária do todo estrutural do ente que compreende seu próprio ser; segundo, como ponto de transição entre a *Primeira* e a *Segunda Seção*, de modo que nele estão contidas as condições necessárias para o desenvolvimento da tese

¹ As referências a *Sein und Zeit* (*SuZ*) presentes abaixo serão feitas a partir do volume 2 da *Edição Integral* (*Gesamtausgabe*) (Heidegger, 1977) e manterão a paginação condizente à 7ª edição (Tübingen, Niemeyer, 1953), reproduzida à margem.

principal da obra: a temporalidade como o sentido originário de ser do ser-aí, logo, como fundamento do cuidado – conforme exposto no §65.

À exposição de *O ser do ser-aí como cuidado* (§41) segue a apresentação de sua origem pré-ontológica, pois o cuidado não é uma elaboração teórica da ontologia fenomenológico-hermenêutica, vindo explicitamente à presença antes mesmo de se tematizar o ser. Como a tarefa da filosofia, porque ontológica, é justamente “tornar expressa, interpretando-a, *essa compreensão não temática do ser*” (Paisana, 1992: 145), a fábula de Higino sobre *Cura* está aí posta como prova da origem pré-ontológica do cuidado. Logo à sequência, porém, há uma nota a pé de página com o seguinte apontamento:

O ponto de vista sobre o “cuidado” que orientou a precedente analítica existencial do ser-aí foi alcançado pelo autor no contexto da tentativa de uma interpretação da antropologia agostiniana – isto é, greco-cristã – em relação aos princípios fundamentais na ontologia de Aristóteles (*SuZ*: 199)².

² De acordo com Coyne (2011), tal nota pode ser entendida como surpreendente, pois, não obstante as preleções de 1921, as menções a Agostinho até *Ser e tempo* são “extremamente raras” (Coyne, 2011: 365). De fato, as únicas preleções, anteriores a *Ser e tempo*, nas quais Agostinho é convocado são as de 1921, embora sua presença também possa ser percebida em *Introdução à investigação fenomenológica* (1923/1924) quando Heidegger, realinhando Descartes a Tomás de Aquino, traz um propósito de fundo tipicamente agostiniano, a saber, investigar “*em qual sentido a verdade pertence ao ‘ser-aí’*”. É a pergunta *agostiniana da relação entre veritas e vita*” (Heidegger, 1994a: 120). A influência de Agostinho, contudo, não se limita ao período que culmina em *Ser e tempo*. Conforme também mostra Coyne (2015), certos elementos-chave do pensamento agostiniano permanecem no conjunto da obra heideggeriana, porém, desteologizados, ou seja, após serem despojados de suas referências teológicas e extraídos do domínio teológico da experiência, “a fim de designarem uma estrutura universalmente válida e não religiosa do ser-aí humano” (Coyne, 2015: 95). Essa “desteologização”, afirmada pelo próprio Heidegger em relação à recepção cartesiana de Agostinho (Heidegger, 1994a: 159), pode ser empregada como chave de leitura a respeito do *curare* (traduzido por Heidegger, a princípio, por *Bekümmern*), tornando possível entender a contribuição positiva de Agostinho, mais especificamente, do *Livro X* das *Confissões*, para a Ontologia Fundamental. Ainda de acordo com Coyne, essa chave de leitura não pode ser empregada só em relação às preleções de 1921 e sua influência/presença em *Ser e tempo*, mas também em relação à obra da década de 1930, nomeadamente, ao seminário de 1930/1931 sobre o *Livro XI* das *Confissões* (Heidegger, 2012: 41-82), quando ocorre uma segunda desteologização, que “contribui de maneira destacada e inesperada para

O contexto aí referido diz respeito às preleções *Agostinho e o neoplatonismo* (1921) e *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/1922). Contudo, por que ele interessaria justamente ao que se diz no §42 e, além disso, ao sentido ontológico do cuidado? Esse contexto mostra a origem das categorias da vida fática e, por isso, dá um contributo para se entender que o cuidado, porque ontológico, assume e supera o aspecto puramente fático desde uma perspectiva transcendental. Para justificar esta afirmação, propõe-se aqui um caminho que, já iniciado nos §§41-42 de *Ser e tempo*, deve retornar às preleções acima mencionadas, mostrando, por fim, que Agostinho e Higinio estão, ao mesmo tempo, ligeiramente próximos e distantes. Ou seja: trata-se de mostrar por que o aspecto fático é assumido e superado pelo sentido ontológico do cuidado, que, por sua vez, precisa de uma prova pré-ontológica. Para tanto, num primeiro momento, aproximar-nos-emos do *Livro X das Confissões*³ com o intuito de mostrar que o que aí se tem é o cuidado em sentido puramente fático, o que permitirá entender seu sentido teológico. Posteriormente, o porquê do sentido ontológico do cuidado será apresentado com vistas a justificar a superação do sentido puramente fático por meio da perspectiva transcendental heideggeriana, o que nos encaminhará à fábula de Higinio como prova da origem pré-ontológica desse existencial.

1. A facticidade do cuidado a partir do *Livro X das Confissões*

O capítulo 28 do *Livro X* é iniciado com uma frase lapidar: “não estando ainda repleto de ti, sou um peso para mim mesmo” (*Conf.*, X, 28). Nela está condensada toda a continuidade do *Livro X*, que ainda se ocupará com três modos de tentação – a da carne (cap. 30 a 34), a dos olhos (cap. 35) e a da soberba (cap. 36-38) – e, posteriormente, com o amor próprio como ato singular

a chamada *virada* na filosofia de Heidegger” (Coyne, 2015: 158). Para utilizar a desteologização como chave de leitura, contudo, deve-se, em primeiro lugar, entender por que o cuidado, nas *Confissões*, é teológico, ou seja, não sendo nem antropológico, nem ontológico, apresenta-se como uma “categoria da fé”, ou melhor, determinada pela fé, o que será visto na primeira parte de nosso trabalho.

³ A obra *Confissões* será sempre referenciada a partir da abreviação *Conf.*, o número romano à sequência indicará o respectivo livro e o número indo-arábico o capítulo no interior deste livro. Assume-se aqui a tradução de Maria Luiza Jardim Amarante, referenciada como Santo Agostinho (1997).

do tornar-se si mesmo (cap. 39), a partir do qual se compreende a *beata vita* como apropriação de si mesmo, logo, como entrega de si a Deus. Esse percurso levará Agostinho, ao final do *Livro X*, a declarar: “eis-me, Senhor, eu confio a ti os meus cuidados [*curam meam*] para poder viver, e contemplarei as maravilhas da tua lei. Conheces a minha inexperiência e a minha fraqueza. Ensina-me e cura-me [*sana me*]” (*Conf.*, X, 43)⁴.

Já sabendo de sua condição, Agostinho se entrega ao presente imediato, abrindo-se ao ainda encoberto futuro, ou seja, ao “porvir de existência autêntica – ou inautêntica – que pode ser antecipado no instante em que o homem decide viver a vida, primordialmente a partir da irrupção de seu caráter histórico” (Gonçalves, 2011: 93). O caminho narrado nas *Confissões* não justifica a adesão à fé, mas é dela um testemunho, logo, o sentido de cuidado aí presente não pode estar desvinculado da fé professada, pois ele provém dela enquanto experiência fundamental (*Grunderfahrung*). Nesses termos, “o *crede* é interpretado para além de toda fé religiosa e de todo conteúdo dogmático. De fato, não é o conteúdo o que define a fé, senão que ela consiste em uma atitude, em um particular modo de viver” (Lara, 2007: 39). A fé, então, é vista como uma atitude antecipadora do futuro, sendo, de fato, “uma decisão que é histórica, em sentido estrito” (Savarino, 2011: 96), pois leva a cabo o acontecer (*geschehen*) da história (*Geschichte*). O que interessa a Heidegger não é o conteúdo objetivo da confissão, ou melhor, da profissão de fé propriamente dita, mas, sobretudo, “a atuação temporal no seu modo de referir-se a tal conteúdo (o *que* do seu *como*)” (Santos, 2019: 138), o que torna explícito o acolhimento da vida nas condições que lhe são próprias. Na afirmação de ser um peso para si mesmo não há nenhuma falsificação do si mesmo. Ao mesmo tempo em que há crença, há conhecimento de si e do mundo, que, por sua vez,

⁴ A entrega de seus cuidados a Deus diz respeito a um modo de sentir e pensar, pois o termo latino para cuidado – *cura* – provém de *quaero*, cujo significado é procurar, buscar algo. Seu uso na língua latina, porém, é mais amplo, significando “atenção, aplicação, diligência, empenho, esforço [...]”. Inquietude, aflição, preocupação, solicitude [...]. Curar, tratar uma enfermidade, sanar” (Blánquez, 1975: 507). Assim, *cura* é tanto curar no sentido de restabelecer a saúde quanto cuidar no sentido de tratar de, dar a atenção a, preocupar-se por, que, em latim, também se diz através de outro termo, *cogitare*, cujo significado é pensar (Cunha, 2010: 193).

é acolhido desde a perspectiva da fé, a saber, como o local no qual o si mesmo está afastado de Deus.

A continuidade do *Livro X*, contudo, torna evidente que o que Agostinho propõe não é uma fuga desse mundo, no qual há tentações:

Non é a vida do homem, sobre a terra, uma contínua tentação? Quem deseja trabalhos e preocupações? Ordenais aos homens que as suportem e não que as amem. Ninguém ama o que lhe custa, ainda quando goste de o suportar, porque, apesar de se alegrar com o sofrimento, prefere não ter nada que sofrer. Nos reveses anseio pela prosperidade, e nas coisas prósperas temo a adversidade (*Conf.*, X, 28).

Tal afirmação deflagra, sem escamotear, a vida em sua facticidade, sempre já lançada em uma condição. Por isso, o gesto de confiança dos cuidados de si a Deus para poder viver não pode acontecer senão nessa mesma condição, fazendo do cuidado “*uma forma ativa e pensante de estar ocupado no mundo da vida*” (Borges-Duarte, 2010, p. 117), o que fica evidente quando se lê o comentário de Agostinho ao *Salmo 7*:

O fim visado pelo cuidado [*curae*] é o deleite [*delectatio*], porque, com cuidados e pensamentos, cada qual se esforça em chegar a seu deleite. Quem perscruta nosso coração, vê nossos cuidados; igualmente quem perscruta os rins, vê a finalidade de nossos cuidados, isto é, o deleite. Quando verifica que nossos cuidados não se inclinam para a concupiscência dos olhos, nem para a ambição mundana, que passam como sombras (1Jo 2, 16-17), mas que se elevam às alegrias dos bens eternos, invioláveis, imutáveis, Deus, que perscruta os corações e os rins, guia o justo (Santo Agostinho, 2020: 50, tradução modificada a partir do original).

Aí se vê o referencial do qual procede o reto direcionamento do cuidado: Deus. Mesmo a representação da alma a si mesma é um risco, ou melhor, uma tentação, pois, do ponto de vista das *Confissões*, toda autorrepresentação é idolátrica: “nessa leitura, a verdadeira posição religiosa ante Deus coincide com a extinção de toda representação de si mesmo” (Coyne, 2011: 389). Desse modo, porque a finalidade do cuidado, em Agostinho, aponta para o deleite com aquilo que é eterno e não para aquilo que é disperso, até o

amor-próprio deve ser extinguido, pois só assim a alma será capaz de se alegrar tão somente em Deus, de quem recebe a reta direção. Trata-se, pois, de uma experiência de abandono, semelhante àquela de Cristo na cruz: “no cuidado [*Bekümmernung*] derradeiro, mais decisivo e mais puro consigo mesmo está escondida a possibilidade da queda mais abissal e do próprio perder-se a si mesmo [*Sichselbstverlierens*]” (Heidegger, 1995a: 240). Por meio dessa anulação, a alma recupera a si mesma religiosamente, deleitando-se diante de Deus: “o cuidado consigo mesmo, que se apresenta na busca interior de Deus, promete abrir o próprio potencial de ser si mesmo para que, ao mesmo tempo, transcenda a si mesmo” (Fritsch, 2006: 99).

Na ótica agostiniana, mundo é o local da dispersão (*dispersio*) – do pecado. O cumprimento da ordem divina (*continentia*) para suportar as tentações, então, é o modo adequado para não pecar e viver de maneira autêntica. Por isso, no *Livro X*, o cuidado está precisamente direcionado: ele pode ser realizado enquanto resistência às tentações – *continentia* – ou enquanto dispersão no mundo – *dispersio*. Tais aspectos são delimitados precisamente pela fé enquanto experiência fundamental: ela, por assim dizer, abre tais possibilidades e, nesse cenário, apresenta Deus como sendo sempre o conteúdo dessa experiência. A afirmação de ser um peso para si faz ver o estado de ainda não unidade plena com Deus, donde a necessidade da graça: “em conexão com Sb 8, 21 Agostinho já mostra compreender como um valioso conhecimento que a *continentia* pelas próprias forças é algo que não se pode esperar e que se ela, de algum modo, precisa ser ‘tida’, então ela deve ser dada” (Heidegger, 1995a: 209). Logo, se a *dispersio* afasta, a *continentia* vincula a alma a Deus e, ao assim fazer, conforma-os, de tal modo que “a experiência cristã da graça está conectada com a tomada de consciência da insuficiência, da historicidade e da capacidade criadora da *Bekümmernung*” (Savarino, 2001: 100). Como os modos de realização do cuidado são, por um lado, a *dispersio* e, por outro, a *continentia*, Agostinho, ao afirmar que há uma ordem para suportar as tentações, não as está negando, mas, ao contrário, afirmando-as. A alegria acima relatada provém do cumprimento da ordem, portanto, do cuidado enquanto *continentia*, e não do ceder às tentações.

A inquietude que há tanto na prosperidade quanto na adversidade mostra que na vida não há garantia de se alcançar única e exclusivamente aquela via autêntica de realização do cuidado. Tem-se, assim, que mesmo

diante da *continentia* não há qualquer garantia da exclusão da *dispersio*, o que reforça o propósito agostiniano de depositar toda sua esperança em Deus: “toda a minha esperança baseia-se na grandeza da tua misericórdia” (*Conf.*, X, 29). A condição para superar a situação de pecado, como visto, precisa ser dada, donde a súplica: “concede-me o que me ordenas, e ordena o que quiseres” (*Conf.*, X, 29). Entende-se, então, por que o *desejo* de prosperidade (leia-se: o desejo de não mais pecar) está acompanhado do *temor* da adversidade (leia-se: o temor de novamente pecar). *Desejo* e *temor* são os referentes propriamente ditos do cuidado e, por isso, somados aos modos de realização, indicam aquele caráter antecipador acima descrito: eles assumem o porvir no presente desde um ter sido, de modo que o vínculo propiciado pelo cuidado está, por um lado, direcionado à superação da situação de pecado através da *continentia* e, por outro, não elimina a condição terrena do homem, donde a sempre presente possibilidade da *dispersio*.

Com isso, descobre-se que “o caminho da vida em direção à autenticidade se apresenta como altamente problemático, sendo continuamente renovado e não estando nunca protegido da recaída no inautêntico” (Savarino, 2001: 102). Justifica-se, então, por que a atenção de Heidegger, quando fala sobre o cuidado no *Livro X*, volta-se às tentações: elas deflagram a vida em sua mais pura facticidade.

Importa captar precisamente esse caráter fundamental, no qual Agostinho experiencia a vida fática – a *tentatio* – e, a partir daí, compreender em que medida quem vive em uma tal claridade e em tal nível de realização seja necessariamente um peso para si mesmo (Heidegger, 1995a: 206).

A *dispersio* é o que apresenta a *continentia* como a possibilidade de realização própria do cuidado e o que apresenta a ele o desejo e o temor como o referente específico dessa realização: “esse desejo [de prosperidade], que está aí com [a adversidade], mostra como a experiência do *adversa* é ela mesma colocada em um *horizonte de expectativas* propriamente fático e concreto. Realiza-se em um determinado sentido histórico” (Heidegger, 1995a: 207). No limite, isso só é possível porque Agostinho se orienta pela fé, que, por sua vez, abre esse horizonte de possibilidades, tornando imprescindível que se veja os capítulos 28 e 29 no contexto do intuito mais próprio do *Livro X*: a procura por

Deus, que não pode ser feita fora da facticidade da vida, logo, “com isenção da historicidade e de existencialidade, mas no horizonte de expectativas fático-concretas” (Gonçalves, 2011: 80). Por isso, levar a cabo o cuidado em qualquer uma das possibilidades avultadas é realizá-lo historicamente, de tal modo que “o existir autêntico não requer necessariamente que o homem fuja do mundo, mas que ele assuma o risco da decisão em assumir os paradoxos presentes em toda tentação” (Gonçalves, 2011: 84). As tentações, então, são necessárias para manter o si mesmo em sua vida fática, em seu sentido histórico de realização tanto quanto nas possibilidades aí abertas.

Não há sinonímia entre desejo de superação do pecado e eliminação da tentação: “haverá entre esses dois extremos um estado intermediário, onde a vida humana não seja uma tentação?” (*Conf.*, X, 28). Justamente porque a vida é sempre fática, não há um termo médio fixável, fazendo de toda experiência uma insegurança, agravando o problema em torno às tentações, pois “não se trata só da insegurança, mas também do perigo de ceder à ‘corrente’ e cair no inautêntico” (Heidegger, 1995a: 209). De acordo com as *Confissões*, a vida acontece própria e imprópriamente, resistindo ou cedendo às tentações. O juízo agostiniano – é preferível resistir a ceder – é uma decisão e, ao ser tomada, passa-se a conhecer “a própria insegurança, imbuindo-se da possibilidade de apreender a segurança de sua vida, de apropriar-se dos resultados acessíveis aos afetos do espírito e de desenvolver a familiaridade com aquilo que vê” (Gonçalves, 2011: 84).

O mérito dos capítulos 28 e 29, logo, do *Livro X* como um todo, é justamente articular as distintas possibilidades – opostas, na verdade – presentes no mesmo horizonte e, com isso, mostrar que o cuidado é fático por excelência. Agostinho, portanto, está no liame da vida, descobrindo-a em suas possibilidades fundamentais: “minhas alegrias, que deveriam ser choradas, contrastam em mim com as tristezas que deveriam causar-me júbilo, e ignoro de que lado está a vitória. Falsas tristezas pelejam em mim contra as verdadeiras alegrias, e não sei quem vencerá” (*Conf.*, X, 28). De acordo com Heidegger, essa articulação mostra o ápice da vida em sua facticidade, pois “o si mesmo é acolhido em um experienciar histórico – embora, muitas vezes, só precariamente. Motivo fundamental: o histórico na *cura* mesma” (Heidegger, 1995a: 208). Ou seja: o horizonte de expectativas, por ser sempre finito e, não raras vezes, herdado da Tradição, delega sempre um *sentido de conteúdo*

(*Gehaltsinn*), de referência (*Bezugsinn*) e de realização (*Vollzugsinn*) previamente determinados, o que acaba por definir previamente o cuidado em seu mostrar-se fenomênico. Isso, no limite, evidencia que a vida fática acaba por se entregar a sentidos de conteúdo, referência e realização sem deles se apropriar devidamente, assumindo-os, portanto, de um modo impróprio, ou seja, “‘puxa’ o si mesmo para a aceitação de possibilidades já preparadas, interpretadas e dadas previamente” (Fritsch, 2006: 104). Uma apropriação, contudo, não pode acontecer, tampouco ser orientada desde um princípio externo à vida fática, mas deve encontrar nela a sua validade. Desse modo, é preciso entender como está posta a própria condição de compreensão da vida fática enquanto cuidado, o que conduzirá à comprovação de sua origem pré-ontológica.

2. O sentido ontológico do cuidado e sua origem pré-ontológica

Quando, no §41 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma o cuidado (*Sorge*) como ser do ser-aí, não se tem vista uma unidade composta por partes fragmentárias e independentes entre si, da qual fariam parte a disposição afetiva, o compreender e a fala, senão uma totalidade estrutural, conforme já exposto no curso de 1925:

A totalidade do ser-aí não é a combinação de diferentes modos de ser combinados posteriormente, mas, ao contrário, encontramos agora no cuidado o fenômeno a partir do qual podemos compreender os diferentes modos de ser enquanto modos de *ser*, ou seja, enquanto cuidado (Heidegger, 1994b: 408).

Na condição de expressão dessa totalidade estrutural originária, o cuidado é “existencialmente *a priori*, ‘antes’, ou seja, sempre já *em* todo ‘comportamento’ e ‘situação’ fáticos do ser-aí” (*SuZ*: 193). No limite, ele é o *a priori* da intencionalidade, o que leva à conclusão de que essa intencionalidade não é a do mero “dirigir-se a” (*Sichrichten-auf*), mas a do “ser-se-antecipadamente-já-sendo-junto-a” (*Sich-vorweg-seins-im-schon-sein-bei*): “essa [estrutura] é o fenômeno próprio que corresponde ao que imprópria e simplesmente, em uma direção isolada, se entende como intencionalidade” (Heidegger, 1994b: 420). O “antecipar” aí anunciado não é cronológico, mas

ontológico, ou seja, ele diz respeito ao fato de o ser-aí assumir, sempre e a cada vez, a condição que é a sua, a saber, a de ser, originariamente, já sempre junto às coisas, ou melhor, sempre já em um mundo. Por isso, “apreendido completamente, o ser-se-antecipadamente significa: *ser-se-antecipadamente-já-sendo-em-um-mundo*” (SuZ: 192). Enquanto indicação formal (*formale Anzeige*)⁵, mundo é o *sentido de conteúdo* próprio à facticidade, com o qual “discutimos igualmente – e isso é importante – o *que* [Was] é vivido, aquilo a que a vida se atém e se mantém” (Heidegger, 1985: 86).

Porque o ser-aí já é sempre no mundo, o cuidado é sempre levado a cabo desde um horizonte de expectativas possíveis, de modo que tais possibilidades não são totalmente livres, pois estão condicionadas àquilo que o ser-aí é. Logo, sua existência está (de)marcada por sua facticidade. Entende-se, com isso, por que, na economia de *Ser e tempo*, o cuidado está posto após a angústia como disposição afetiva fundamental: só é possível saber sobre si mesmo a partir de uma experiência que seja/esteja determinada por nenhum ente e que conduza, desde uma perspectiva transcendental, o ser-aí novamente à sua pura facticidade e ao fato de que é e não pode não sê-lo, situando-o de chofre “à única possibilidade de ser: a de assumir as possibilidades que em cada

⁵ Para isso trabalha a indicação formal: “a indicação deve indicar antecipando a referência do fenômeno – em um sentido negativo, como se fosse uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que seu sentido de referência fique em suspenso. Deve-se evitar assumir que o sentido de referência seja originariamente teórico. A referência e a realização do fenômeno *não* são determinadas antecipadamente, mas estão em suspensão. [...] Não há nenhuma inserção em uma região temática, mas, ao contrário, a indicação formal é uma *defesa* [Abwehr], um *asseguramento* [Sicherung] preventivo, de modo que o caráter de realização [Vollzugscharakter] ainda permaneça livre (Heidegger, 1995b: 63). A indicação formal não define nenhuma essência, tampouco uma região temática, mas tão somente oferece o “primeiro vislumbre de um fenômeno particular” (Vedder, 2006: 45), determinando o conceito fenomenológico de fenômeno em seu *ser-que-como*. Portanto, o “estar em suspensão” do sentido de referência e do de realização possibilita que se pergunte pelo sentido de ser do fenômeno em sua totalidade justamente por não estar situado objetivamente. Os existenciais não fornecem respostas objetivas para a pergunta sobre qual o sentido de ser do ser-aí, assumindo, ao invés disso, a tarefa de manter aberta tal pergunta: “na indicação está implícito que a concretização não se dá sem mais, mas representa uma tarefa de tipo próprio e uma tarefa para uma realização da própria constituição. Por conseguinte, o conteúdo definidor deve ser conquistado dessa maneira” (Heidegger, 1985: 32).

caso somos e o mundo mesmo como horizonte total de nosso ter de ser” (Rodríguez, 2019: 192). Portanto, ao dizer respeito a um ser-se-antecipadamente-já-sendo-em-um-mundo, a intencionalidade do cuidado “institui a possibilidade do surgimento de um modo específico de cuidar de si” (Casanova, 2017: 258)⁶, pois, caso contrário, não haveria horizonte algum para cuidar do que quer que seja. Por isso, da perspectiva ontológico-transcendental, o *sentido de realização* do cuidado nunca é previamente determinado, senão apenas indicado formalmente enquanto ocupação com as coisas (*Besorgen*) – justamente porque o ser-aí é ser-junto-a – e procura-solícita (*Fürsorge*)⁷ com os outros – justamente porque o ser-aí é ser-com.

⁶ Ainda nas preleções sobre Agostinho, Heidegger afirma: “o cuidado consigo mesmo [*Selbstbekümmern*] parece fácil e cômodo, interessante e superior enquanto ‘egoísmo’, ao mesmo tempo, danoso para o ‘bem da comunidade’: um perigoso individualismo. Na verdade, [o cuidado consigo mesmo] tanto mais difícil quando alguém se toma a si mesmo cada vez como menos importante, envolvendo-se cada vez mais; quando se põe à frente uma ‘objetividade’ [*Objektivität*], em face da qual a ‘coletividade’ é uma brincadeira, um cômodo ser feito das coisas mesmas e das essências e seus nexos” (Heidegger, 1995a: 241). Esse cuidado de si, então, não é nenhum solipsismo, nenhum rompante egoísta no horizonte de *Ser e tempo*, para o qual interessaria tão somente o si mesmo. Conforme afirma Adrián (2013), trata-se do posicionamento heideggeriano na esteira de uma “tradição do cuidado”, iniciada em Platão, presente também no cristianismo, sobretudo, no período Patrístico, esquecida no período escolástico e retomada por pensadores como Pascal, Montaigne e Nietzsche. O que propriamente aproxima Heidegger dessa “tradição do cuidado” é a possibilidade de haver um si mesmo mais fundamental, não destacado à primeira vista, e que se percebe entregue às tarefas cotidianas, ao senso comum: “é exatamente essa dupla possibilidade de levar uma vida que está entre a autenticidade e inautenticidade, a perdição e a salvação, a ignorância e a sabedoria que é parte constituinte da ambivalência fundamental do cuidado” (Adrián, 2013: 304). O ser-aí precisa apropriar-se de si, pois, ao entregar-se às coisas, às tarefas cotidianas, distancia-se de si. Nesse sentido, o caráter de ser-se-antecipadamente-já-sendo-em-um-mundo guarda a possibilidade originária de o ser-aí se recuperar de sua dispersão, apropriando-se de si mesmo.

⁷ Ao assim traduzir *Fürsorge* se mantém tanto a raiz *quaero* (procurar) do termo *cura* quanto o significado corrente do termo alemão, a saber, uma inquietação com o futuro, mas também uma preocupação com os outros no sentido de ser movido por algo ou alguém (Grimm; Grimm, 1971: 825-828); isso, em português, melhor se diz com o termo “solicitude”, que, advindo de *sollicitudo*, “é ‘cuidado’ no sentido de ‘estar movido (*citus*, participio de *ciere*, mover) ou comovido por inteiro’ (*sollus*), isto é, sentir inquietude, moléstia, pena. É ‘solícito’, portanto, quem se aflige por algo ou

Nesses termos, descobre-se o sentido ontológico do cuidado, embora não se possa abdicar de sua base fático-experiencial. Por esse motivo, para alcançar tal sentido, é necessário levar a cabo uma investigação que ultrapasse a facticidade e seja capaz de trazer à tona a condição de possibilidade de sua compreensão, ou seja, trata-se de uma investigação sobre seu modo de ser. O ser, enquanto tema fundamental da investigação, “não é o gênero dos entes, embora diga respeito a todo ente. [...] *Ser é o transcendens pura e simplesmente*” (SuZ, 38). Esse sentido só pode ser devidamente alcançado em uma investigação ontológico-fundamental que parta da hermenêutica da facticidade, pois, caso dela não partisse, ele seria tão somente uma invenção teórica. Assim, os existenciais são “os modos em que a vida fática se temporaliza a si mesma e, temporalizando-se, *fala consigo mesma* (κατ’ηορεῖν)” (Heidegger, 2005: 363). Por isso, todo e qualquer existencial só é alcançado numa investigação que pergunte pelo ser de tudo aquilo que é, inclusive pelo da vida fática, o que torna evidente que seu *sentido de referência* mais próprio é o ser e não o ente.

Os existenciais não são resultado de uma elaboração meramente teórica, alcançada a partir de um ato reflexivo posterior à relação imediata com o mundo. Nesse sentido, dá-se um passo atrás, pois, em *Ser e tempo*, Heidegger chama de existencial o que antes, nas preleções de 1921/1922, chamava ainda de *categoria*: “categorias não são algo inventado ou um conjunto de esquemas lógicos para eles mesmos, ‘grades’, senão que estão, de modo originário, *na vida mesma para a vida*; na vida para ‘formar’ vida” (Heidegger, 1985: 88)⁸. O

alguém” (Borges-Duarte, 2010: 118). Com isso, cunha-se a expressão procura-solícita, unindo-a com um hífen, pois não se trata de um mero procurar, um procurar calculatório, analítico e objetivista, que acabaria achando algo e não alguém, ou melhor, que acabaria transformando esse “alguém” em “algo”. Trata-se, pois, de uma procura *com* e não uma procura por, entendendo-o de maneira existencial e não categorial, conforme exposto no §26 de *Ser e tempo*.

⁸ Em primeiro lugar, deve-se ter presente que Heidegger encontra a conexão entre o significado técnico, filosófico e de uso comum do termo categoria, no pensamento grego, na *Física B1* de Aristóteles, o que, de acordo com Brogan, leva-o a concluir que “a forma categorial para aceder aos entes é apenas um dos muitos sentidos de desencobrir o ser” (Brogan, 2005: 114). Em segundo lugar, deve-se ter presente a diferença entre “existenciais” e “categorias”, explicitamente presente no §9 de *Ser e tempo*, mas ainda não nítida nas preleções de 1921/1922: “todas as explicações

cuidado enquanto um existencial – como uma “categoria ontológica” – diz respeito ao modo fundamental de autocompreensão da vida fática, justificando porque “sua comprovação não pode estar em outra parte senão no ‘saber de si’ presente nos comportamentos, nos quais a categoria está sendo realizada” (Rodríguez, 2019: 171).

“A interpretação categorial, ao ser compreendida, deve ser ela mesma essencialmente *repetida*. Em sua autêntica e sempre mais rigorosa repetibilidade, mostra-se também sua evidência” (Heidegger, 1985: 88). Ou seja, a conceptualização de um existencial é posterior à sua compreensão, evidenciando que a intuição categorial já é hermenêutica.

Como repetição não reflexiva da vida fática, a intuição hermenêutica recolhe o movimento fenomenológico insuprível da doação da “coisa mesma”, do aparecer originário do sentido, e como repetição evidente, garante a formulação inteligível e a imprescindível comprovação do visto, sem as quais a filosofia não pode levar o nome de científica (Rodríguez, 2019: 98).

Desse modo, a repetição pré-reflexiva recolhe a compreensão pré-ontológica de ser, ao passo que a repetição evidente, a compreensão ontológica. Assim, porque sempre fático, todo existencial é já um “projetar-se compreensivo do ser-aí” (*SuZ*: 194), de modo que ele deve acontecer mesmo pré-ontologicamente, ou seja, antes de se alcançar um conceito explícito de ser.

[*Explicate*] que surgem da analítica do ser-aí são alcançadas com vistas a sua estrutura existencial. Porque esses caracteres do ser do ser-aí se determinam a partir da existencialidade, chamamos-lhes *existenciais* [*Existenzialien*]. Eles devem ser distinguidos rigorosamente das *categorias* [*Kategorien*], que são as determinações do ser do ente não conforme o ser-aí. [...] Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres do ser. O ente, que lhes corresponde, requer que o interroguem primariamente cada vez de um modo diferente: ente como um *quem* [*Wer*] (existência) ou como um *que* [*Was*] (algo presente à vista no sentido mais amplo)” (*SuZ*, 44-45). Existenciais são estruturas extraídas de acordo com o fio condutor do conceito formal de existência, tratando-se, pois, de um termo técnico que, em relação ao ser-aí, “desempenha o mesmo papel que as tradicionais categorias dos entes que não tem a forma de ser do ser-aí” (Rodríguez, 2015: 63). Nesse sentido, os existenciais são “categorias ontológicas” cuja referência é o ser do ser-aí, ao passo que o referencial das “categorias” é o ser dos demais entes, ou melhor, dos entes que não são iguais ao ser-aí.

Como na investigação ontológica já se tem explícito um conceito de ser, “a expressão de que o cuidado é a estrutura ontológica do ser-aí é uma *autointerpretação fenomenológica, não uma pré-científica*” (Heidegger, 1994b: 417). Nessa perspectiva, a fábula de Higino sobre *Cura* é apresentada como prova da origem pré-ontológica da compreensão do cuidado como ser do ser-aí, estando recolhida nela a repetição pré-reflexiva:

Certa vez, atravessando um rio, Cura viu um pedaço de terra argilosa: pensativa, tomou um pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. Cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como Cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome dele. Enquanto Cura e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (*Tellus*) querendo dar o seu nome, já que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como juiz. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves recebê-lo na morte e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi Cura quem primeiro o formou, deve ele pertencer a ela enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se *homo*, pois foi feito de *humus* (terra) (SuZ: 198).

“A determinação pré-ontológica da essência do homem expressa na fábula fixou o olhar desde o início *no* modo de ser em que predomina seu *curso temporal no mundo*” (SuZ: 198). Isso marca a crucial diferença entre o texto de Agostinho e o de Higino, demarcando, assim, a importância de ambos para Heidegger: a facticidade do cuidado exposta no *Livro X* das *Confissões* evidencia o aspecto histórico-realizador da vida e, com isso, aponta o acontecer histórico-temporal do ser-aí, ao passo que, na fábula, o tempo é anunciado como o fundamento do cuidado – o que se vê quando Saturno delega a Cura a responsabilidade pela criatura forjada enquanto ela viver. Assim, na prova pré-ontológica também é possível ver o tempo como sentido de ser do cuidado e, com isso, aí se tem também uma compreensão pré-ontológica da própria temporalidade (*Zeitlichkeit*). Em outras palavras: da interpretação do cuidado no *Livro X* advém não só o aspecto fático do cuidado, como também o seu acontecer temporal na vida fática; da fábula de Higino, não só a prova da

compreensão pré-ontológica do cuidado como ser do ser-aí, como também que a temporalidade é condição de possibilidade da compreensão de ser do próprio ser-aí (*Temporalität*).

A vinculação entre *cuidado* e *tempo* não escapa a Heidegger:

Retornando a si no porvir, a resolução, apresentando-se, põe-se na situação. O ter-sido surge do porvir, de tal modo que o porvir sido (melhor, do que tem sido) faz surgir de si o presente. A este fenômeno unitário do porvir sido que está sendo chamamos de *temporalidade*. Só à medida em que o ser-aí é determinado pela temporalidade, torna possível para si mesmo o poder-ser-um-todo próprio da resolução precursora. *Temporalidade se desvela como o sentido do cuidado próprio* (SuZ: 326).

Desse modo, tanto as *Confissões* quanto a fábula são superadas pela Ontologia Fundamental de Heidegger, pois esta está “muito distante daquilo que é acessível para a compreensão pré-ontológica de ser ou mesmo para o conhecimento ôntico dos entes” (SuZ: 182). Só ela expõe o sentido transcendental do cuidado sem o desviar de seu sentido originário, o que só pode ser alcançado através de uma investigação ontológico-fundamental que tenha a fenomenologia como método. Só ela expõe as condições de possibilidade da unidade estrutural entre cuidado e temporalidade, que, por sua vez, é “a *condição de possibilidade da constituição ontológica do ser-aí*” (Heidegger, 1975: 388). Entende-se, assim, por que a estrutura formal do cuidado, tal como apresentada, conclui a *Primeira seção* de *Ser e tempo* e, ao concluí-la, une o fundamental modo de ser do ser-aí ao seu sentido próprio, a saber, a temporalidade. Por fim, ela ainda mostra “o fenômeno básico do ser-em (um mundo) enquanto compreender afetivo articulado em discurso e sempre já de antemão tendente a decair no estender-se prolongado do entender à maneira habitual, segundo o que nos é dado já interpretado” (Borges-Duarte, 2013: 170).

Conclusão

Ao trazer à tona o aspecto fático e pré-ontológico do cuidado, este trabalho mostrou qual o contexto originário da leitura de Heidegger, que, por sua vez, abriu a possibilidade de anunciar o ser-aí como ser-se-antecipadamente-já-

sendo-em-um-mundo, mostrando sua imersão em um conjunto de possibilidades de sentido delimitadas por um horizonte. Nesse cenário, o texto de Agostinho e a fábula de Higino encontram um limite: o primeiro, por trazer consigo um conceito de cuidado cujo sentido de referência, de realização e de conteúdo estão determinados, fia-se a um sentido que ainda não expõe o caráter transcendental do cuidado; mesmo trazendo à tona seu aspecto originariamente fático, o cuidado, no *Livro X*, orienta-se por um ente, a saber, pelo Deus descoberto na fé, tendo-o como seu sentido de conteúdo, a partir do qual advém um sentido de referência (desejo e temor) e um sentido de realização (*dispersio* e *continentia*) determinados. O segundo, servindo de prova pré-ontológica, deve ser superado em direção a um conceito explícito de ser, que torna possível uma repetição evidente do cuidado, pois somente o sentido ontológico é *a priori* e transcendental e, por isso, capaz de “estabelecer as condições existenciais de possibilidade das preocupações e ocupações da vida diária” (Norro, 2015: 182).

Justamente porque a investigação conduzida por Heidegger tem como meta a (re)habilitação da pergunta pelo sentido de ser, o cuidado, enquanto existencial, deve advir da própria facticidade, ser justificado pré-ontologicamente, mas não ter seu sentido de referência, de realização e de conteúdo determinados. Em outras palavras: ele deve ser um conceito vazio, ou melhor, uma indicação formal. Só por meio de uma perspectiva transcendental, levada a cabo em *Ser e tempo*, se torna evidente o sentido ontológico do cuidado, superando seu aspecto puramente fático tanto quanto sua prova pré-ontológica. Isso não significa um abandono e/ou recusa da dimensão fática, mas tão somente a sua afirmação como aquilo que primeiro se mostra, como aquilo ao que o ser-aí já se entregou e à qual deve retornar.

Por fim, entende-se o (con)texto daquela nota de rodapé, na qual Heidegger afirma, após apresentar a fábula de Higino, que a orientação assumida na analítica existencial sobre o cuidado surgiu numa tentativa de interpretação da antropologia agostiniana. Com ela e nela, afirma-se que o cuidado – e não só ele, senão todos existenciais – só é possível ser trazido à luz, visto e analisado sobre uma base fático-experiencial e justificada desde uma compreensão pré-ontológica, que precisam ser necessariamente superadas pela investigação ontológica, a mais difícil de ser feita, justamente porque “onticamente, o ser-aí é o ‘mais próximo’ de si mesmo; ontologicamente, o

mais distante; pré-ontologicamente, no entanto, não é estranho a si mesmo” (SuZ: 16).

Referências

- Adrián, J. E. (2013). “Heidegger: *Being and Time* and the care for the self”. *Open Journal of Philosophy*, 3, 302-307. Doi: [10.4236/ojpp.2013.32047](https://doi.org/10.4236/ojpp.2013.32047).
- Blánquez, A. F. (1975). *Diccionario latino-español*. Barcelona: Ramon Sopena.
- Borges-Duarte, I. (2010). “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex æquo*, 21, 115-131.
- Borges-Duarte, I. (2013). “O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial”. In: Casanova, M; Melo, R. F. (org.). *Fenomenologia hoje VI: fenomenologia, ciência e técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 163-189.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. Albany: State University of New York Press.
- Casanova, M. (2017) *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Coyne, R. (2011). “A difficult proximity: the figure of Augustine in Heidegger’s path”. *The Journal of Religion*, 91(3), 365-396. Doi: [10.1086/659749](https://doi.org/10.1086/659749)
- Coyne, R. (2015). *Heidegger’s Confessions: the remains of Saint Augustine in Being and Time & beyond*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Cunha, A. G. (2010). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4 ed. Rio de Janeiro, Lexicon.
- Fritsch, M. (2006). “*Cura et casus*: Heidegger and Augustine on the Care of the Self”. In: Paulo, C. J. N. (ed.). *The influence of Augustine on Heidegger: the emergence of an Augustinian Phenomenology*. New York: Edwin Mellen Press, 89-113.
- Gonçalves, P. S. L. (2011). *Ontologia hermenêutica e teologia*. Aparecida: Santuário.

- Grimm, J.; Grimm, W. (1971). *Deutsches Wörterbuch*. Band 4. Leipzig: Quellenverzeichnis.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977) *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994b). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (GA 20). 3ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995a). “Augustinus und der Neuplatonismus”. In: Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 160-300.
- Heidegger, M. (1995b). “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”. In: Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1-156.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus* (GA 83). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lara, F. (2007). “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”. *Eidos*, 7, 28-46.
- Norro, J. J. G. (2015) “El cuidado como el ser del *Dasein* (§§39-44)”. In: Rodríguez, R (org.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 167-196.
- Paisana, J. (1992). *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Presença.
- Rodríguez, R. (2015). “La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein* (§§8-11)”. In: Rodríguez, R (org.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 51-70.

- Rodríguez, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín: Unsam Edita.
- Santo Agostinho (2020). *Comentário aos Salmos (Salmos 1 a 50) (Enarrationes in psalmos)*. 4ed. São Paulo: Paulus.
- Santo Agostinho. (1997). *Confissões*. São Paulo: Paulus.
- Santos, B. S. (2019). “Heidegger e Agostinho: o fenômeno da *tentatio* e a historicidade do si na apropriação fenomenológica do *Livro X* das *Confissões*”. *Trans/form/ação*, 42(4), 135-158. Doi: 10.1590/0101-3173.2019.v42esp.08.p135
- Savarino, L. (2001). *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*. Napoli: Liguori.
- Vedder, B. (2006). *Heidegger's Philosophy of Religion: from God to the Gods*. Pittsburgh: Duquesne University Press.