

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Carolina Blasio da Silva

**A QUESTÃO DO TEMPO ORIGINÁRIO REVELADO PELO JOVEM HEIDEGGER
A PARTIR DA FATICIDADE DA VIDA CRISTÃ A DESPEITO DA COMPREENSÃO
COTIDIANA**

Juiz de Fora

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Carolina Blasio da Silva

A questão do tempo originário revelado pelo jovem Heidegger a partir da faticidade da vida cristã a despeito da compreensão cotidiana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora
2009

Carolina Blasio da Silva

A questão do tempo originário revelado pelo jovem Heidegger a partir da faticidade da vida cristã a despeito da compreensão cotidiana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 30 de julho de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Ronaldo Duarte da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Metodista de São Paulo

À família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Paulo Afonso pela orientação desde o tempo da graduação, ao professor Ronaldo por sua dedicação, a Saulo e Humberto por me ajudarem com a língua alemã, a Carol pelo inglês e a Mario Henrique pela generosidade de me ensinar latim a partir dos textos de Agostinho. Sou muito grata também aos professores do departamento de ciência da religião e do departamento de filosofia com quem conversei, debati e aprendi nestes últimos anos. Finalmente, agradeço a CAPES, pelo apoio financeiro através da manutenção da bolsa de auxílio.

Este trabalho também não seria possível sem a paciência e compreensão de todos que conviveram (ou tentaram conviver) comigo durante o mestrado: minha família, Guilherme e meus amigos. Estou devendo essa a vocês!

73
Violin 

TARTINI, Giuseppe. *Il Trillo Del Diavolo*. mov. III, allegro assai.

RESUMO

Este trabalho demonstra como Heidegger revela uma nova e mais original concepção de temporalidade a partir das leituras das epístolas paulinas e das confissões de Agostinho, a despeito da forma vulgar de compreensão do tempo, derivada da tradição herdada do pensamento grego. Para isto, percorre-se o desenvolvimento da questão temporal presente na obra de Heidegger em seu período de juventude, em particular as preleções *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (EPR) e *Augustinus und der Neuplatonismus* (AN), buscando elementos para analisar a concepção do tempo presente em *Sein und Zeit* (SZ). No primeiro curso analisado (EPR), Heidegger descobre, pelo estudo da vida dos cristãos descrita nas epístolas paulinas, um modo de como o presente, o passado e o futuro são vividos na experiência fática da vida através de uma decisão carregada de angústia. Em AN, é também revelada uma compreensão do tempo kairológico de Agostinho expressa no décimo livro de *Confessiones*, embora obscurecida pela adoção de uma concepção neoplatônica. Neste curso, o homem, que tem a particularidade de poder se colocar em questão, necessita viver em uma angustiante e ininterrupta tentação para alcançar a *vera vita beata*, i. é, Deus, em que é possível perder-se ou salvar-se a cada instante. Seguindo por esta via em SZ, Heidegger busca o fenômeno original da temporalidade para, a partir dele, esclarecer a necessidade e a origem da compreensão vulgar do tempo, em que o *Dasein* cotidiano conta o seu tempo, nivelando a temporalidade. O tempo autenticamente revela-se, assim, sempre remetido ao futuro como o desdobramento do próprio ser do *Dasein* em direção a sua possibilidade extrema e indeterminada de sua impossibilidade.

Palavras-chave: Tempo. Temporalidade. Fenomenologia da vida religiosa. Jovem Heidegger. *Sein und Zeit*.

ABSTRACT

This work demonstrates how Heidegger reveals a new and more original conception of temporality from the studies of Paul's Letters and Agostine's confessions in spite of the common time understanding – which is derived from the Greek thought tradition. For that, the temporal question development present in early Heidegger's work is adressed, in particular in the studies *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (EPR) and *Augustinus und der Neuplatonismus* (AN), to search for elements to analyze the concept of time present in *Sein und Zeit*. In the first analised curse (EPR), Heidegger discovers from the Christians lives discribed in Pauline's Letters a way by which present, past and future are lived in fatical live experience through one decision filled with anguish. In AN, a understanding of Agostine's kairological time – expressed in the tenth book of *Confessiones* – is also revealed, though this is darkened by the adoption of a Neoplatonic conception. In this course, the man – who has the particular power of put himself in question – needs to live in one anguisshand continuous temptation to reach the *vera vita beata*, i. e., God, where it is possible to be lost or be saved in each moment. Through this way in SZ, Heidegger searches the original phenomenon of temporality so that, from this, he could explain the need and the type of origin of common understanding of time, where the daily *Dasein* counts its time, levels the temporality. So, time is authentically revealed aways sent to the future the unfolding of *Dasein's* Being itself towards his extreme and indetermined possibility of his impossibility.

Keywords: Time. Temporality. Religious life phenomenology. Early Heidegger. *Sein und Zeit*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 Esquema formal do fenômeno de conversão cristã.....	34
Figura 2 Esquema dos conceitos de Agostinho.....	54

SUMÁRIO

<i>PRÆLUDIUM</i>	13
1 A URGÊNCIA DO TEMPO	20
1.1 O CAMINHO	20
1.2 DESTRUIÇÃO DO CONCEITO DE ‘HISTÓRICO’	23
1.3 ESQUECER O QUE FICA PARA TRÁS E AVANÇAR PARA O QUE ESTÁ ADIANTE	27
1.4 SITUAÇÃO E PROCLAMAÇÃO DE PAULO	28
1.5 ESPERA E SERVIÇO	31
1.6 O DEUS DESTE MUNDO	34
1.7 “DO TEMPO E DO INSTANTE”	38
2 NUMQUID NON TENTATIO EST VITA HUMANA?	42
2.1 VOLTANDO AO PROBLEMA DO ‘HISTÓRICO’	42
2.2 DIANTE DE DEUS E DOS HOMENS	46
2.3 <i>BEATA VITA</i> : “QUE A POSSUÍMOS É CERTO, MAS NÃO SEI DE QUE MODO”	50
2.4 <i>CURARE</i> : O TORNAR A SI MESMO UM PROBLEMA	53
2.5 “NÃO É A VIDA HUMANA TENTAÇÃO?”	56
2.5.1 A volúpia	58
2.5.2 A curiosidade	59
2.5.3 A ambição	60
2.6 A FATICIDADE HISTÓRICA DA VIDA	62
3 TEMPO FATAL	65
3.1 HORIZONTE DO TEMPO	65
3.2 ANTECIPAÇÃO DA POSSIBILIDADE IRREMISSÍVEL	69
3.3 CHAMADO SILENCIOSO	73
3.4 A PRIMAZIA DO FUTURO	77
3.5 ABERTURA DO SER NO MUNDO	82
3.6 RETOMANDO O PROBLEMA DO ‘HISTÓRICO’	86

3.7 O TEMPO DE TODOS	89
___REQUIEM	98
___BIBLIOGRAFIA	101
___GLOSSÁRIO	105
___Alemão-Português	105
___Português-Alemão	109

LISTA DE ABREVIATURAS

AN	<i>Augustinus und der Neuplatonismus</i>
CONF	<i>Confessiones</i>
EPR	<i>Einleitung in die Phänomenologie der Religion</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>

PRÆLUDIUM

O tempo e as concepções a ele relacionadas, como a eternidade, a temporalidade, a finitude e o absoluto, tem sido muito discutido desde o início do pensamento ocidental, e ainda configura motivo de controvérsias. O tempo está relacionado à vida humana e ao universo, sendo tema de muitas questões, pesquisas e inspirações. Agostinho de Hipona, no século 4, expressa a peculiar característica de se tratar o tempo: “Se ninguém me perguntar, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei”¹. A questão do tempo aparece sob diversas abordagens, e não arbitrariamente Martin Heidegger (1889-1976) sentiu necessidade de percorrê-la, ainda na juventude, enquanto buscava um fundamento epistemológico que diferenciaria as áreas do conhecimento humano, antes mesmo de problematizar o ser em sua dinamicidade, em que este recebe um caráter fundamental.

Percorremos neste trabalho, o desenvolvimento da questão temporal presente na obra de Heidegger em seu período de juventude, buscado elementos para analisar sua original concepção do tempo, presente na obra *Sein und Zeit* (SZ). Neste caminho, demonstramos como Heidegger descobre uma temporalidade mais original a partir de suas leituras das epístolas paulinas e das *Confessiones* de Agostinho, a despeito da forma vulgar de compreensão do tempo, derivada da tradição herdada do pensamento grego. Queremos, com isso, contribuir com as pesquisas filosóficas sobre o tema do tempo e da temporalidade, e mais particularmente, com a lacuna existente nos estudos sobre a fenomenologia da vida religiosa de Heidegger, onde se encontram elementos fundamentais à compreensão de seu desenvolvimento da questão temporal, cerne de toda sua obra.

Desde seu primeiro contato com a filosofia, através da leitura de Franz Brentano no verão de 1907, o jovem Heidegger busca uma formação sólida, que já nos primeiros instantes pretende rever a tradição escolástica e a mística medieval sob a ótica de novos elementos da filosofia moderna, ao mesmo tempo em que combate, junto aos neokantianos e a fenomenologia de Husserl, a redução da filosofia a uma teoria psicologista das ciências. Esse momento de formação até 1915 caracteriza-se por publicações que já procuram as origens da

¹ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulinas, 1984, XI, 14, 17, p. 317s.

compreensão do ser que constitui a metafísica². Neles Heidegger confronta, a partir da teoria das categorias, as maiores teorias da lógica de sua época, incluindo o fundamento metafísico da lógica no neo-escolasticismo, o “idealismo crítico” neokantiano, o “realismo crítico” e a fenomenologia de Husserl³. Em crítica ao psicologismo é forçado, pela primeira vez, a refletir sobre o tema do tempo⁴. De acordo com Dastur, a partir daí, a relação entre ser e tempo já será sua questão fundamental⁵. Seu principal propósito, ao longo de sua extensa obra, é *pensar* o problema do ser, sendo assim capaz de refundar a ontologia de modo original, sem, contudo, ignorar o conhecimento da tradição filosófica e cultural.

Seu primeiro texto consagrado ao conceito de tempo foi sua aula experimental para obtenção da *venia legendi* de 1915, em Freiburg, intitulada *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*⁶. Nesta, Heidegger delineia uma comparação epistemológica entre o uso do conceito de tempo nas ciências históricas e naturais, estimulado pela distinção neokantiana entre os tipos de ciências. De acordo com o escrito, enquanto nas ciências naturais o tempo é pensado como um fluxo uniforme e mensurável, nas ciências históricas, embora também uma ordenação, este se opõe à primeira concepção, uma vez que seu objeto, a saber, o homem através de suas produções culturais, é sempre passado.

Para além do problema puramente epistemológico, Heidegger logo caminhará para considerações ontológicas que indicará o tempo autêntico. Em seu trabalho de habilitação sobre o místico Duns Scotus, de 1916, Heidegger rompe com a visão metafísica neokantiana das categorias usadas nas ciências em busca do fenômeno original da história na própria vida, influenciado por Dilthey⁷ e Lask⁸. Nesta tese, Heidegger busca uma lógica unificadora de todo conhecimento, situada em um nível “pré-valorativo” do conhecimento, a vivência. Esta seria pautada por uma categoria reflexiva, que considera qualquer ente como uma identidade e uma alteridade, e por isso, uma relação. O objeto lógico puro, assim, nunca seria isolado, mas

² Cf. MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 14; GUERIZOLI, R. Heidegger e a filosofia medieval. *Veritas*, set. 2001, v. 46, n. 3, p. 476 ; e PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 22.

³ CROWELL, S. G. Making Logic Philosophical Again (1912-1916). In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994, p. 55.

⁴ Cf. SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000, p. 72s.

⁵ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 9.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M. Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: _____. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972, (GA, 1), p. 355-374. _____. *El concepto de tiempo em la ciência histórica*. [Trad. Caletti, E.]. Não paginado. Disponível em: <http://personalis.ciudad.com.ar/M_Heidegger/concepto_tiempo_histórico.htm>. Acesso: 26 ago 2005.

⁷ Cf. MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 85; e PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 33.

⁸ Cf. KISIEL, T. Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask? In: _____. *Heidegger's way of thought: Critical and interpretative signposts*. New York: Continuum, 2002, p. 106.

sempre uma relação em contexto⁹. Heidegger, então, entende que o pensamento medieval, representado na obra de Scotus, embora se funda no absoluto, atribui seus valores a partir da subjetividade humana¹⁰. A questão acerca da subjetividade humana, ou seja, da necessidade de obter um horizonte ontológico, por meio de categorias extraídas do próprio fenômeno, capaz de possibilitar a interpretação autêntica da vida, irá gerar a questão sobre sentido do ser¹¹.

Entre 1916 e 1919, evidencia-se que o jovem Heidegger, a caminho de seu próprio método hermenêutico, intuirá a necessidade de se alcançar a concretude da situação humana, num movimento de retorno às origens, delineando uma nova concepção de temporalidade. Este período será influenciado por seus mentores em diversos pontos, sempre em rompimento com o neokantismo¹². Entre as influências principais estão a crítica de Lask, que fomenta seu projeto de uma filosofia “translógica” da vida, levando-o ao conceito de vivência¹³; a apropriação do projeto fenomenológico de Husserl, como esboço de uma hermenêutica da faticidade que requer que ignoremos as nossas suposições vulgares ou científicas em relação ao tempo e prestemos atenção de forma rigorosa à experiência vivida do tempo¹⁴; a distinção de Kierkegaard entre o entendimento cristão e grego de tempo¹⁵ e sua crítica ao pensamento especulativo moderno¹⁶; os novos motivos de pensamento de Bergson que culminaram na experiência do tempo¹⁷; e por Dilthey e Jaspers, que trabalham a temática do tempo através da hermenêutica¹⁸. Além disso, Heidegger sofrerá uma mudança radical em suas convicções religiosas e teórico-filosóficas do catolicismo para o protestantismo luterano¹⁹.

⁹ Cf. KISIEL, T. Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask?, p. 108.

¹⁰ Cf. MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 92.

¹¹ Cf. MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p.106.

¹² POGGI, S. La fedeltà al próprio inizio: l'attualità Del primo Heidegger. In: MAZZARELLA, E. (Ed.). *Heidegger Oggi*. Bologna: Il Mulino, 1998, p. 152.

¹³ Cf. KISIEL, T. Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask?, p. 121.

¹⁴ Cf. DOSTAL, R. J. Tempo e fenomenologia em Husserl e Heidegger. In: Hoy, D. C. *Poliedro Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 163, 166; KISIEL, T. Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorical. In: _____. *Heidegger's Way of Thought*. New York: Continuum, 2002, p. 85; e VOLPI, F. Vita e opere. In : _____. *Guida de Heidegger (org)*. Roma-Bari: Laterza, 2002a, p. 24.

¹⁵ Cf. RUIN, H. The Moment of Truth *Augenblick* and *Ereignis* in Heidegger. *Epoché*. 1998, v. 6, n. 1, p. 240; e VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1994, p. 194.

¹⁶ VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 157.

¹⁷ Cf. PÖGGELER, O. Destruction and Moment. In: KISIEL, T; VAN BUREN, J. (Orgs). *Reading Heidegger from the Start*, 1994, p. 140.

¹⁸ Cf. PÖGGELER, O. Destruction and Moment, p. 140; FEHÉR, I. M. Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. *Reading Heidegger From the Start*. Albany: State University of New York, 1994, p. 73; KISIEL, T. Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorical, p. 85; e MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 85.

¹⁹ Cf. SHEEHAN, T. Heidegger's "Introduction to the phenomenology of religion", 1920-1921. *The Personalist*, 1979a, v. 55, p. 314.

A década que antecedeu SZ, apesar da ausência de publicações, é marcada por uma intensa atividade em torno da elaboração de sua ontologia fundamental, possível de ser verificada por diversas conferências e cursos que só recentemente foram publicados. Esses primeiros anos de docência de Heidegger foram marcados por suas pesquisas em fenomenologia da religião, tarefa confiada por seu tutor e amigo Husserl. Apesar disso, Heidegger, em seus cursos e esboços sob o tema fenomenologia da religião, ministrados na Universidade de Freiburg já expressa sua própria concepção que será fundamentada na noção da experiência fática da vida²⁰. Seus motivos provêm de sua insatisfação, surgida a partir deste período pós-guerra, da impotência da filosofia acadêmica²¹. Desta forma, a fenomenologia, enquanto caminho possível do entendimento do ser, não poderia mais partir da “contemplação” dos objetos, mas de um nível pré-teórico da “compreensão” da vida²².

Na primeira preleção proferida após a guerra, *Zur Bestimmung der Philosophie*²³, em 1919, Heidegger coloca a própria filosofia como um problema, em seu ponto de partida, sua temática, sua metodologia e seu objetivo. Ele alcança o ápice de seus anos de ponderação sobre o problema clássico dos universais e a resultante “lógica da filosofia”, propondo a distinção fenomenológica entre generalização e formalização, esta última única capaz de nos colocar diretamente em contato com a concretude própria do ser, antes de uma teorização²⁴. A característica marcante em toda sua obra emerge aqui: criticar a tradição subjetivista da filosofia moderna, sem deixar de assumir-se como herdeiro desta²⁵. Isto configura a atitude metodológica mais importante que permanece ao longo de sua obra: a destruição [*Destruktion*]²⁶.

A *Destruktion* de Heidegger configura a versão da *destructio* de Lutero presente na *Heidelberg Disputation* de 1518, esta tem ao mesmo tempo um caráter negativo, enquanto

²⁰ FABRIS, A. L. “ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923. In: VOLPI, F. (org). *Guida de Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 2002, 59.

²¹ PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 26

²² PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 71; de acordo com Pinto, toda meditação heideggeriana nos anos que precederam SZ são sem dúvida uma chave de acesso privilegiada no confronto entre filosofia e ciência, cf. PINTO, V. Stupore e método. In margine a “La fedeltà al proprio inizio: l’attualità Del primo Heidegger”. In: MAZZARELLA, E. (org.). *Heidegger Oggi*. Bologna: Il Mulino, 1998, p. 307-317, 309s.

²³ HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA, 56/57).

²⁴ Cf. KISIEL, T. Heidegger (1920-21) on Become a Christian. In: KISIEL, T; VAN BUREN, J. *Reading Heidegger from the Start*. Albany: New York Press, 1994, p. 179; e KISIEL, T. Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask?, p. 129.

²⁵ Heidegger não supera a tradição mas a apropria, cf. VOLPI, F. Heidegger, Aristotele, i Greci. *Enrahonar: quaderns de filosofia*. 2002b, n. 34, p. 73-92.

²⁶ Cf. KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*. Berkeley: University of California Press, 1993, p. 60; e REGINA, U. Noi eredi dei cristiani e dei greci. *Destruktion e Faktizität nel cammino di Heidegger*. In: MAZZARELLA, E. (org). *Heidegger Oggi*. Bologna: Il Mulino, 1998, p. 195

crítica, e positivo, enquanto repetição, que concebe o que se dá previamente estendendo esta concepção para além do que foi dado a princípio²⁷. A apropriação deste termo luterano se deu por este ser a alternativa mais própria de sua insatisfação com a filosofia, uma vez que Heidegger, enquanto filósofo, quis comprometer-se com a situação de seu tempo marcado por guerra e crises²⁸. Contudo, esta aproximação de Lutero deve ser situada com a história de seus interesses teológicos, onde encontra um cristianismo distorcido pelas leituras gregas²⁹. Heidegger percebe o eclipse do autêntico tempo kairológico pelo tempo cronológico como consequência destas leituras gregas por pensadores cristãos, e observa o fato de que, por problemas como este serem tomados como evidentes, estes nunca são questionados³⁰.

Ainda no ano de 1919, Heidegger, engajado nas preleções intituladas *Grundprobleme der Phänomenologie*³¹, apresenta pela primeira vez sua análise sobre o mundo circundante e, de forma geral, sua hermenêutica da faticidade da existência³². Tal hermenêutica estrutura suas preleções seguintes, editadas somente em 1995 no volume 60 das obras completas como *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Neste volume, estão reunidas a preleção do semestre de inverno de 1920/21 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (EPR), a do semestre de verão de 1921 *Augustinus und der Neuplatonismus* (AN) e as notas da preleção não ministrada *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, também deste período. Estes estudos constituem o ponto culminante, e ao mesmo tempo o fim, de seus estudos sobre fenomenologia da religião propriamente dita³³.

O primeiro curso, EPR, é dedicado à questão prévia de fixar e delimitar o método fenomenológico. Com seu original perdido, este foi editado a partir de cinco manuscritos de alunos. Uma de suas características marcantes foi o cuidado que Heidegger dedicou para que não houvesse confusão entre os alunos que esperavam algum tipo de conteúdo confessional. Devido a isto, a primeira parte de seu curso é dedicada a um intenso exercício fenomenológico de autocompreensão da filosofia, cujos conceitos devem ser formalmente indicados. Esta abstrata discussão metodológica, nunca mais retomada, foi bruscamente interrompida, provavelmente devido à reclamação de seus alunos sobre a ausência de

²⁷ CROWE, B. D. *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University, 2006, p. 260; e VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 167.

²⁸ CROWE, B. D. *Heidegger's Religious Origins*, p. 45.

²⁹ VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 160.

³⁰ VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 164.

³¹ HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 *apud* SHEEHAN, T. Heidegger's "Introduction to the phenomenology of religion", 1920-1921, p. 314.

³² Cf. SHEEHAN, T. Heidegger's "Introduction to the phenomenology of religion", 1920-1921, p. 314, 324.

³³ Cf. EPR, posfácio da preleção do semestre de inverno de 1920/21 por Jung, M. e Regehly, T., p. 339-343.

conteúdo religioso de seu curso³⁴. Na segunda parte, Heidegger desenvolve sua hermenêutica da faticidade em uma análise mais acurada do tempo através do estudo da vida dos cristãos descrita nas epístolas paulinas. Estas revelam, além de uma compreensão do histórico um modo de como o presente, o passado e o futuro são vividos na experiência efetiva da vida através de uma decisão carregada de angústia³⁵.

A preleção AN foi editada a partir das anotações de Heidegger e manuscritos de seus alunos, sobretudo de Oskar Becker, e acréscimos de suplementos do próprio filósofo, principalmente sobre o problema da *tentatio*. Aqui, Heidegger crítica as pesquisas contemporâneas sobre o pensamento de Agostinho, propondo a mudança de foco da influência objetiva agostiniana na cultura ocidental, para a experiência fática da vida. O que ele revela é que, ao adotar a concepção grega, Agostinho obscureceu sua própria compreensão do tempo kairológico que ele de certa forma expressou em seus escritos³⁶. Nestes, o homem, que tem a particularidade de poder se colocar em questão, necessita viver em uma angustiante e ininterrupta tentação para alcançar a *vera vita beata*, ou seja, Deus, em que é possível perder-se ou salvar-se a cada instante.

Poucos anos depois, como docente em Marburg, após pesquisas sobre a filosofia grega, Heidegger, profere em 1924 a conferência *Der Begriff der Zeit* (BZ)³⁷, onde se concentra em negar a aparente oposição entre o tempo cronologicamente entendido e a eternidade. Nesta conferência estão delineados os principais pontos da problemática temporal da analítica existencial de SZ³⁸. A partir daqui, a pergunta pelo tempo será referida à própria existência de um ente finito, o *Dasein*³⁹. Sua obra SZ tem a tarefa de elaborar a ontologia fundamental com a conseqüente “destruição” da ontologia tradicional para o questionamento do sentido do ser em sua dinamicidade e a busca pelo horizonte do qual este pode ser questionado, a temporalidade. Observamos nesta obra elementos de sua interpretação cristã da compreensão da temporalidade, finita e angustiante, plenamente oposta à tradição grega, dominante até a modernidade, em que, pressupondo o absoluto e a verdade eterna, considera o

³⁴ Cf. KISIEL, T. Heidegger (1920-21) on Become a Christian, p. 177.

³⁵ A radicalidade desta preleção também gera conseqüências para a teologia e a questão de Deus, determinada no sentido da temporalidade, cf. KERBS, R. El significado de la “Fenomenologia de la vida religiosa” (1920/21) de Heidegger para la cuestión de Dios. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2003, v. 59, n. 4, p. 1090; e cf. FADINI, G. Temporalità Escatologica. San Paolo nella lettura di Heidegger. *Studia Patavina*, 2003, v. 50, p. 375.

³⁶ VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 194

³⁷ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*. [ed. bilíngüe; trad. Borges-Duarte, I.]. Lisboa: Fim de Século, 2003.

³⁸ Esta conferência não pode ser considerada a *Urform* de SZ, tal como fez Gadamer, pois, apesar de essencial, ela abrange apenas parcialmente o caminho até esta obra, cf. SHEEHAN, T. The “original form” of Sein und Zeit: Heidegger’s *Der Begriff der Zeit* (1924). *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1979c. v. 10, n. 2, p. 83.

³⁹ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, p. 31.

tempo como um ente entre outros e esquece o ser, considerando-o apenas como uma presença constante⁴⁰.

Para o propósito de nossa pesquisa, elegemos como fonte primária as preleções *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* e *Augustinus und der Neuplatonismus* que são analisadas, respectivamente, nos capítulos 1 (*A urgência do tempo*) e 2 (*Numquid non tentatio est vita humana?*). Tal escolha se justifica pelo fato destas serem as principais obras sob a temática da filosofia da religião que inauguram uma nova concepção da temporalidade na obra de Heidegger. A obra *Sein und Zeit*, em particular sua segunda parte, será objeto de nosso capítulo 3 (*Tempo fatal*), onde analisamos sua compreensão da questão do tempo, auxiliados pelas leituras elaboradas nos capítulos anteriores. Trabalhos relacionados a esta temática temporal e aos estudos sobre fenomenologia da religião também foram consultados para complementação da pesquisa. Todas consultas aos textos originais foram comparadas com as traduções disponíveis em busca de obter a melhor escolha pelos termos a serem traduzidos. Estes se encontram no glossário e eventualmente em notas de rodapé.

Em suma, defendemos neste trabalho a descoberta de Heidegger de uma temporalidade mais original a partir das leituras das epístolas paulinas e das confissões de Agostinho, a despeito da forma vulgar de compreensão do tempo, derivada da tradição herdada do pensamento grego. Vemos que o caminho iniciado em seus primeiros anos de docência será seguido ao longo de toda sua obra, como mostra a epígrafe da edição das obras completas, escrita pelo próprio pensador poucos dias antes de sua morte: *Wege, nicht werke*.

⁴⁰ Cf. MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, 161-4; e SHEEHAN, T. Heidegger e il suo corso sulla fenomenologia della religione (1920-1921). *Filosofia*. 1979b, p. 444.

CAPÍTULO 1: A URGÊNCIA DO TEMPO

1.1 O caminho

Nos cursos sobre a fenomenologia da vida religiosa, Martin Heidegger pretende buscar uma compreensão existencial autêntica da filosofia da religião. O novo caminho por ele escolhido é buscar apropriar o que foi oculto pela tradição através de sua “destruição”⁴¹. Com isso, ele decide abordar diretamente os fenômenos, elegendo os escritos místicos medievais como fonte de manifestação da vida religiosa antes de qualquer lógica ou psicologismo⁴². Neste capítulo, apresentamos este caminho percorrido por Heidegger na primeira preleção dedicada à fenomenologia da religião, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (EPR)⁴³, do semestre de inverno de 1920/21, em que desenvolve um novo significado de temporalidade. Desta forma, nosso objetivo mais imediato foi compreender o desenvolvimento de uma nova noção de temporalidade que surge neste curso, e a partir disso, cumprir nosso objetivo maior de levantar dados para fomentar a análise da questão do tempo na obra *Sein und Zeit* (SZ), realizada em nosso terceiro capítulo.

Na EPR a experiência da vida cristã primitiva, interpretada fenomenologicamente a partir das epístolas paulinas, a questão da temporalidade transforma-se numa questão de como alguém vive sua faticidade, a despeito de qualquer tratamento moral⁴⁴. O peso reside no *como* da existência. Embora a *παρούσια* pareça ser iminente para o apóstolo Paulo, para Heidegger

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. In:_____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA, 60), p. 296.

⁴² Cf. HEIDEGGER, M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, p. 306; e também KISIEL, T. Heidegger (1920-21) on Become a Christian, p. 176; e MAC DOWELL, J. A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger*, p. 101.

⁴³ HEIDEGGER, M. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In:_____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA, 60), p. 1-156. Foram consultadas também as traduções: _____. Introduction to the Phenomenology of Religion. In: *The Phenomenology of Religious Life*. [Trad. Fritsch, M; Gosetti-Ferencei, J. A.]. Bloomingtons: Indiana University Press, 2004, p. 1-111; e *Introducción a la Fenomenologia de la Religión*. [Trad. Uscatescu, J]. Madrid: Siruela, 2005. A paginação usada aqui se refere à edição alemã de EPR. As traduções gregas e citações bíblicas não presentes no original derivam das edições traduzidas e da BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

⁴⁴ Cf. SHEEHAN, T. Heidegger's "Introduction to the phenomenology of religion", 1920-1921, p. 322.

esta eminência serve apenas para caracterizar o *como* da vida fática: sua incerteza essencial. A vida religiosa cristã, portanto, não é nada mais que o sobreviver a essa única temporalidade. O sentido de faticidade é temporalidade, e o sentido de temporalidade é assim determinado para além do tempo entendido de forma cronológica. Através da fenomenologia, originariamente de Husserl, mas modificada por Heidegger em uma hermenêutica, pode-se oferecer uma metodologia para a nova filosofia demandada pelo instante de decisão, o *καίρως*, que caracteriza a vida em sua faticidade⁴⁵.

Seu curso inicia-se com a exposição da hipótese sobre o estatuto da filosofia e sua diferença de princípio com o estatuto da ciência⁴⁶. De acordo com o pensador, os conceitos científicos são ordenados em um contexto temático, enquanto que os filosóficos têm um sentido incerto e variam a cada ponto de vista. A filosofia, nesse sentido, não pode ser a extensão das proposições científicas. Ela não é uma forma embrionária de ciência. Em seu fundamento todas as questões da filosofia são também perguntas pelo ‘como’, que significa em *stricto sensu* a questão do método⁴⁷. É exatamente o método, ou seja, o caminho de acesso a seus conceitos, que diferencia a filosofia das ciências.

A escolha do termo ‘introdução’ no título de seu curso não foi casual. Heidegger pretendeu, nesta escolha, marcar a importância do estatuto da filosofia como uma permanente introdução, definida como um perguntar inexaurível sobre si mesmo. De acordo com este curso: “O que a filosofia é não pode ser jamais objeto de uma evidência científica, mas pode apenas se clarificar ao próprio filosofar”⁴⁸. Este autoperguntar-se aparece posteriormente em SZ como a pergunta própria pelo ser.

Tomando o problema da compreensão própria da filosofia, que Heidegger afirma ter sido sempre tratado superficialmente, descobre-se que a filosofia se origina da experiência fática da vida, e depois retorna a esta experiência como meta. A experiência fática da vida constitui a posição de atividade experienciada e aquilo que é experienciado através desta atividade do homem no mundo.

Por mundo, Heidegger parte da reflexão fenomenológica de Husserl⁴⁹, entendendo-o como aquilo no qual um *Dasein* experiencia, o vivido, formalmente chamado mundo circundante [*Umwelt*]. Estão também fundados na vida fática o mundo compartilhado

⁴⁵ Cf. PÖGGELER, O. *Destruction and Moment*, p. 142.

⁴⁶ Cf. EPR, p. 3.

⁴⁷ Cf. EPR, p. 88.

⁴⁸ EPR, [tradução nossa], p. 8.

⁴⁹ AQUINO, M. F. A visão do mundo em Husserl e Heidegger. *Síntese*. 1975, v. 2, n. 3, p. 42.

[*Mitwelt*] e o mundo próprio [*Selbstwelt*]⁵⁰. Não há um nivelamento destes mundos, “só se pode caracterizar a maneira, o como, do experienciar os mundos; isto é, só se pode perguntar sobre o “sentido relacional” da experiência fática da vida”⁵¹. A estratificação gnosiológica ou hierarquização destes três mundos, bem como a contraposição entre existência e mundo, seria uma violação.

Heidegger também coloca que é ingenuidade determinar que a tarefa da filosofia da religião seja entender ou conceituar filosoficamente a religião. O problema da filosofia da religião depende do conceito de filosofia, e esta deve ser compreendida de forma mais viva possível e seguindo rigorosamente o sentido da experiência fática da vida, antes de qualquer teorização⁵². A crítica de Heidegger à filosofia da religião da época atingia a falta de clareza dos pressupostos de seus próprios questionamentos, contrariando sua concepção de filosofia, enquanto fenomenologia. Estes pressupostos eram (1) considerar a religião como um caso ou um exemplo de uma lei supratemporal, e (2) só aceitar da religião aquilo que tem o caráter de consciência. Ao se apreender o contexto filosófico como um campo determinado – no caso, a consciência –, a religiosidade protocristã torna-se um fato, apenas um exemplo, um caso singular dentro de uma série de tipos e formas possíveis de religiosidade⁵³.

Heidegger não ignora, aqui, as tendências filosóficas de sua época e ainda afirma que estas devem ser examinadas. Mas, no que tange a filosofia da religião, verifica-se como a religião foi erroneamente tratada como um objeto [*Objekt*]⁵⁴, quando, a princípio, deveria ser examinada em sua faticidade⁵⁵. Para Heidegger, a história da religião cristã configura o caminho preliminar ao que é decisivo, que é exatamente aquilo que se oculta, ou seja, as tendências preconcebidas nas ciências. A moderna história da religião cristã somente contribui para a filosofia ao se submeter à destruição fenomenológica⁵⁶.

A autêntica filosofia da religião não surge de conceitos preconcebidos da filosofia e religião, mas, a possibilidade de sua compreensão filosófica surge de uma determinada

⁵⁰ Cf. EPR, p. 11.

⁵¹ EPR, [tradução nossa], p. 12.

⁵² Cf. EPR, p. 75.

⁵³ Cf. EPR, p. 76.

⁵⁴ Heidegger diferencia *Objekt* e *Gegenstand* conforme a distinção neokantiana de Lask entre a categoria constitutiva e a reflexiva, que se refere à distinção fenomenológica entre generalização e formalização. Somente a formalização nos colocaria diretamente ao alcance da concretude própria do ser, levando em consideração a diferença entre a tradicional formalização lógica, onde *Gegenstand* é sempre um *Objekt*, e a formalização fenomenológica em que *Gegen-stand* (perante a) é uma relação intencional que define e articula a vida enquanto tal; cf. KISIEL, T. Heidegger (1920-21) on Become a Christian, p. 179s. Para diferenciar a tradução ‘objeto’ de ‘*Objekt*’ e de ‘*Gegenstand*’, usaremos o original da palavra de origem latina entre colchetes.

⁵⁵ Cf. EPR §5-6 para o estudo sobre a filosofia da religião contemporânea (Troeltsch) de Heidegger.

⁵⁶ Cf. EPR, p. 77.

religiosidade – neste caso, a religiosidade cristã. O mais importante é que o sentido do histórico pode significar. Só há uma história a partir de um presente, e é apenas assim que a possibilidade da filosofia da religião é tratada. Sendo assim, a objetividade do histórico em si desaparece⁵⁷.

1.2 Destruição do conceito de ‘histórico’

O ‘histórico’ [*das Historische*]⁵⁸ é geralmente entendido como algo se transformando no tempo, uma propriedade do objeto [*Objekt*]. Mas, para Heidegger, esta concepção esvazia sua originariedade enquanto fenômeno vivo e nuclear em seu curso, uma vez que domina os contextos de sentido das três palavras do título *Introdução à Fenomenologia da Religião* e suas relações. Seu sentido original é percebido a partir da vida fática, em que se verifica que o histórico [*Historische*] desempenha uma dupla direção que é perturbadora: em sentido positivo é uma realização, e em sentido negativo é uma carga. Diante disso, a vida luta por assegurar-se⁵⁹.

Heidegger, assim, distingue três formas tradicionais para buscar esta segurança: renunciar o histórico [*Historische*], entregar-se a ele radicalmente, ou mediar entre esses dois extremos. A primeira caracteriza a via platônica, em que o histórico [*Historische*] é entendido a partir da relação do ser temporal ao ser supratemporal, ambos vistos objetivamente⁶⁰: nela o supratemporal é o protótipo [*παράδειγμα*], enquanto que o temporal é uma imitação [*μίμησις*], uma ilusão [*εἶδωλον*], ou parte [*μετέχει*] do supratemporal. A segunda via é seguida tanto pelo absolutismo metafísico quanto o ceticismo. Esta, apesar de oposta à primeira via, mostra o mesmo tipo de segurança, uma vez que o mundo histórico é a única e fundamental realidade.⁶¹

A terceira via, de mediação entre a renúncia e a entrega radical ao histórico, é meramente um compromisso das duas anteriores (representada pela Escola de Marburg, de Hermann Cohen, Paul Natorp e seus alunos)⁶². Nela a história é uma realização permanente de valores, os quais nunca pode ser realizada completamente. Isso porque os valores se dão no histórico somente em uma configuração relativa. Delimita-se o presente frente ao passado a

⁵⁷ Cf. EPR, p. 124s.

⁵⁸ Para diferenciar a tradução ‘histórico’ de ‘*Historiche*’ e de ‘*geschichtlich*’, usaremos o original da palavra de origem latina entre colchetes.

⁵⁹ Cf. EPR, p. 37.

⁶⁰ Cf. EPR, p. 39s.

⁶¹ Cf. EPR, p. 40ss.

⁶² Cf. EPR, p. 44s.

fim de determinar o futuro com a ajuda de uma orientação histórico-universal. Pensa-se que por uma dialética profunda resolvem-se todos problemas da historiografia, quando, de fato, este caminho representa a degeneração mais extrema do problema total, justamente porque isto, enquanto um compromisso, é incapaz de apreender originalmente os motivos das primeiras vias. Mais exatamente, ela apenas as preenche e as faz acessíveis às necessidades culturais atuais.

A realidade histórica é em todas três vias, colocada como um ente objetivo. Mas o que Heidegger quer destacar, de acordo com seu método destrutivo, é que, ao se tornar uma obviedade, a segurança não é problematizada⁶³. O fenômeno da preocupação [*Bekümmernung*]⁶⁴ do *Dasein* fático deve ser observado sem os ocultamentos desta objetivação da história, para que seja determinado o significado de histórico [*Historischen*], que é o fio condutor de seu trabalho sobre fenomenologia da religião. O sentido de histórico [*Historischen*], que está prefigurado na preocupação não se extrai das ciências, como um objeto [*Objekt*], mas justamente da realidade da vida⁶⁵.

Quando submetido o conhecimento à destruição, o contexto aparentemente auto-evidente presente nas epístolas de Paulo, de que este prega sua doutrina e direciona seus anúncios inteiramente na forma dos ambulantes cínico-estóicos da época, é questionado. O que Heidegger pretende, não é fazer uma interpretação fundamentada em um contexto de tipo histórico [*historischer*], mas compreender o próprio sentido das epístolas⁶⁶.

O termo principal desse intenso exercício fenomenológico é ‘indicação formal’ [*formalen Anzeige*]⁶⁷, que corresponde à formalização ainda não-objetiva de ‘intencionalidade’, procurando preservar a imediatidade da experiência. O caráter autoreferencial de uma compreensão pré-reflexiva do ser será de fato central em SZ na tentativa de fundar uma ontologia sobre “o ente do qual em seu ser ocupa-se de seu próprio ser”⁶⁸.

Para esclarecer a indicação formal, Heidegger retoma a diferenciação ontológica de Husserl entre formalização e generalização. A generalização, considerada uma característica

⁶³ Cf. EPR, p. 51.

⁶⁴ ‘*Bekümmernung*’, termo precursor de ‘*Sorge*’ em SZ, traduz ‘*θλίπις*’ grega e ‘*cura*’ latina.

⁶⁵ Cf. EPR, p. 54.

⁶⁶ Cf. EPR, p. 78.

⁶⁷ Traduzida por também como ‘indícios formais’ em HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo*. Injuí: Unijuí, 2005; e ‘anúncios formais’ em HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. [trad. rev. Sá Cavalcante Schuback, M.]. Petrópolis: Vozes, 2007.

⁶⁸ SZ, [tradução nossa], p. 12.

do objeto da filosofia, é um modo de ordenação, ela limita-se a uma hierarquia de assuntos⁶⁹. Neste caso, histórico [*Historische*] quer dizer devir-temporal [*Zeitlich-Werdende*], e como tal, passa⁷⁰. Já a formalização, está livre do nivelamento de assuntos, sendo motivada pelo próprio sentido relacional. O sentido relacional, em sua consumação original, não pode ser expresso em categorias. Dessa maneira, na ‘indicação formal’, o termo “formal” não tem nada a ver com generalização, mas é mais original que a teorização posicionalmente apreendida⁷¹.

O fenômeno não é vinculado ao conteúdo do objeto a ser determinado, mas só pode ser formalmente indicado, considerando-o segundo seu estar dado. Toda experiência enquanto experienciar e experienciado pode “ser apreendida no fenômeno”⁷² por meio de: (1) seu conteúdo [*Gehalt*], o originário ‘que’, que é experienciado nele; (2) de sua relação [*Bezug*], o originário ‘como’, no qual é experienciado; e (3) sua consumação [*Vollzug*], pelo originário ‘como’, no qual o sentido relacional é consumado. Estes três sentidos não coexistem simplesmente, mas configuram uma totalidade no ‘fenômeno’⁷³, um esquema formal da intencionalidade⁷⁴. ‘Fenomenologia’ é definida, assim, como a explicação desta totalidade de sentidos, ela dá o λόγος do fenômeno – ‘λόγος’ em sentido de *verbum internum*, contraposto à “logização”.

A indicação formal não admite ordenação ou limitações, tudo é precisamente mantido “aberto”⁷⁵. Por isso, só tem sentido em relação à explicação fenomenológica como um momento metodológico. Nela não se esconde o caráter consumativo. “Uma olhada pela história da filosofia mostra que a determinação formal do objetivo [*Gegenständlichen*] domina inteiramente a filosofia”⁷⁶. A indicação formal, por sua vez, pode ser entendida como uma manobra de retorno à situação originária do fluxo da vida opondo-se ao seu distanciamento através da universalidade ou generalidade⁷⁷.

Heidegger crítica a oposição entre ‘racional’ e ‘irracional’ defendida, p. e., em *O Sagrado*, de Rudolf Otto. Nesta obra, Otto, se opondo ao racionalismo que pretende esgotar a essência da divindade, acredita encontrar que “ao redor desse âmbito de clareza conceitual, existe uma esfera misteriosa e obscura que foge ao nosso pensar conceitual”⁷⁸, mas que não

⁶⁹ Cf. EPR, p. 61.

⁷⁰ Cf. EPR, p. 55.

⁷¹ Cf. EPR, p. 59.

⁷² EPR, [tradução nossa], p. 63.

⁷³ Cf. EPR, p. 63.

⁷⁴ KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, p. 493.

⁷⁵ Cf. EPR, p. 63; e cf. KISIEL, T. *Why students of Heidegger will have to read Emil Lask?*, p. 133.

⁷⁶ EPR, [tradução nossa], p. 63.

⁷⁷ Cf. VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 324.

⁷⁸ OTTO, R. *O sagrado*. [Trad. Walter O. Schlupp.]. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 98.

foge ao sentimento humano, sendo assim um elemento irracional. Para Heidegger, esta oposição tem uma autoridade muito limitada, e não configura uma solução de acesso à religiosidade. A compreensão em sentido autenticamente filosófico deve estar situada, em seu sentido fundamental, totalmente fora desta oposição.

A compreensão fenomenológica não consiste na projeção do que é para ser compreendido, que por sua vez não é um tipo de objeto [*Objektartiges*] dentro de um contexto de assunto. Ela também nunca tenciona determinar definitivamente tal setor, mas é subordinada à situação histórica [*historischen*]. O ponto de partida da fenomenologia, a pré-concepção [*Vorgriff*], nasce por uma familiaridade com o fenômeno⁷⁹. A explicação do fenômeno se consome em graus determinados: (1) dado que o fenômeno fundamental é a experiência fática da vida e esta é histórica, então sua primeira tarefa é determinar o contexto do fenômeno histórico-objetivo, pré-fenomenologicamente, como uma situação histórica [*historischen*], a partir dos motivos fenomenológicos; e assim⁸⁰, (2) obter a consumação de sua situação histórica do fenômeno⁸¹.

Com a indicação formal, não se pode afirmar mais que a determinação generalizada de ‘histórico’ [*Historischen*], enquanto um ‘ter-se tornado⁸² no tempo’, prefigure seu sentido final. ‘Temporal’ é, preliminarmente, apreendido em um sentido ainda inteiramente indeterminado. Não se sabe ao certo de qual tempo se fala. A determinação “formal-geral” do tempo fundada na consciência, uma vez que toda objetividade se constitui nesta, é uma falsificação do problema do tempo. O problema do tempo deve ser tomado pelo caminho em que experienciamos originariamente a temporalidade na experiência fática. Este é inteiramente independente de toda consciência pura e todo tempo puro, enquadrado na teorização. Nela, o tempo está liberto de sua interpretação espacial linear, não é meramente uma estrutura, mas um motivo⁸³. Deste modo, Heidegger primeiro pergunta o que é originalmente a temporalidade na experiência fática, e não o inverso. A questão do histórico [*Historischen*], portanto, se caracteriza por obter o sentido temporal da vida fática⁸⁴.

Heidegger, assim, trabalha com as seguintes explicações fenomenológicas hipotéticas: (1) A religiosidade protocristã é na própria experiência de vida; e (2) sendo a experiência fática da vida histórica [*historischen*], a religiosidade cristã vive a temporalidade

⁷⁹ Cf. EPR, p. 82.

⁸⁰ Cf. EPR, p. 83s.

⁸¹ Cf. EPR, p. 84.

⁸² ‘Ter-se tornado’: Heidegger traduz o termo grego ‘γενέσται’ por ‘*Gewordensein*’, e no latim ‘*fieri*’, tentando manter o sentido original do aspecto verbal *aoristo*, de duração e conclusão indefinida.

⁸³ Cf. HEIDEGGER, M. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, p. 307.

⁸⁴ Cf. EPR, p. 65.

como tal⁸⁵. Ao aproximar-se da epístola aos Gálatas, Heidegger coloca em questão se o contexto da vocação, proclamação, doutrina e advertência de Paulo tem um sentido motivado, que pertença ao sentido de religiosidade própria, ou seja, que sejam fenômenos religiosos que podem ser analisados em todos sentidos fenomenológicos⁸⁶. Neste caminho, o importante não é ter uma compreensão direcionada a partir do objeto, ou seja, interpretar o objeto de acordo com um enquadramento já pronto e inserido nele. “A vida fática não pertence a uma região, nem é uma região, mas é crucial esforçar-se para mostrar o objeto de forma determinada em si mesmo e destacá-lo em uma compreensão fenomenológica explícita”⁸⁷.

1.3 Esquecer o que fica para trás e avançar para o que está adiante

Heidegger não tem intenção de fazer um estudo teológico ou histórico, mas justamente, apontar uma indicação para a compreensão fenomenológica⁸⁸. E a indicação formal mais urgente em seu curso é que “a religiosidade cristã vive a temporalidade como tal”⁸⁹. Sua compreensão do tempo cristão tem como base a violenta crítica do jovem Lutero à escolástica aristotélica. A partir da oposição luterana entre a *theologia gloriae* desta, com a *theologia crucis* de Paulo, Heidegger observa uma compreensão da experiência fundamental da temporalidade no Novo Testamento onde a *παρούσια* do absoluto surge da experiência da finitude⁹⁰.

O que está em jogo nas cartas é a completa quebra de Paulo com o passado e toda visão de vida não cristã (Gl 1, 10), presente em sua luta entre a ‘lei’ dos judeus e judeus cristãos e a ‘fé’ em Jesus, através de seu relato próprio sobre sua conversão. Fé e lei, a princípio, seriam modos do caminho de salvação. Mas Paulo chegou ao cristianismo por uma experiência originária e não por tradição histórica [*historischen*], por isso rechaça essa posição (Gl 1, 12). Aqui encontramos a situação fenomenológica de luta religiosa e de luta

⁸⁵ Cf. EPR, p. 80, 82.

⁸⁶ Cf. EPR, p. 79.

⁸⁷ EPR, [tradução nossa], p. 130.

⁸⁸ Cf. EPR, p. 67.

⁸⁹ EPR, [tradução nossa], p. 80.

⁹⁰ Cf. VAN BUREN, J. Martin Heidegger, Martin Luther. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger From the Start*. Albany: State University of New York, 1994, p. 168; VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 157; PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 43; e também HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo*, p. 43.

mesma, por isso, Heidegger quer compreender a posição fundamental cristã segundo seus sentidos de conteúdo, de relação e de consumação, evitando interpretações correntes⁹¹.

A fórmula que concentra toda dogmática paulina está presente em Gl 2, 19: “De fato, pela lei morri para a lei, a fim de viver para Deus”. Ele é pressionado a afirmar a experiência da vida cristã contra o mundo circundante, que insuficientemente emprega seus meios rabínicos. A contraposição do como da fé e o cumprimento da lei é decisiva. É uma explicação originária que parte do sentido da vida religiosa mesma. No conteúdo está um retorno à experiência originária e uma compreensão do problema da explicação religiosa⁹².

Não estamos lidando com um modo lógico de argumentação, mas esta surge da consciência de fé. O argumento principal de Paulo é que o próprio Abraão se justifica apenas pela fé. O preenchimento da lei é impossível, apenas a fé justifica. Não é a lei com seus trabalhos e moral que sinaliza, mas a fé em Jesus; a graça e não o trabalho dos homens leva ao “caminho da salvação”. Quem permanece sob a lei está condenado. Assim, o “trabalho da lei” (Gl 3, 2) está em afiada oposição com o “ouvir da fé” (Rm 10, 13-14).

Há uma ruptura na existência de Paulo, e a partir daí ele consome sua obra como apóstolo e como humano. A fé é a esperança pela “conclusão do início”, diz Heidegger, não se concebe com isso uma “condição” de fé que espera a glória final, mais exatamente esta é a relação consumativa da entrada preocupante em um futuro certo, mas indeterminado⁹³. Por isso, Paulo está em luta não apenas por sua missão, mas pelos próprios Gálatas contra a ‘lei’ (Fl 3, 13)⁹⁴.

1.4 Situação e proclamação de Paulo

Para analisar o caráter das epístolas, deve-se pegá-las como ponto de partida único da situação de Paulo. De acordo com Heidegger, metodologicamente, a primeira pergunta a ser feita é sobre qual seja a situação histórico-objetiva de Paulo quando escreveu as epístolas. Mas, em uma tal interpretação da situação do apóstolo, como referido anteriormente, encontramos apenas um pregador ambulante comum, que não atrai muita atenção⁹⁵.

⁹¹ Cf. EPR, p. 69.

⁹² Cf. EPR, p. 72.

⁹³ EPR, p. 128.

⁹⁴ Fl 3, 13: Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mas, uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante.

⁹⁵ Cf. EPR, p. 87.

Não seria primordial isolar o caráter epistolar a um problema literário ou a uma classificação esquemática, pois devemos considerar seu estilo próprio, a descrição do escritor e sua situação. Heidegger quer esclarecer de uma vez por todas que não se pode proceder como se o Novo Testamento não diferisse da literatura contemporânea, o que afirma ocorrer com a teologia, influenciada pelo desenvolvimento das ciências humanas históricas no século XIX, em que se produz trabalhos sobre a história do estilo do Novo Testamento. Como exemplo disso, Heidegger aponta para a escola de Tübingen, que sob influência de Hegel, declarou a primeira epístola aos tessalonicenses falsa por causa de seu escasso conteúdo dogmático em comparação com outras epístolas paulinas⁹⁶.

O importante aqui é o ‘como’, sem o qual, nem mesmo se saberia do que se trata, e não generalizar ou abstrair, ou mesmo tentar se colocar no lugar de Paulo. ‘Situação’, aqui, é um termo fenomenológico que pertence à interpretação consumativa, indicada formalmente como unidade de uma diversidade⁹⁷. Uma sequência de situações não é uma sequência ordenada. A questão da demarcação de uma situação é independente da determinação de um recorte histórico-objetivo, de um período histórico ou época. Não projetamos uma situação em um campo particular do ser, nem na ‘consciência’.

Heidegger critica assim o idealismo, comprometido com a noção de consciência: “o eu [*Ichlichen*] forma parte de uma situação, mas só se pode indicar que o eu é e tem o não-eu, o não-eu é meramente e não tem”⁹⁸. Isto, enquanto indicação formal, o ‘é’ não pode ser apreendido de forma generalizada, como predicação, muito menos como existência, etc⁹⁹. O problema está na origem do conceito de ser. Ao contrário da pureza cartesiana, o predicativo da explicação teórica surge do originário “eu sou”, e não o inverso.

Heidegger tem o interesse de ver a situação de Paulo ao escrever a epístola, ou seja, como é dado a ele seu mundo compartilhado na situação de escrever a epístola. Quer apreender a situação do apóstolo Paulo e da experiência fática da vida cristã expressa em suas cartas, que é sua relação, a inclusão na comunidade por via da proclamação. Assim, o como deste fenômeno é o ponto de partida único da situação de Paulo e o como de sua motivação necessária da participação nas epístolas.

A proclamação do apóstolo deve ser diferenciada da proclamação dos evangelhos sinóticos. Nestes, Jesus anuncia o reino de Deus (Lc 16, 16: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), e no

⁹⁶ Cf. EPR, p. 81.

⁹⁷ Cf. EPR, p. 90.

⁹⁸ EPR, [tradução nossa], p. 91.

⁹⁹ Cf. EPR, p. 92.

evangelho paulino, o objeto próprio de proclamação é Jesus mesmo enquanto Messias¹⁰⁰. Segundo Heidegger, o conceito de evangelho que conhecemos hoje veio de Justino e Irineu, e é inteiramente diferente do caráter consumativo paulino, em que os ensinamentos essenciais são encontrados entrelaçados com o como, ou seja, com o sentido de consumação, da vida. A epístola paulina não trata de ensinamentos teóricos (cf. I Cor 15, 1-11).

A proclamação é decisivamente clarificada tão logo esta é assim determinada mantendo a unidade deste contexto. Ela constitui um fenômeno religioso fundamental, dela pode-se obter uma relação com todos fenômenos religiosos fundamentais¹⁰¹. Heidegger compreende este fenômeno como a relação imediata da vida do mundo próprio de Paulo com o mundo circundante e compartilhado da comunidade¹⁰².

A experiência da vida cristã sempre tem início com a proclamação¹⁰³. Nela a significância da vida permanece, mas uma nova conduta surge no contexto do cristão no mundo circundante, discutido em I Cor 1, 26-7; 7, 20¹⁰⁴. Ao deixar de lado seu conteúdo, o problema da proclamação desvela a religiosidade cristã que vive a temporalidade. A experiência fática da vida cristã é historicamente [*historisch*] determinada por sua emergência com a proclamação que afeta as pessoas em um momento, e assim convive permanentemente na consumação da vida. Esta experiência da vida determina, por sua parte, as relações do mundo compartilhado e circundante que são encontrados nela¹⁰⁵.

O cristão não está fora de seu mundo. Ao ser chamado como escravo, não se deve decair na tendência que se pode ganhar algo para seu ser quando se obtêm sua liberdade. O escravo deve permanecer escravo. É indiferente em qual significância do mundo circundante ele está. Estas direções do sentido que se referem ao mundo circundante, pela vocação e deste que se é (mundo próprio), não é determinado em nenhuma via da faticidade do cristão. Não obstante, eles estão aí, eles primeiramente permanecerão aí servindo autenticamente. O escravo enquanto cristão é livre de todos limites, mas o liberto enquanto cristão é feito um

¹⁰⁰ Cf. EPR, p. 116.

¹⁰¹ Cf. EPR, p. 83.

¹⁰² Cf. EPR, p. 80. Grollo chama atenção para a questão da alteridade presente em EPR, pois os cristãos aguardam a parousia em comunidade, a alteridade só será retomada por Heidegger depois de SZ, cf. GROLLO, S. G. Temporalità e fatticità: Heidegger e l'esperienza protocristiana. *Giornale di Metafisica*. Nuova Serie, 2003, v. 25, p. 82.

¹⁰³ Cf. EPR, p. 116.

¹⁰⁴ I Cor 1,26-7 ²⁶Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebestes o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muito poderosos, nem muitos de família prestigiosa. ²⁷Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios, e o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte. I Cor 7, 19-20 ¹⁹(...) O que vale é a observância dos mandamentos de Deus. ²⁰Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus [ἐν τῇ κλήσει μενέτω].

¹⁰⁵ Cf. EPR, p. 117.

escravo diante de Deus (ter-se tornado [γενέσται] é um serviço [δουλεύειν] diante de Deus). A significância do mundo circundante torna-se, ao ser feita, possessão temporal¹⁰⁶. As relações do mundo circundante e compartilhado com o mundo próprio são altamente afetadas ao ter-se tornado cristão, estas co-instituem com a faticidade, mas são bens temporais, enquanto são vividas na temporalidade¹⁰⁷.

O fenômeno da consumação deve ser vinculado ao sentido da faticidade. Nele, o sentido relacional da experiência da vida cristã consome-se em tribulações [ἐν θλίψεσιν]. Aqui se deve deixar de lado a esquematização psicológica para trazer os fenômenos mesmos em sua originariedade. Paulo não só desiste de todos meios e significâncias mundanas, como luta contra estes. O cristão vive em permanente somente-ainda [*Nur-Noch*], não resta tempo para protelar.

A aflição de sua vida é intensificada pela renúncia da maneira mundana de se defender, porque, para o cristão a faticidade não pode ser ganha por sua própria força, mas pelo efeito da graça de Deus¹⁰⁸. Em I Cor 4, 16 Paulo diz: “Virem meus descendentes” (“imitadores”)¹⁰⁹. O que é disponível apenas a nós cristãos não é suficiente para a tarefa de chegar a faticidade cristã. II Cor 4, 7: Nós temos o tesouro (da faticidade cristã) em vaso de argila para que esse incomparável poder seja de Deus e não nosso [τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν].

1.5 Espera e serviço

A partir da relação de Paulo com a comunidade através da proclamação, Heidegger destaca, na primeira carta aos tessalonicenses, o modo em que este tem a comunidade em Tessalônica e como ele a acolhe incluindo-se no status desta. Para isso, volta a um momento determinado do relato histórico-objetivo, como em At 17, 4, que trata da relação de Paulo com os “poucos” que “uniram-se a ele”¹¹⁰. “Paulo vê os tessalonicenses como aqueles que, na noite, urge eles próprios através da faticidade do fim da vida”¹¹¹.

Quando o apóstolo diz em I Ts 2, 20: “Sois vós minha alegria e minha glória [δόξα]”, ele quer obter sua própria segurança por seu sucesso com os tessalonicenses. A vida de Paulo

¹⁰⁶ Cf. EPR, p. 119.

¹⁰⁷ Sobre crítica de Heidegger à compreensão ética desta passagem por Nietzsche enquanto *ressentimento* paulino cf. EPR, p. 120.

¹⁰⁸ Cf. EPR, p. 122.

¹⁰⁹ Cf. EPR, p. 121. Nesta edição é citado equivocadamente I Cor 4, 11, no lugar de I Cor 4, 16.

¹¹⁰ Cf. EPR, p. 93.

¹¹¹ EPR, [tradução nossa], p. 137.

depende dos tessalonicenses manterem-se firmes na fé (I Ts 3, 8). Observa-se que os conceitos ‘esperança’, ‘glória’ e ‘alegria’ [ἐλπίς, δόξα, χαρά] têm um sentido especial, diferente da experiência onto-teo-lógica grega de esplendor e beleza que Lutero duramente critica. “Deus só pode ser encontrado em sofrimento e na cruz”¹¹², do contrário viriam contradições. Obter esse sentido obriga-nos a entrar no contexto fundamental da vida do próprio Paulo¹¹³.

Paulo necessariamente co-experencia ele mesmo com os tessalonicenses, ou seja, o ter-se tornado destes é também o ter-se tornado de Paulo. Isso se dá em duas determinações¹¹⁴: (1) ele experencia seu ter-se tornado [γενηθῆναι] cristão, ligado a sua entrada nas vidas dos tessalonicenses; e (2) ele experencia que tem uma sabedoria pela fé [οἴδατε] de seu ter-se tornado, inteiramente diferente de qualquer outro saber e memória, uma vez que surge apenas do contexto situacional da experiência da vida cristã. O saber de seu próprio ter-se tornado é o ponto de partida e origem da teologia. O ser atual [*Gegenwärtigsein*] de Deus tem uma relação fundamental com a transformação [περιπατεῖν] da vida. A aceitação [δέχεσθαι] é em si uma transformação diante de Deus, que, em seu como, caracteriza-se pelas tribulações [ἐν θλίψει]¹¹⁵.

Ter-se tornado não é, em vida, algum incidente qualquer, mas co-experenciado incessantemente. Seu ser [*Sein*] agora é seu ter-se tornado [*Gewordensein*]. A vida de Paulo depende dos tessalonicenses manterem-se firmes na fé. O ter-se tornado [γενηθῆναι] é uma recepção da Palavra aceita com grande sofrimento e recebida como nossa própria condição (ITs 1, 6)¹¹⁶. O γενέσθαι é uma “aceitação da proclamação” [δέχεσθαι τὸν λόγον], “em grande preocupação” [ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς]. A aceitação acarreta a preocupação, que permanece ao mesmo tempo com uma ‘alegria’ [μετὰ χαρᾶς] que se aviva da graça do espírito santo [μνεύματος ἁγίου]¹¹⁷.

Quem não aceitou é incapaz de suportar a faticidade ou apropriar-se do saber¹¹⁸. Pois, “a vida fática, por seus próprios recursos, não pode prover os motivos para atingir o γενέσται”¹¹⁹. Mas, ao passo que a vida tenta ganhar sustento, ela não o encontra em Deus,

¹¹² LUTERO, M. *Dr. Martin Luthers Werke*. Weimar: Hermann Böhlhaus, 1883, v. 1, p. 613; v. 31, p. 225 apud VAN BUREN, J. *Martin Heidegger, Martin Luther*, p. 161.

¹¹³ Cf. EPR, p. 97.

¹¹⁴ Cf. EPR, p. 93s.

¹¹⁵ Cf. EPR, p. 95.

¹¹⁶ “Vós vos tornastes imitadores nossos e do Senhor, acolhendo a palavra com alegria do espírito santo, apesar das numerosas tribulações”.

¹¹⁷ Cf. EPR, p. 94.

¹¹⁸ Cf. I Cor 3, 21s e Fl 2, 12s.

¹¹⁹ EPR, [tradução nossa], p. 122.

pois Deus nunca é um sustento. Na experiência da vida cristã isto surge do sentido do mundo circundante, que o mundo não está aí apenas a decair.

O partilhar o mundo [χρᾶσθαι κόσμους] e o não ter parte [μὴ συγγραμματίζειν] requer um modo determinado de autodecisão: discernir [δοκιμάζειν] e saber [εἰδέναι]. A interpretação correta de saber não parte da psicologia ou gnosiologia, tão pouco caracteriza a sabedoria prática. Nenhuma objeção pode ser feita histórico-objetivamente como na exegese, mas esta surge na interpretação histórico-consumativa. A questão, na qual o contexto básico remete, é respondida pelo serviço [δουλεύειν] e espera [ἀναμένειν]. Saber não anda acessoriamente e livremente suspenso, mas está sempre aí. O saber, em sua essência própria, requer ter espírito [πνεῦμα ἔχειν]¹²⁰. I Cor 2, 10: “A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus” [ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος. τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ]. O emprego da voz reflexiva, na língua grega, como em I Ts 2, 13: λόγον θεοῦ [palavra de Deus, palavra dirigida a Deus] confere esse caráter ao mesmo tempo ativo e passivo da situação cristã¹²¹.

O espírito [πνεῦμα] em Paulo é a base da consumação em que a sabedoria mesma surge. Πνεῦμα está conectado com julgar [ἀνακρίνειν] e sondar [ἐραυνᾶν]. Não há um ‘ser espiritual’ [πνεῦμα εἶναι], como no corpus hermético das religiões helenistas, mas um ‘ter espírito’, ‘viver no espírito’ [πνεῦμα ἔχειν, ἐν πνεύματι περιπατῖν] ou ‘ser sujeito a’ [ἐπιτελεῖσθαι]. II Cor 3, 3: “Evidentemente, sois uma carta de Cristo, entre o nosso mistério, escrita não com tinta, mas com o espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de corações de carne”. Aí está uma profunda oposição dos judeus e místicos iniciados com os cristãos. Os primeiros, porque seguidores das leis e trabalhos dos homens, e os segundos, porque, arrancados de seus contextos de vida para uma condição arrebatada, são possuídos por deuses e o universo. A isso Paulo adverte: “deixe-nos despertos e sóbrios”, mostrando a terrível dificuldade da vida cristã¹²².

Determinamos *ter-se tornado* [γενέσθαι] pela *aceitação* [δέχεσθαι], mais adiante por *recepção* [παραλαμβάνειν]. O que é aceito é o como do autoconduzir-se. Em I Ts 1, 9-10, Paulo trata de uma conversão absoluta [Umwendung; ἐπιστρέφειν], mais precisamente sobre reversão [Hinwendung] à Deus e aversão [Wegwendung] aos ídolos. A absoluta ‘reversão’

¹²⁰ Cf. EPR, p. 123.

¹²¹ Cf. EPR, p. 95.

¹²² Cf. EPR, p. 124.

com o sentido de consumação da vida fática é explicada em duas direções: serviço [δουλεύειν] e espera [ἀναμένειν], uma transformação diante de Deus.

Heidegger dá um esquema formal do fenômeno de conversão [ἐπιστρέφειν] cristã¹²³:

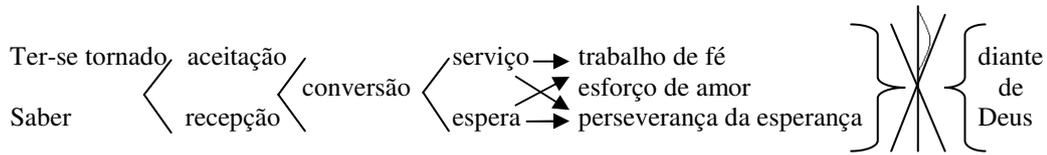


Figura 1

É decisiva a espera pela *παρουσία*, a segunda vinda do senhor no final dos tempos. Os tessalonicenses esperam não em sentido humano, mas no sentido da experiência da *παρουσία*. Experiência essa de uma aflição absoluta [θλίπις] que pertence à vida de serviço e espera [δουλεύειν e ἀναμένειν] na aceitação [δέχεσθαι] do próprio cristão¹²⁴. Ser abençoado com inspiração não é o mais importante, Paulo quer ser visto apenas em sua fraqueza e aflição, pois somente assim pode entrar em estrita conexão com Deus. Esta aflição, este “espinho na carne” [σκόλοψ τῆ σαρκί], é uma característica fundamental cristã: a absoluta preocupação no horizonte da *παρουσία*. Isto é o que introduz o mundo próprio de Paulo, articulando sua autêntica situação, e determinando cada momento de sua vida¹²⁵. Mas nem todos destinatários compreenderam a primeira carta do apóstolo.

1.6 O deus deste mundo

Na primeira epístola, paz e segurança reinam antes da *παρουσία* que chega inesperadamente, mas na segunda, a *παρουσία* é precedida de guerra e tumulto como aviso da chegada do Anticristo. Apesar desta oposição, Heidegger sustenta que a segunda epístola, na verdade complementa a primeira, diferentemente do que afirmam algumas teologias¹²⁶. Seu argumento baseia-se, justamente, em que Paulo não se importa em responder a data da *παρουσία*, e assim, não é possível fazer a oposição entre as cartas. Para Heidegger, o quando é determinado pelo como da autoconduta, ou seja, é determinado pela consumação da experiência fática da vida em cada um de seus momentos. Assim, a segunda carta confirma os resultados que Heidegger obteve de seu estudo da primeira na medida em que mostra aqueles

¹²³ EPR [tradução nossa], p. 96.

¹²⁴ Cf. EPR, p. 97s.

¹²⁵ Cf. I Ts 3,1 e 3,5: “não podemos mais suportar”.

¹²⁶ Cf. EPR, p. 106.

que entendem Paulo, e sob o signo de verdadeira preocupação podem executar trabalhos de fé e amor até chegar o Dia do Juízo, e também, aqueles que, na espera da *παρουσία*, deixam de trabalhar e se entregam ao ócio (II Ts 3, 11).

A segunda epístola aos tessalonicenses apresenta pontos da situação atual da comunidade. Paulo reúne aqueles que o entendem contra os que na espera da *παρουσία* se ocupam com a questão se o Senhor virá imediatamente (II Ts 2, 2). Estes se preocupam mundanamente, em todo um alvoroço de falatórios e ociosidade, tornando-se uma carga para os demais (I Ts 4, 11). Mas aos cristãos que entendem, Paulo também não ajuda, ao contrário, aumenta ainda mais a insegurança e ressalta a ilusão da vida mundana. Isso tudo porque o crucial é rogar a Deus para que sejamos dignos de Seu chamado [*κλήσις*; II Ts, 1, 11: ‘κλήσεως’, vocação]¹²⁷.

Na exegese, o fenômeno escatológico é considerado histórico-objetivamente. Nela afirma-se que os homens de então acreditaram na iminência do fim do mundo até 120 d. C., e muito tempo depois essa idéia ressurgiu nos movimentos milenaristas medievais, e até mais recentemente no adventismo moderno. Tais idéias são determinadas histórico-temporalmente, em seu sentido máximo, elas são uma objetividade construída, sem validade eterna¹²⁸.

Mas não se pode ler a nova questão sobre o quando da *παρουσία* nas linhas de II Ts 2, 3-12 como um “apocalipse” isolado. Em geral, a interpretação dessa passagem mostra que Paulo retorna mais ameno, não ensinando mais a iminência imediata da *παρουσία*, mas sendo mais cuidadoso e apaziguador. Em termos de conteúdo isto é correto, no entanto, o modo de expressão da segunda epístola se opõe completamente a tal posição. Paulo não ensina uma teoria (II Ts 2, 5)¹²⁹.

Esta forma de considerar não põe em questão se aqueles que tiveram representações escatológicas desse tipo, de fato, tiveram-nas como representação. Mas o escatológico nunca é primariamente uma representação. O conteúdo representacional não deve ser eliminado, mas deve ser apreendido em seu próprio sentido relacional. Nesse ponto, somente a compreensão consumativa da situação elimina estas dificuldades. O problema central para Heidegger não é como a história dos dogmas tem ocorrido neste modo representacional, mas porque ela nunca tomou outra direção¹³⁰.

¹²⁷ Cf. EPR, p. 107.

¹²⁸ Cf. EPR, p. 110.

¹²⁹ Cf. EPR, p. 108.

¹³⁰ Cf. EPR, p. 111.

É uma concepção falsa formar um conceito geral do histórico [*Historischen*] e depois impô-lo em formulações individuais do problema, em vez de proceder do respectivo contexto de consumação (p. e., da experiência religiosa). Deste modo, os métodos filosóficos corrompem o sentido da história da religião. O que Paulo diz tem uma função expressiva e peculiar que não pode ser comparado com o “conteúdo representacional” de uma outra cultura, p. e., com as idéias pré-babilônicas. Em seu sentido consumativo, a ‘espera’ não é nenhuma ‘expectativa’ representacional, mas um serviço a Deus [δουλεύειν θεῷ]. A espera situa-se no contexto consumativo de toda vida cristã¹³¹.

Para Heidegger, a segunda epístola é mais urgente do que a primeira, pois, nela os tessalonicenses são indicados de volta a eles mesmos e os contextos da consumação da vida fática são enfatizados. Quando Paulo anuncia o vir primeiro [πρῶτον ἔλθῃ] da apostasia, ele não quer dizer a respeito de uma prorrogação do prazo, mas precisamente, dentro do sentido da faticidade cristã, diz sobre um aumento da maior aflição (II Ts 2, 3)¹³². Paulo não quer medir o quando da παρουσία, e ninguém pode dizer que “o dia é este”. No evento que antecede a παρουσία, quando o Anticristo aparece como Deus (II Cor 4, 4: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος, o deus deste mundo), o saber pela fé é imprescindível. A aparência do Anticristo é um teste que apenas um verdadeiro cristão reconhece e, por isso, deve estar sempre preparado¹³³. A proclamação do Anticristo, enquanto um sinal dos tempos, deve ser tomada enquanto tal, pois em seu sentido relacional, este evento é determinante ao destino daqueles a quem se proclama (ἀπολλύμενοι, os rejeitados – κλητοὶ εἰς δόξαν, os chamados à glória)¹³⁴.

Assim, é crucial compreender que a segunda epístola aos tessalonicenses modifica a situação daqueles que entendem corretamente ou não as palavras “o dia que o Senhor virá como um ladrão à noite” (I Ts 5, 2; 5, 4). O acontecimento da παρουσία direciona as pessoas que se dividem entre a vocação e a rejeição (II Ts 2, 10)¹³⁵. Aos rejeitados [ἀπολλύμενοι], o senhor de seu mundo, Satanás, cegou seus sentidos. Eles não podem discernir [δοκιμάζειν] (I Ts 5, 21).

Heidegger destaca o uso paulino do tempo verbal *participum praesentis* no lugar do *participium perfecti* que enfatiza o processo permanente da consumação. O que reina aqui é a oposição de condutas fundamentais da vida prática: σωζόμενοι e ἀπολλύμενοι, “os que são

¹³¹ Cf. EPR, p. 112.

¹³² Cf. EPR, p. 114.

¹³³ Cf. EPR, p. 113.

¹³⁴ Cf. EPR, p. 110.

¹³⁵ Deve-se ter em mente a nuance desta escolha que confere um caráter reflexivo, passivo e ativo, de quem aceita e recebe o chamado ou não aceita e, por isso, é rejeitado.

salvos” e “os que são rejeitados”. O dogma, portanto, enquanto conteúdo destacado da doutrina em uma ênfase objetiva e epistemológica, não poderia ser guia da religiosidade cristã, mas, a gênese do dogma pode apenas ser compreendida a partir da consumação da experiência da vida cristã¹³⁶.

Enquanto proclamador, Paulo vê os que aceitam e os que não aceitam sob a pressão de sua vocação. No chamado “apocalipse” (II Ts 2, 2-13) encontra-se precisamente o que é decisivo¹³⁷: “e por todas seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor da verdade a fim de serem salvos” (II Ts 2, 10)¹³⁸. A não aceitação [οὐκ δέχεσθαι] tem um significado positivo ao impedir o saber. Por isso o aviso que eles não devem se iludir (II Ts 2, 3). “Aqueles que perecem” acreditam na mentira, eles não são indiferentes. Eles estão altamente ativos, mas iludidos, caem no Anticristo¹³⁹.

A aceitação [δέχεσθαι] fundamenta o saber [εἶδεναι] e discernir [δοκιμάζειν]. Aceitação do amor à verdade [δέχεσθαι ἀγάπην ἀληθείας] diz respeito a um contexto consumativo, que se dirige para discernir [δοκιμάζειν] o divino¹⁴⁰. No fundamento deste discernir, o sábio vê o grande perigo instaurado para o homem religioso, pois aquele que não aceitar a consumação não estará sob luz divina (ele se opõe totalmente a Deus), e decairá ao proceder do Anticristo sem sequer perceber. Esse perigo surge apenas aos crentes, a aparência do Anticristo é direcionada precisamente a estes, é um “teste” para aqueles que sabem. A aparência do Anticristo não é um mero evento passageiro, mas algo sobre o qual a sina de cada um é decidida, mesmo daqueles que já acreditam. A revelação [ἀποκαλυπτῆναι] é apenas para aquele que possui a possibilidade de discernir¹⁴¹.

A condenação significa uma aniquilação absoluta, um nada absoluto; não há níveis de inferno, como aparece no dogma posterior. Paulo conclui em II Ts 2, 15, com um sumário de sua exposição escatológica: “Portanto, irmãos, ficai firmes, guardai as tradições que vos ensinamos oralmente ou por escrito”¹⁴². Para o cristão é decisivo apenas o agora [τὸ νῦν] do contexto consumativo em que ele realmente está, e não a expectativa de um acontecimento

¹³⁶ Cf. EPR, p. 113.

¹³⁷ Cf. EPR, p. 109.

¹³⁸ “Καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτοὺς”.

¹³⁹ Cf. EPR, p. 114.

¹⁴⁰ Cf. EPR, p. 113.

¹⁴¹ Cf. EPR, p. 114.

¹⁴² “Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις (tradição?) ἃς ἐδιδάχθητε εἴτε δια λόγου εἴτε δι ἐπιστολῆς ἡμῶν”.

especial que futuramente estará no tempo. Por isso, eles devem estar sempre despertos e sóbrios.

1.7 “Do tempo e do instante”

O que Paulo destaca em seu mundo próprio é aquilo que carece de importância. II Cor 12, 2-10¹⁴³ nos dá um panorama do mundo próprio de Paulo. Somente quando se é fraco, necessitado, pode-se entrar em estrita conexão com Deus. A vida para Paulo não é uma mera sequência de experiências, ela é somente, contanto que ele a *tenha*. Mas as formas de ‘ter’ a vida própria, que pertence à consumação da vida, intensifica a preocupação [θλίψις]. Cada contexto de consumação autêntica intensifica, e é a esta situação urgente que Paulo escreve (ITs 3, 10)¹⁴⁴. Aquilo que ele diz e como diz aos tessalonicenses é determinado por sua situação própria, que pende entre Deus e sua vocação¹⁴⁵.

Deve-se, entretanto, esclarecer sobre como este conteúdo deve ser compreendido como ‘saber de fé’. O que Paulo diz é caracterizado pelo que ele diz ‘agora’ para os tessalonicenses, ou para os gálatas, etc. Não se pode lançar sobre o conteúdo isolado. A proclamação é, para Paulo, caracterizada formalmente por uma intervenção no saber da comunidade em um instante determinado. O então chamado conteúdo dogmático deve ser compreendido na totalidade de como uma participação do saber cristão se mantém¹⁴⁶.

Caracterizada a situação e a proclamação, iremos clarificar o sentido temporal relacionada à questão escatológica que Heidegger encontra no estudo das cartas paulinas, em especial a primeira carta aos tessalonicenses. Heidegger afirma que a questão religiosa deixou de ser abordada originariamente em consequência da penetração da filosofia platônico-aristotélica no cristianismo. Atualmente, a especulação que trata de Deus aumentou ainda mais o caos, cujo ápice do extravio foi alcançado com a introdução do conceito de valor em Deus¹⁴⁷. Heidegger busca justamente, com seu método, abordar o problema escatológico, central ao cristianismo desde seu primeiro século, tendo como decisivo ‘como’ o apóstolo

¹⁴³ II Cor 12, 10: “(...) Pois quando sou fraco, então é que sou forte.”

¹⁴⁴ “Noite e dia rogamos com *urgência* – ὑπερεκπερισσοῦ – poder rever-vos, a fim de completarmos o que ainda *falta à vossa fé* – τὰ ὑπερήματα τῆς πίστεως” [grifo nosso].

¹⁴⁵ Cf. EPR, p. 100s.

¹⁴⁶ Cf. EPR, p. 102.

¹⁴⁷ Cf. EPR, p. 104.

responde, e portanto, entende a questão do ‘quando’ da *παρουσία* (ITs 5, 1-12)¹⁴⁸, e mostra que esta compreensão paulina mantém-se totalmente distante de um tratamento gnosiológico, sem ser ininteligível. O decisivo é como se conduzir diante da *παρουσία* na vida autêntica¹⁴⁹.

Retomando, então, o conceito ‘*παρουσία*’ e sua transformação histórica em significado e estrutura, vemos, em grego clássico, que ‘*παρουσία*’ significa ‘chegada’, presença. No Antigo Testamento (*Septuaginta*) quer dizer “a chegada do Senhor no dia do juízo”. No judaísmo tardio “a chegada do messias como representante de Deus”. Já para o cristianismo ‘*παρουσία*’ significa “a reaparição do já aparecido messias”¹⁵⁰.

Heidegger é enfático ao dizer que é falso pensar que a conduta fundamental da *παρουσία* é a expectativa, e que a esperança cristã [*ἐλπίς*] seja somente um caso especial desta. Não chegaríamos ao sentido relacional da *παρουσία* meramente analisando a consciência de um acontecimento futuro. A estrutura da esperança cristã, que na verdade é o sentido relacional da *παρουσία*, é radicalmente diferente de toda expectativa. “A esperança que os cristãos tem não é simplesmente fé na imortalidade, mas uma resiliência crente fundamentada na vida cristã”¹⁵¹.

Esta escatologia da fé protocristã expressa o sentido de ‘quando’, ao tempo e ao instante [*χρόνων; καιρῶν*] do Dia do Senhor (ITs 5, 1)¹⁵². Paulo não diz “quando”, porque esta expressão é inadequada e insuficiente para o que é para ser expresso. Apreender este “quando” no sentido de um tempo objetivo é já um desvio de sua originalidade. Também não se considera o tempo da vida fática no sentido não-cristão em sua decadência¹⁵³. Instante [*καιρὸς*] refere-se à oportunidade e decisão, é um movimento reflexivo, permanentemente ativo e passivo. Por ele o cristão vive em um permanente somente-ainda, em que não há tempo para protelar¹⁵⁴. ICor 7, 29-32: o instante da decisão [*καιρὸς*] fez-se curto¹⁵⁵.

Paulo não responde que neste ou naquele tempo o Senhor retornará, mas diz “você sabem exatamente...” (ITs 5, 2). Este tipo de resposta determina que a conclusão da questão é captada em suas próprias vidas e não de acordo com uma teoria do conhecimento. O saber deve ser particular. Assim, ele justapõe dois diferentes tipos de vida nos versículos I Ts 5, 3

¹⁴⁸ Cf. EPR, p. 105.

¹⁴⁹ Cf. EPR, p. 100.

¹⁵⁰ EPR, [tradução nossa], p. 102.

¹⁵¹ EPR, [tradução nossa], p. 151.

¹⁵² “περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν”.

¹⁵³ Cf. EPR, p. 102.

¹⁵⁴ Cf. EPR, p. 100.

¹⁵⁵ “καιρὸς συνεσταλμένος”. Trad. lit.: “o tempo dobrou suas velas”.

(ὅταν λεγῶσιν...) e I Ts 5, 4 (ὕμεις δε...) ¹⁵⁶. Entretanto, não as contrapõe, pois seu motivo está no como da participação. Quem diz “paz e segurança” não está preparado para destruição que surge repentinamente (I Ts 5, 3). Estes estão precisamente na expectativa do que a vida trará a eles, e são absorvidos por esta. Eles não podem salvar a si mesmos porque eles não têm a si mesmos na claridade do saber autêntico ¹⁵⁷.

I Ts 5, 4: “Mas vocês, meus irmãos, não estão nas trevas [ἐν σκότει] de modo que este dia os surpreenda como um ladrão”. Dia [ἡμέρα] tem duplo sentido: (1) oposto de trevas, a “luz” do saber sobre si mesmo (I Ts 5, 5: “filhos da luz”); (2) “Dia do Senhor”, isto é, “Dia da παρουσία”. O sentido do ‘quando’, do tempo, em que o cristão vive, tem um caráter completamente especial. Caracterizando formalmente: “A religiosidade cristã vive a temporalidade”. Este é um tempo urgente sem ordem própria, demarcações fixas, etc. Não é possível encontrar esta temporalidade em algum tipo de conceito objetivo de tempo. O quando não é objetivamente apreendido ¹⁵⁸.

Em seu caráter temporal, a espera [ἀναμένειν] não parte das significâncias de um conteúdo futuro, mas é espera por Deus. O sentido de temporalidade determina o relacionamento fundamental para a experiência fática da vida do cristão a Deus: apenas aqueles que vivem a temporalidade consumativamente entendem a eternidade. O ser não será mais referido ao eterno absoluto e infinito, mas em projeção constante ao futuro próprio ¹⁵⁹. O sentido do ser de Deus pode ser determinado apenas a partir de seu contexto consumativo. Desta maneira, a proclamação permanece co-atual na vida, não apenas como uma recordação ¹⁶⁰.

A espera, no entanto, não dá garantias. A constante insegurança é característica do que é fundamentalmente significativo na vida fática protocristã. A insegurança não é casual, é necessária. Esta necessidade não é lógica, nem natural. Para ver isto claro, deve-se refletir sua vida e sua consumação. Quando responde à questão do quando da παρουσία Paulo também exorta à vigilância e sobriedade. Coloca-se contra o entusiasmo e anseio daqueles que removem e especulam sobre o ‘quando’ da παρουσία. Aqueles que se importam apenas sobre o

¹⁵⁶ I Ts 5, 3: “Quando as pessoas disserem: 'paz e segurança!', então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar”; I Ts 5, 4: “Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como ladrão”.

¹⁵⁷ Cf. EPR, p. 103.

¹⁵⁸ Cf. EPR, p. 104.

¹⁵⁹ Cf. EPR, p. 104.

¹⁶⁰ Cf. EPR, p. 117.

‘quando’, o ‘que’, a determinação objetiva, não tem interesses pessoais autênticos, mas permanecem presos ao mundano¹⁶¹.

O curso de introdução à vida religiosa configura, assim, um cuidadoso trabalho metodológico, onde Heidegger desenvolve sua hermenêutica da faticidade a partir da descoberta existencial do caráter dúbio e preocupante do tempo vivido. O período seguinte a esta preleção será dedicado ao estudo de Agostinho, também situado sob a temática da fenomenologia da vida religiosa, onde encontramos novos elementos que complementarão nossa pesquisa sobre a questão temporal.

¹⁶¹ Cf. EPR, p. 105.

CAPITULO 2: NUMQUID NON TENTATIO EST VITA HUMANA?

2.1 Voltando ao problema do ‘histórico’

Heidegger, continuando seu caminho a uma fenomenologia da vida religiosa, profere a preleção *Augustinus und der Neuplatonismus*¹⁶² (AN) no verão de 1921, onde desenvolve seu estudo sobre o décimo livro de *Confessiones* (CONF). De acordo com Barash, “o que a análise heideggeriana revela neste curso sobre Agostinho é que os temas propriamente teológicos e os temas especificamente filosóficos se intercalam”¹⁶³. Neste capítulo, prosseguindo a pesquisa pelos elementos que constituem a temporalidade de acordo com SZ, observamos como Heidegger crítica os trabalhos sobre Agostinho de sua época, propondo a mudança de foco da influência objetiva agostiniana na cultura ocidental, para a experiência fática da vida. O que ele revela é que, ao adotar a concepção grega, Agostinho obscureceu sua própria compreensão do tempo kairológico que ele de certa forma expressou em seus escritos¹⁶⁴. Nestes, o homem, que tem a particularidade de poder se colocar em questão, necessita viver em uma angustiante e ininterrupta tentação para alcançar a *vera vita beata*, ou seja, Deus, em que é possível perder-se ou salvar-se a cada instante.

Ao escolher Agostinho, Heidegger assume um grande desafio, devido à quantidade inumerável de interpretações e avaliações já existentes e que algumas vezes só tem em comum a afirmação de seu impacto histórico-cultural sem igual. O pensamento de Agostinho foi fundamento da teologia medieval e assumidamente da reforma luterana. Mesmo a

¹⁶² HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA, 60), p. 157-299. Foram consultadas também as traduções: *Augustine and Neo-platonism*. In: *The Phenomenology of Religious Life*. [Trad. Fritsch, M; Gosetti-Ferencei, JA]. Bloomington: Indiana University Press, 2004, p. 113-227; e *Estudios sobre mística medieval*. [Trad. Muñoz, J]. Madrid: Siruela, 1997. A paginação usada aqui se refere à edição alemã de AN. Todas citações do décimo livro de *Confessiones* foram conferidas com o texto original disponível em: <<http://www.stoa.org/hippo/text10.html>> e também com a edição brasileira, AGOSTINHO. *Confissões*. [Trad. Amarante, L. J. A.]. São Paulo: Paulinas, 1984. As citações bíblicas derivam da BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

¹⁶³ BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 103.

¹⁶⁴ VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 194

recepção de Aristóteles pela escolástica só ocorreu em afiado confronto com seus posicionamentos. Seu pensamento, de acordo com Heidegger, também permanece influente na era moderna, particularmente na França, onde foi submetido a uma renovação, da qual, entre alguns grandes nomes, podemos citar Descartes, Malebranche e Pascal¹⁶⁵.

O agostinismo, e não propriamente o trabalho de Agostinho, possui uma dupla atribuição: filosoficamente é um platonismo cristão oposto a Aristóteles e teologicamente é uma concepção determinada da doutrina do pecado e da graça (livre arbítrio e predestinação). Heidegger sublinha que no século XIX, Agostinho tornou-se foco da “ciência crítica da história, isto é, através da emergência da história real do dogma e da igreja, tão bem quanto uma história dos escritos cristãos e da filosofia cristã”. Destas considerações as três mais proeminentes foram selecionadas – Ernest Troeltsch, Adolf Von Harnack, Wilhelm Dilthey – e diferenciadas por Heidegger de seu próprio trabalho¹⁶⁶.

A primeira é de Troeltsch¹⁶⁷ que parte de uma filosofia da cultura de orientação histórico-universal para interpretar Agostinho. Ele destaca Agostinho como o maior pensador moral cristão da antiguidade com sua ética do *summum bonum*, considerando-o um marco conclusivo da era antiga, formador das principais idéias cristãs. De acordo com as considerações de Troeltsch, o pano de fundo dos estudos sobre Agostinho deveria ser formado por uma filosofia geral da religião e da cultura, já que desta depende sua ‘essencialidade’, e não o dogmatismo teológico.

Diferente da anterior, a exposição de Harnack repousa em uma familiaridade maior com os escritos de Agostinho e é extremamente universal, baseando-se na tarefa da história do dogma. Harnack caracteriza a particularidade de Agostinho como o “reformador da piedade cristã”¹⁶⁸. De acordo com ele, Agostinho redescobriu a religiosidade na religião, “ele direcionou a religião das formas comunitária e ritual para os corações como um dom e tarefa”¹⁶⁹. No que concerne ao trabalho de formação da doutrina, Agostinho se destacaria por ter sido o teólogo da Igreja antiga que mais ardentemente aspirava à unidade de um sistema de doutrina da fé.

¹⁶⁵ Cf. AN, p. 159; sobre a crítica de Heidegger a estes autores cf. também BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século*, p. 91-115.

¹⁶⁶ Cf. AN, p. 160-4.

¹⁶⁷ Cf. TROELTSCH, E. *Agustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift „De Civitate Dei“*. München u. Berlin, 1915 apud AN, p. 161.

¹⁶⁸ HARNACK, A. v. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1910 apud AN, p. 163.

¹⁶⁹ HARNACK, A. v. *Dogmengeschichte*. Tübingen, 1914 apud AN, p. 163.

A terceira interpretação é aquela de Dilthey¹⁷⁰, que quer extrair o que há de significativo no cristianismo, particularmente em Agostinho, a partir de um caminho histórico da formação da consciência histórica [*historischen*] e de um fundamento gnosiológico para as ciências humanas. Com o cristianismo não só o mundo exterior, mas a vida da alma tornou-se um problema científico. Deste modo, o cristianismo torna-se uma doutrina e uma filosofia sob a influência da ciência antiga. Tal consideração é, para Heidegger, uma má compreensão do problema interno de Agostinho.

Pelo método adotado por Heidegger, seguindo o que foi exposto em nosso primeiro capítulo, não faz sentido questionar qual das três interpretações – história da cultura, história do dogma, ou história da ciência – é objetivamente correta, nem tentar aproximá-las ou contradizê-las. A posição cética também é rechaçada, pois permanece em um nível de valor de verdade ou falsidade do conhecimento. Considerando (1) o sentido de acesso [*Zugangssinn*], e (2) a base motivacional para o início do acesso [*Zugangsansatz*] e a consumação do acesso [*Zugangsvollzug*], Heidegger pretende nos remover a posição de que estas interpretações podem abrir uma compreensão do sentido de consumação da experiência histórica efetiva¹⁷¹.

O sentido de acesso é o mesmo nas três interpretações, a tendência posicional tende às características histórico-objetivas ordenadoras, porém estas diferem quanto às direções de acesso de seus objetos, já que em cada caso há um conteúdo diferente – respectivamente ético, religioso, gnosiológico. O objeto – Agostinho – é visto de diferentes perspectivas, mas sempre como um objeto [*Objekt*], em um contexto objetivo de uma ordem determinada. Troeltsch opera com o enquadramento histórico-universal, mais amplo¹⁷². A perspectiva de Harnack sobre o objeto [*Objekt*] é também um contexto ordenador prefixado, a saber, a emergência do dogma e da velha igreja junto a seus desenvolvimentos. O mesmo serve para Dilthey, cujo enquadramento é o desenvolvimento das ciências humanas na cultura européia¹⁷³.

Heidegger, assim, percebe que a trama ordenadora e objetiva é essencialmente confundimentada no estabelecimento da sequência cronológica do tempo histórico [*historischen*]. O ‘tempo’ atua na história objetiva, e esta atuação se dá de duas maneiras. A primeira metodologicamente regional na determinação do assunto, e, como tal, é consumada na posição deste, de acordo com suas origens, já sendo um tipo específico de ‘orientação’. E a

¹⁷⁰ Cf. DILTHEY, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften I*, 1883 apud AN, p. 163.

¹⁷¹ Cf. AN, p. 166.

¹⁷² Cf. AN, p. 166.

¹⁷³ Cf. AN, p. 167.

segunda como si mesmo enquanto objeto de assunto objetivo, um tempo determinado, uma era [*Zeitalter*]. “A relação possessiva para o tempo é a da distância objetiva do *tempo* atual para o anterior (e deste um com o outro)”¹⁷⁴.

Entretanto, mesmo que o sentido de acesso enquanto tendência posicional histórico-objetiva seja o mesmo, a base motivacional do início de acesso e da consumação de acesso são diferentes. Em Troeltsch vemos o esforço em caracterizar especificamente a filosofia da cultura, em Harnack o esforço em compreender teologicamente a fé, e em Dilthey a fundação ou estruturação das ciências humanas históricas¹⁷⁵.

Heidegger não considera nenhum destes motivos relevantes à sua investigação sobre Agostinho e o neoplatonismo. Ele parte justamente da orientação dos estudos histórico-objetivos para revelar um fenômeno mais originário, a “vida fática”, tendo acesso aos contextos de sentido que são precisamente encobertos por tais formulações do problema do histórico [*Historischen*]. Isso não significa que pelo fato do estudo não ser histórico-objetivo, este seja “subjetivo” ou “não-científico”¹⁷⁶.

O estudo é assim intitulado [*Agostinho e o neoplatonismo*] porque temos como nosso ponto de partida orientador a questão do contexto histórico-objetivo, e porque nos guiaremos por essa questão de forma a lançar em destaque um fenômeno crucial que determina ele próprio decisivamente na situação histórico-consumativa de então, e que ainda “carrega” esta determinação¹⁷⁷.

O fenômeno “neoplatonismo e Agostinho” não é um caso arbitrário da questão histórica [*historische*], e é o estudo de sua historicidade [*historizität*] que o deve mostrar em sua originariedade, como algo na particular dimensão do efeito em que estamos hoje. A história nos afeta, mas nós somos a história mesma. Como não vemos isto, pensamos que a possuímos e a controlamos por um estudo avançadamente objetivo da história. Precisamente ao continuamente pensar isto e construir sobre esta opinião culturas sistemas filosóficos, a história nos dá a toda hora o mais pesado golpe. Discursar sobre “estar na dimensão do efeito” nada tem a ver com a convicção que se é sempre dependente da tradição, mas o contrário, esta visão leva a falsa criação de uma “nova cultura”, uma nova era. Heidegger vê a necessidade da destruição de Agostinho devido ao seu viés neoplatônico que obscureceu algumas de suas próprias concepções cristãs¹⁷⁸. Isso, no entanto, não significa que tentou extrair as idéias

¹⁷⁴ AN, p. 168.

¹⁷⁵ Cf. AN, p. 168s.

¹⁷⁶ Cf. AN, p. 170.

¹⁷⁷ AN, [tradução nossa], p. 171.

¹⁷⁸ VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p. 194; e PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 41.

neoplatônicas da obra de Agostinho para obter uma idéia cristã pura, pois, de acordo com o próprio filósofo, o neoplatonismo se encontra já inscrito no interior da estrutura fundamental do cristianismo¹⁷⁹.

O caminho de Heidegger é indicado de forma negativa, que não pretende chegar a conclusões. Sua posição do problema, no tratamento de Agostinho, é apreender o teológico, tanto quanto o filosófico, de forma totalmente concreta e determinada, e não, extrair uma filosofia para ser usada como fundamento. Heidegger não confunde os limites entre o teológico e o filosófico, mas, precisamente, quer vir aquém de ambas formações exemplares da vida fática, indicando como e o que subjaz em ambas, e como uma autêntica problemática resulta disso. Tudo isso, não supratemporalmente ou em prol da construção de uma cultura vindoura ou não, mas propriamente histórico-consumativamente¹⁸⁰.

2.2 Diante de Deus e dos homens

Agostinho ao final de sua vida, nas primeiras décadas do século V, escreveu sobre sua motivação ao fazer as *Confessiones*: “um louvor a Deus, justo e bom para o que me há de mau e bom (em meu ser, viver, ter sido mau e bom)”¹⁸¹. De acordo com Heidegger, as *Confessiones* devem ser interpretadas a partir de uma perspectiva existencial, pois estes escritos afetaram Agostinho enquanto os escrevia e sempre quando os lia, o mesmo pode ser dito quanto aos outros que os leram, apesar desta ser uma experiência muito individual. O décimo livro em particular, escolhido por Heidegger nesta preleção, tem a peculiaridade de não se ater tanto ao passado do confessor, mas dizer o agora, “no próprio tempo em que escrevo minhas confissões, aquilo que eu seja”¹⁸².

É de acordo com I Cor 13, 7, “[O amor] tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta”, que Agostinho se confessa. Seu confessar quer ser claro para os homens, mas é direcionado a Deus, que onisciente, não pode ser informado de algo que já não saiba¹⁸³. Confessar o passado mostra que a graça assiste até os mais fracos, e os bons e os fortes se alegram, não do mal e do pecado que ocorreu, mas do que foi e agora não é mais. Sobre a

¹⁷⁹ Cf. AN, p. 172.

¹⁸⁰ Cf. AN, p. 173.

¹⁸¹ “*et de malis et de bonis meis [im meinem bösen und guten Sein, Leben, Gewesensein] Deum laudant iustum et bonum*”; AGOSTINHO, *Retract.* II, 6, 1 apud AN, [tradução nossa; adição de Heidegger], p. 175s.

¹⁸² “*In ipso tempore confessionum mearum, quod sim*”; CONF, [tradução nossa], X, 3, 4 apud AN, p. 177.

¹⁸³ Cf. AN, p. 177.

presente condição, Agostinho se mostra agradecendo a aproximação de Deus pela divina graça e orando a Deus pelo peso de seus próprios pecados¹⁸⁴.

Agostinho apenas confessa aquilo que “sabe” sobre si, e admite não saber tudo confessando isto também¹⁸⁵. Heidegger busca indicar que o *confiteri* é motivado em um ponto de partida fundamental: colocar-se em questão. “Questiono-me o que de fato sou”¹⁸⁶. O “diante de” de Deus e dos homens não é vazio, mas é um tornar-se familiar em relação a “si” mesmo. “Porém, há algo no homem que nem sequer seu espírito conhece [...] quais tentações pode ou não resistir”¹⁸⁷.

Para Agostinho apenas uma coisa é certa, o amor a Deus. “Mas, que amo eu quando Te amo?”¹⁸⁸. Para responder, Agostinho investiga o que há de valioso no amor, e se nisto há algo que Deus mesmo seja. O que se procura não está nas coisas, mas nestas há algo revelado pois foram criadas. Ao interrogar o amor, contemplava as coisas, e sua resposta Agostinho encontra na beleza demonstrada¹⁸⁹. O amor de Agostinho não está presente na forma carnal, no encanto, no brilho da luz, e na doçura das melodias, nem na fragrância das flores e unguentos, nem ternos braços em abraços, mas está presente em algo nestes pelo amor de “meu Deus: a luz, a voz, o odor, o alimento, o abraço do homem interior que habita em mim”¹⁹⁰.

Agostinho percebe um exterior e um interior no homem, que Heidegger sublinha não ser uma soma objetiva de partes. “São dispostos em mim corpo e alma”¹⁹¹. O mundo carnal não tem respostas, por isso Agostinho investiga o que é interior¹⁹². Somente o *homo interior* decide sobre o anúncio dos sentidos. E questionar já é um julgamento, um estar por cima. Os animais não podem questionar, nem os subjugados. Deus é assim algo que sobrepassa a própria alma, por isso é oportuno percorrer esta mesma. Em Deus, Agostinho encontra a “força” pela qual a alma é unida ao corpo e move sua massa. Mas não só é a força de dar vida,

¹⁸⁴ “Acaso, desejam agradecer comigo, ouvindo o quanto pela tua graça me aproximei de ti, ou querem orar por mim, quando ouvisses o quanto estou retardei-me pelo peso de meus pecados? Mostrarei-me por tais”, [*An congratulari mihi cupiunt cum audierint quantum ad te accedam muneri tuo, et orare pro me cum audierint quantum retarder pondere meo? Indicabo me talibus*]; CONF, [tradução nossa], X, 4, 5 apud AN, p. 178.

¹⁸⁵ Cf. AN, p. 178.

¹⁸⁶ “*Quaesto mihi factus sum*”; AN, [tradução nossa], p. 178, 247.

¹⁸⁷ “*Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resistere valem, quibusve von valeam*”; CONF, X, 5, 7 apud AN, p. 178; cf. também 1Cor 2, 11.

¹⁸⁸ “*Quid autem amo, cum te amo?*” CONF, X, 6, 8 apud AN, p. 178.

¹⁸⁹ CONF, X, 6, 9.

¹⁹⁰ “*Deum meum: lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei*”; CONF, X, 6, 8 apud AN, p. 179.

¹⁹¹ “*Corpus et anima in me mihi praesto sunt*”; CONF, [tradução nossa, grifo de Heidegger], X, 6, 9 apud AN, p. 179.

¹⁹² “*melius quod interius*”; CONF, [tradução nossa], X, 6, 9 apud AN, p. 179.

que também os cavalos e as mulas são contemplados, mas o que possibilita a percepção sensorial e que designa a cada “órgão” sua função (*officium*) própria, única, a força “organizadora” em um sentido restrito de que só os homens são agraciados¹⁹³.

Chegando ao oitavo capítulo de seu livro X, Agostinho, na ascensão progressiva-transcendente de suas confissões, chega ao campo amplo da *memoria*. Heidegger a partir desta parte faz um estudo mais esquemático. Para Agostinho, na *memoria* estão numerosas imagens e coisas, e tudo que simultaneamente pensamos sobre estas, é “um santuário amplo e infinito”¹⁹⁴. Tudo isto me pertence e eu mesmo não apreendo tudo. É notável que Agostinho visualiza o espírito objetivamente, se perdendo em uma meditação intensa sobre a *memoria*. Quando narra de memória [*cum aliquid narro memoriter*], isto e aquilo se torna atual para ele¹⁹⁵. Algumas coisas vêm rápido, algumas levam mais tempo, algumas caem sobre mim sem ordem, em pilhas. Nos casos em que algo definido é procurado, eu recuso o que emerge com a mão do espírito [*ab manu cordis*], até que aquilo que eu quero seja despertado¹⁹⁶. Outras coisas surgem ordenadamente, uma a uma, sob demanda. Para Heidegger, mesmo a “desordem” em Agostinho tem o sentido de expressar uma abertura sempre nova de “conteúdos e enigmas consumativos”. Mas a *memoria* que Agostinho apresenta como fenômeno concreto, puramente de conteúdos, sobretudo como é explicado esse fenômeno, rompe com o enquadramento e estrutura conceitual usual¹⁹⁷.

Não somente a apresentação, mas a atualização, e também a diversidade de conteúdos que adentram a *memoria*, e como entram, geram admiração. A *memoria* ordena de acordo com sua respectiva via de acesso: cores, sons, cheiros, gostos, dureza, calor; o que vem da carne material externa, o que vem de um interior corporal original¹⁹⁸. Não apenas objetos [*Objekte*] sensórios estão dispostos deste modo, mas também, proposições e regras, teses e questões científicas, e também objetos matemáticos, que não possuem nenhum tipo de determinação sensorial. A *memoria* é a única via de acesso à consciência desses. Assim, aprender, o *discere*, o obter o conhecimento, é um juntar e ordenar o que “está” na *memoria* sem ordem, disperso e negligenciado. Originalmente *discere* aqui quer dizer investigar, escavar aquilo que é defendido. O conhecimento para Agostinho é o que é assim “posto à mão” [*ad manum positum*], o que é disposto já ordenado. Na *memória*, no entanto, pode-se ter

¹⁹³ Cf. AN, p. 181.

¹⁹⁴ “*penetrabile amplum et infinitum*”; CONF, X, 8, 15 apud AN, p. 182.

¹⁹⁵ Cf. AN, p. 182-3.

¹⁹⁶ Cf. “*donec enubiletur quod volo*”; CONF, X, 8, 12 apud AN, p. 183.

¹⁹⁷ Cf. AN, p. 182.

¹⁹⁸ Cf. AN, p. 183.

não apenas o vasto campo das coisas e assuntos, objetos [*Objekte*], mas também a mim mesmo, à minha disposição [*mihi praesto sum*]¹⁹⁹. Não apenas o discernir, conter, pensar [*discernere, colligere, cogitare*] no sentido mais restrito de ter presente ao espírito [*meminisse*], mas “as disposições da alma que esta *memoria* contém”²⁰⁰.

Os afetos possuídos na *memoria* não são como aqueles que são tidos na experiência atual, “quando os sofre”²⁰¹. A apresentação dos efeitos não é condicionada pela característica dos afetos da situação apresentada, assim, é possível apresentar uma tristeza quando se está alegre. “E quando empreendo algo sobre emoções, e classifico e as defino – desejo, alegria, medo, tristeza²⁰² –, pego-as a partir da consciência mesma, lá elas estão à minha disposição”²⁰³. ‘Ter’ em Agostinho é algo original.

[...] não poderíamos falar se não encontrássemos na memória, não somente os sons das palavras segundo as imagens impressas nos sentidos corporais, mas as próprias noções das coisas que não entraram em nós através de algum acesso da carne. Essas noções foram confiadas à memória pelo espírito, depois de este havê-las experimentado e sentido, ou foram retidas pela memória sem que ninguém as tivesse confiado a ela²⁰⁴.

“É aí que encontro a mim mesmo, e recordo as ações que realizei quando, onde e sob que sentimentos as pratiquei [...] a partir deles [o que tenho disponível] infiro ações, fatos e esperanças para o futuro, mas sempre pensando em todos como estando presentes”²⁰⁵. Eu tenho a imagem na apresentação, p. e., uma pessoa doente não pode distinguir entre doença e saúde se saúde não for algo aí para ela, entretanto, ela não deixará de estar doente. Se digo “sol”, a imagem está presente, assim não está aí uma imagem da imagem, mas este próprio. E quando eu me refiro à *memoria* mesma, ela está presente através de uma imagem ou está mesma aí?

Em relação ao “esquecimento” [*oblivio*], quando dito, compreendo o que refiro. Desta maneira, o esquecimento mesmo deve estar aí, disponível [*praesto*] enquanto ausência

¹⁹⁹ Cf. AN, p. 185s.

²⁰⁰ “*affectiones quoque anime mei eadem memoria continent*”; CONF, X, 14, 21 apud AN, p. 186.

²⁰¹ “*cum patitur eas*”; CONF, [tradução nossa], X, 14, 21 apud AN, p. 186.

²⁰² *cupidita, laetitia, metus, tristitia*, são as quatro perturbações do espírito de acordo com o pensamento romano de Cícero, adotadas por Agostinho nas *Confessiones*.

²⁰³ AN, [tradução nossa], p. 187.

²⁰⁴ “[...] *non ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas sensibus corporis, sed etiam rerum ipsarum notiones inveneremus, quas nulla janua carnis accepimus, sede as ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memorial commendavit, aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit*”; CONF, X, 14, 22 apud AN, p. 187.

²⁰⁵ “*Ibi mihi ipse et occurro, meque recolo, quid, quando, et ubi egerim, quoque modo cum agirem affectus fuerim. [...] ex his [was ich verfügbar habe] etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quae praesentia meditor*”; CONF, [tradução e grifo nosso, adição de Heidegger], X, 8, 14 apud AN, p. 187.

da *memoria*. Localizada no sentido relacional, este ser-ausente deve ser visto como no sentido de não-ser-*praesto*. Daí a antinomia: quando a *memoria* está aí – apresentação – então *oblivio* não pode estar aí e vice-versa. Quando o esquecimento está aí, então não posso apresentar algo para mim; em termos de conteúdo, ele mesmo não está aí. “Mas o que é esquecimento senão a privação da *memoria*?”²⁰⁶.

Agostinho prossegue em sua busca sobre a *memoria* perguntando também por aquilo que a escapa. Sua explicação para o esquecimento é que se “tivéssemos esquecido completamente, não poderíamos nem ao menos procurar”²⁰⁷. Esquecer, portanto, não é uma privação completa da *memoria*, ou seja, ela tem seu sentido relacional intencional. Mas o que, enquanto procura, está ainda disponível? Já que possuo, como possuo? Na procura por Deus, eu mesmo assumo uma regra completamente diferente. Não sou apenas aquele cujo lugar de procura procede e se move a algum lugar, ou dentro do qual a procura se situa, mas a própria consumação da procura é algo mesmo²⁰⁸. “Tão grande é a força da *memoria*, tão grande é a força da vida do homem que, não obstante, é mortal!”²⁰⁹.

2.3 *Beata vita*: “que a possuímos é certo, mas não sei de que modo”

A vida feliz é a resposta à questão do amor. “Como eu procuro por Deus” torna-se para Agostinho a questão de como chegar à *vera beata vita* (CONF, X, 20, 29). Tal fato abre duas possibilidades, procura por aquilo que perdemos, ou procura “pelo desejo de conhecer o desconhecido”²¹⁰. Agostinho pretende dos capítulos vinte ao vinte sete de seu décimo livro, determinar se a *vita beata* encontra-se na *memoria*, e de que forma esta é experienciada.

Ao procurar o que ele ama quando ama Deus, não encontra nada *extra memoriam*. A própria procura e encontro está na *memoria*, da mesma maneira, a *beata vita* em si, não é algo extra, como um objeto [*Objekt*], nem mesmo Deus é um objeto [*Objekt*] especial²¹¹. Deus não é algo psíquico, da alma, mas “é certo que nela habita” *incommutabilis*²¹². A questão “onde?” não é pertinente, “mas de algum lugar devo ter experienciado Tu, de algum lugar, deves ter

²⁰⁶ “*Sed quid est oblivio, nisi privatio memorial?*”; CONF, X, 16, 24 apud AN, p. 189.

²⁰⁷ “*Neque enim omnimodo adhuc obliti ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus*”; CONF, X, 19, 28 apud AN, p. 191.

²⁰⁸ Cf. AN, p. 192.

²⁰⁹ “*Tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!*”; CONF, X, 17, 26.

²¹⁰ “*per appetitum discendi incognitam*”; CONF, X, 20, 29 apud AN, p. 193.

²¹¹ “*Senhor e Deus do espírito*”; “*Dominus Deus animi*”; CONF, X, 25, 36, apud AN, p. 203.

²¹² “*habitas certe in ea*”; CONF, X, 25, 36 apud AN, p. 203.

vindo na *memoria*”: “te encontrei [...] em ti acima de mim”²¹³. Deus está aí para cada um, todos podem discursar Contigo, ficar diante de Ti. “Respondes claramente, mas nem todos compreendem claramente [*audire*: “compreender”, isto é, modo consumativo]”²¹⁴. Tudo depende do ouvir autêntico, de nada adianta especular sobre Ti em uma curiosidade cômoda.

“Que a possuímos é certo, mas não sei de que modo”²¹⁵. O como de ter a *vita beata* é diversificado, alguns apenas são *beati* se possuir plenamente tal felicidade, já outros, de modo *inferiore*, a possui já na esperança desta, sendo assim, melhores que os que não são felizes²¹⁶. Mas para Heidegger, Agostinho não rompe radicalmente com a objetividade, e permanece com considerações classificatórias e um sentido relacional correspondente. Em sua leitura, a *vita beata*, de acordo com seu estabelecido modo de acesso e de ter, é ao mesmo tempo estabelecida por via da explicação do como ter. Para Heidegger, esta questão leva ao como de ter isso, e aponta para a primazia do sentido relacional e consumativo. A *vita beata* é uma situação consumativa da existência autêntica, nela o ‘ter’ é apropriado de tal modo que se torna um ‘ser’²¹⁷.

Nunca vi, ouvi, cheirei, provei, ou toquei sensivelmente meu deleite, “mas sempre o experimentei na alma quando me alegrei”²¹⁸. O modo da *vita beata* é sempre de algum modo presente: o deleite é o fim da cura [*delectatio finis cura*]. Indicada formalmente, a *beata vita* enquanto tal, e em relação ao como de sua existência, é única, referindo-se autenticamente ao individual, como se apropria. Diante de Deus, Agostinho expõe a opinião que cada deleite experienciado é já a verdadeira *beata vita*.

Há uma alegria que [...] é concedida [...] àqueles que Te servem espontaneamente [...]. E esta é a felicidade: alegrar-nos por Ti, em Ti e por Tua causa. É esta a felicidade, e não outra. Quem acredita que exista outra, persegue uma alegria que não é verdadeira. Contudo, a sua vontade não se afasta de uma certa imagem de alegria²¹⁹.

²¹³ “*inveni te [...] in te supra me*”; CONF, X, 26, 37 apud AN, p. 203.

²¹⁴ “*Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt*”; CONF, X, 26, 37 apud AN, p. 203.

²¹⁵ “*Nimirum habemus eam nescio quomodo*”; CONF, X, 20, 29 apud AN, p. 193.

²¹⁶ Cf. AN, p. 193s.

²¹⁷ Cf. AN, p. 194s.

²¹⁸ “*sed expertus sum in animo meo quando laetatus sum*”; CONF, X, 21, 30 apud AN, p. 196.

²¹⁹ “*Est enim gaudium quod [...] datur [...] eis qui te gratis [aus freien Stücken] colunt [...]. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te [auf Dich hin, an Dir und Deinetwegen]; ipsa est, et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.*”; CONF [adição de Heidegger], X, 22, 32 apud AN, p. 197.

A questão de onde encontro Deus transforma-se na discussão das condições de experienciar Deus, que leva ao problema do que eu mesmo sou. Isso ocorre de tal maneira que, ao fim, a mesma questão permanece, mas em uma diferente forma consumativa²²⁰.

Não é plenamente estabelecido que todos aspiram a legítima *beata vita*. Em geral “chegam somente até onde podem, e se contentam com isso²²¹. Os homens se apóiam sobre seus poderes, naquilo que está à disposição no momento e é conveniente dentro das significâncias do mundo de si próprio, do mundo circundante e outros. O que, ao contrário, não está disponível, eles não desejam com a força suficiente²²². Pela leitura de Heidegger, “algo que está primariamente aí em um contexto consumativo autêntico”, tal como a *vita beata*, “deve – existencialmente [*existentiell*] – partir não de um manejo posicional de conteúdo, mas de um determinado complexo consumativo histórico [*historischen*], fático e articulado”²²³.

Todos preferem a *veritas* à *falsitas*, do mesmo modo como querem a *beata vita*. Esta “generalidade” deve ser apreendida histórico-existencialmente [*existenziell-historische*], em um nível determinado da vida fática. “Felicidade é regozijo da verdade”²²⁴. *Beata vita* é *gaudium*, mais precisamente *gaudium* de *veritate*, compreendido como relacionada existencialmente à *vita beata*²²⁵. Ao recusar e não querer ser enganado, os homens se esforçam pela *veritas*, que é, a própria rejeição, consome-se na *delectatio veritatis*. Mas estes ainda não estão em *beata vita*, pois o regozijo não vive neles, “porque se empolgam demais com outras coisas”²²⁶. Os homens desejam que sua “verdade” se manifeste, que nada se oculte deles, mas eles mesmos se prendem contra isso através da tradição, da moda, da comodidade, do medo de inquietude e estar no vazio precisamente neste tornar a “verdade” mesma, dentro e com tal decadência consumativa “não querem ser por ela revelados”²²⁷. O homem permanece preferindo a verdade, mas ao prender-se apenas àquilo que lhe “convêm”, esta permanece oculta a ele, e não é capaz de transformar o que ouve naquilo que precisamente deveria preocupá-lo, o que talvez “não convêm”²²⁸.

²²⁰ Cf. AN, p. 204.

²²¹ “*cadunt in id quod valent, eoque contenti sunt*”; CONF, X, 23, 33 apud AN, p. 197.

²²² Cf. “*non tantum volunt, quantum sat est ut valiant*”; CONF, X, 23, 33 apud AN, p. 198.

²²³ AN, p. 198.

²²⁴ “*Beata quippe vita est gaudium de veritate.*”; CONF, X, 23, 33 apud AN, p. 198.

²²⁵ Cf. AN, p. 201.

²²⁶ “*Quia fortius occupantur in aliis*”; CONF, X, 23, 33 apud AN, p. 200; cf. também Gl 5, 17.

²²⁷ “*ab ea manifestari nolunt*”; CONF, X, 23, 34 apud AN, p. 201.

²²⁸ Cf. AN, p. 201, 204.

2.4 *Curare*: o tornar a si mesmo um problema

“Deformada” é minha vida, confessa Agostinho. Ele não quer se desculpar, mas tornar claro a si mesmo que “vida” não é um passeio, mas a ocasião mais inoportuna para vangloriar-se. A vida é uma lástima onde “toda esperança”, em sentido consumativo de abertura expectante, “baseia-se na grandeza da misericórdia [de Deus]”²²⁹. A vida, autenticamente, não é nada além de uma tentação ininterrupta²³⁰, onde “sou um peso para mim mesmo”²³¹.

Nas preocupações mundanas, denominadas por ‘zelo’, somos dissolvidos na multidão e absorvidos na dispersão, “na multiplicidade dispersamo-nos”²³². Na dispersão, me dou e crio para mim uma situação que é, em determinado sentido, fechada. Uma situação que carrega a possibilidade em si, mas sua tendência, orientada pelo e no deleite, dirige-se na diversidade significativa da vida mundana, que é às vezes *prospera* e às vezes *adversa*. Na dispersão, a vida fática forma, a partir de si e por si, uma direção bem determinada de suas possíveis situações que são esperadas.

Somente “graças à retenção que nos reunimos e nos reconduzimos à unidade [necessária – Deus?]”²³³. Nessa esperança decisiva o esforço genuíno pela *continentia* é vivido, um esforço que não chega a seu fim, pois a tentação é constante²³⁴. Heidegger nota que em Agostinho, o homem é chamado à *continentia*, não à igreja ou a uma fé objetiva²³⁵. Escolher a santidade não é apenas suportar as moléstias (atualização) e dificuldades (apresentação) conosco, mas assumi-las como tais. Deve-se estar plenamente em Deus, com todas relações da vida, toda faticidade, em que toda consumação é consumada diante de Deus²³⁶. O *curare* é uma característica fundamental da vida, deve ser pensada enquanto voz reflexiva entre a parte boa e má, ou seja, a preocupação autêntica e a inautêntica, a cura e o zelo.

²²⁹ “*tota spes [...] nisi in magna valde misericordia [Dei]*”; CONF, X, 29, 40, apud AN, [correção de acordo com o texto original de Agostinho], p. 205.

²³⁰ “Quem poderá negar que a vida humana sobre a terra seja uma tentação sem interrupção?”, [“*Num quid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*”]; CONF, X, 28, 39.

²³¹ “*oneri mihi sum*”; CONF, [tradução nossa], X, 28, 39 apud AN, p. 205.

²³² “*in multa defluximus*”; CONF, [tradução nossa], X, 29, 40 apud AN, p. 205.

²³³ “*per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum [necessarium – Deum?]*”; CONF, [tradução nossa, adição de Heidegger], X, 29, 40 apud AN, p. 205.

²³⁴ Cf. AN, p. 206.

²³⁵ Cf. AN, p. 270.

²³⁶ Cf. AN, p. 249.

O histórico [*Historische*] configura o motivo fundamental da *cura*²³⁷. Não sei [*nescio*] o que será nem como acabará²³⁸. Não há apenas a insegurança, mas também o perigo de dar o “empurrão” e cair na inautenticidade. A consumação da experiência é sempre insegura sobre si²³⁹. Esta experiência de cura não existe simplesmente, em uma corrente psicológica, mas ela mesma é tida no experienciar (este ter sido é seu ‘ser’). Ela não é um mero tomar conhecimento teórico, mas experiencia a si mesma enquanto preocupação. Estas experiências de preocupação são reunidas em uma maneira determinada de consumação de acordo com seu próprio sentido – o sentido do fim da cura que é o deleite [*“finis curae delectatio”*]²⁴⁰.

O *curare* consiste na *uti* e *frui*, o primeiro, um fenômeno interno de “utilizar” o que a vida me traz, o segundo, “usufruir”, modo capaz de apreender a trindade [*trinitas*] e chegar à felicidade. Apenas no *frui* este diz possuir as coisas eternas e imutáveis, o bem e a beleza pertencentes à essência do ser, já a conduta correta às restantes é o *uti*²⁴¹. O momento estético do usufruir a beleza, específico da interpretação grega, é um aspecto fundamental do objeto medieval da teologia (e da história das idéias em geral). O “*fruitio Dei*” é um conceito motivacional da mística medieval. A direção fundamental da *vita* é o *delectatio*, e neste mesmo está a *tentatio*. Através da *tentatio* é possível à vida oscilar entre *defluxus* e *continentia*²⁴². Abaixo, o esquema de Heidegger, de acordo com o manuscrito de seu aluno Becker²⁴³:

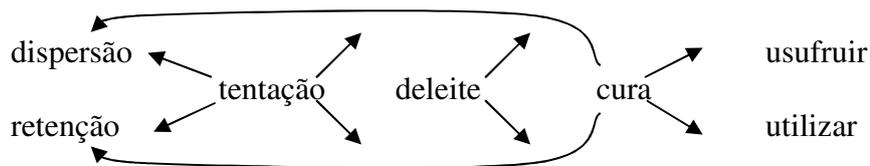


Figura 2

A *tentatio* é o aspecto fundamental da experiência fática da vida. Heidegger enumera diferentes significados para esta: a *tentatio deceptionis* é a tentação diabólica com a tendência de levar a queda, a *tentatio probationis* são as provações divinas, e a real *tentatio*, *tentatio*

²³⁷ Cf. AN, p. 208.

²³⁸ Cf. AN, p. 251.

²³⁹ Cf. AN, p. 209.

²⁴⁰ Cf. AN, p. 208.

²⁴¹ Cf. AN, p. 273.

²⁴² Cf. AN, p. 272s.

²⁴³ AN, [tradução nossa], p. 273.

tribulationis, onde ser humano torna-se uma questão para si mesmo²⁴⁴. Esta última é uma indicação especificamente histórica [*historischen*], e aponta que um ser humano não pode se conhecer plenamente a não ser em *tentatio*. Esta não é um evento, mas um sentido de consumação existenciária, um como do experienciar uma possibilidade, um viver em aberto (“intencionalidade”)²⁴⁵. Mas esta possibilidade de viver autenticamente é ser seu próprio fardo. Suportar circunscreve um especial contexto de consumação que se move em tal aspecto direcional fundamental da vida fática²⁴⁶. A sempre atual possibilidade de queda, tornar-se caído, caracteriza a angústia.

O problema da teoria universal do valor de Agostinho é relacionado ao neoplatonismo e à doutrina do *summum bonum*, em particular a concepção do caminho em que se acessa o *summum bonum*. A passagem paulina Rm 1, 20 é fundamental para toda “filosofia” patrística, em que orienta a formação da doutrina cristã na filosofia grega: “Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não tem desculpa”. O motivo da infraestrutura e reestruturação grega do dogmatismo cristão é apreendido. Contudo, sua “pré-estrutura” foi moldada pelo círculo de pensamento cristão da dogmática, por essa razão não se pode simplesmente abstrair o que é platônico de Agostinho. É um engano acreditar que do retorno a Agostinho pode-se ter o protocristianismo, que para Heidegger é o cristianismo autêntico. Heidegger só encontra uma nova compreensão do protocristianismo nos primeiros trabalhos de Lutero, em que afirma ter entendido autenticamente a passagem de Rm1, 19: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles [homens], pois Deus lhos revelou”. De acordo com este, Lutero combateu vigorosamente a influência da metafísica especulativa na teologia, entretanto, caiu vítima do peso da tradição com a escolástica protestante, e atualmente, o trabalho de sua primeira fase foi incompreendido pela preocupação de uma renovação religiosa cristã²⁴⁷.

Diz Agostinho: “Eis em que estado me encontro. Chorai comigo e por mim, vós que possuis o bem em vosso interior e o traduzis em obra. Por que se não vos preocupais com isso, não sois atingidos por esses problemas”²⁴⁸. Para Heidegger, as considerações sobre as formas de tentações não podem ser vistas como “uma mera reflexão sofisticada de um

²⁴⁴ Cf. AN, p. 273.

²⁴⁵ Cf. AN, p. 248.

²⁴⁶ “Ordenas que suporte”: “moléstias e dificuldades”; [*Tolerari iubes*]: “*molestias et difficultates*”]; CONF [tradução nossa], X, 28, 39 apud AN, p. 206.

²⁴⁷ Cf. AN, p. 281s.

²⁴⁸ “*Ecce ubi sum; flete mecum, et pro me flete, qui aliquid boni vobiscum intus agitis unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent*”; CONF, X, 33, 50 apud AN, p. 210.

‘moralista’ pedante, ou surpreendentes análises psicológicas isoladas”, e assim perder a direção original de compreensão buscada, mas partir destes capítulos para iluminar a questão autêntica da procura por Deus²⁴⁹. Existe com isso uma limitação essencial, na medida que Heidegger busca uma interpretação fenomenológica ao invés de teológica. A diferença e contexto desta não é teórico-científico, mas constituída “historicamente” [*historisch*]²⁵⁰. A experiência de Deus não será encontrada em um ato isolado, nem em um determinado momento, mas no contexto experiencial da faticidade histórica [*historischen*] da vida autêntica. Modos isolados de conduta, na medida que se desengajam, podem conduzir a uma interpretação vazia de religiosidade e teologia²⁵¹.

2.5 “Não é a vida humana tentação?”²⁵²

Heidegger detêm grande parte de sua preleção sobre a questão da tentação nas confissões de Agostinho. Seu ponto “não é implantá-la antes de tudo, como tem sido, mas apenas enfrentá-la, enfatizá-la e apreendê-la autenticamente de maneira consumativa”²⁵³. Seu interesse foca sobre o que se trata a retenção [*continentia*], partindo das três direções da possibilidade de dispersão [*defluxus*].

Agostinho indica sua própria condição de interpretação afirmando que “de fato se aquilo que é bom não age interiormente, isso não vos movem”²⁵⁴. Sua expressão enfatiza uma condição essencial de compreensão, e também, implicitamente, opera na exposição da divulgação corrente, ou seja, não histórica, do *delectari* e aspiração da *vita beata*²⁵⁵.

De acordo com a interpretação de Heidegger, Agostinho classificou convenientemente as diferentes direções como *concupiscentia*, “cobiça”. *Com*: com; *cupiscere*: desejar, *concupiscentia* indica também uma condensação, mas onde o concentrado é precisamente o mundano-“objetivo” em que o si próprio é jogado. De acordo com este

²⁴⁹ Cf. AN, p. 209s.

²⁵⁰ Cf. AN, p. 210.

²⁵¹ Cf. AN, p. 294.

²⁵² “*Numquid non tentatio est vita humana?*”, CONF, [tradução nossa], X, 28, 39; cf. também Jô 7, 1.

²⁵³ AN, p. 211.

²⁵⁴ “*Nam qui non [intus] agitis [aliquid boni], non vos haec movent*”; CONF, [modificação de Heidegger], X, 33, 50 apud AN, p. 210.

²⁵⁵ Cf. AN, p. 211.

sentido, uma classificação não é, por si, uma forma de apreender o fenômeno da *concupiscentia*²⁵⁶.

Agostinho conduziu a “divisão” segundo I Jô 2, 15-17:

Não ameis o mundo nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não esta nele o amor do Pai. Porque tudo o que há no mundo – a cobiça da carne, a cobiça dos olhos e a ambição secular – não vem do Pai, mas do mundo. Ora, o mundo passa com sua cobiça, mas aquele que faz a vontade de Deus permanece eternamente.

(1) Cobiça da carne [*Concupiscentia carnis*], (2) cobiça dos olhos [*concupiscentia oculorum*], (3) ambição secular [*Ambitio saeculi*]. Agostinho não caracterizou meramente estes fenômenos de modo objetivo, como se ocorresse de alguma forma, mas sua exposição está sempre na postura fundamental das *Confessiones*, enquanto determinado como de interpretação dele e nele²⁵⁷. Mas esta comunicação da consciência do pecado em posição de confissão, também está em um particular entrelaçamento com o neoplatonismo. O pecado é a privação do bom (caráter teórico), do feio (caráter estético) e da decisão de abandonar, e portanto se perder de Deus (caráter consumativo)²⁵⁸.

Agostinho confessa que quando consciente é capaz de manter-se firme, inclusive e precisamente quando e quantas forem as tentações que atacam seu corpo²⁵⁹. Por outro lado, ele cai nelas enquanto dorme e sonha, enquanto apenas as imagens existem. "E porque tanta diferença dentro de mim mesmo, quando passo da vigília ao sono e vice-versa?"²⁶⁰. Tal fato configura o fenômeno da moléstia [*molestia*], pois é a experiência de algo que “somos” e também, que não somos, “de que existe algo que nós não fazemos [*quod nos non fecimus*], em que não é consumado por nós, mas que foi feito em nós [*quod in nobis factum est*], que acontece e procede conosco e em nós”. Não é uma dualidade ou cisão, mas como em mim mesmo [*me ipsum*], meu ser mesmo, é determinado em sua total faticidade²⁶¹.

Isto quer dizer que não é necessário apreender as experiências e experiências dos sonhos enquanto “ocorrências”, mas em seu como fático, em que eu tenho e sou o mundo e minha vida. O conceito de pecado de Agostinho não guia a explicação fenomenológica do fenômeno “autêntico”, cujo sentido não está nas divisões teoricamente formuladas como

²⁵⁶ Cf. AN, p. 211.

²⁵⁷ Cf. AN, p. 212.

²⁵⁸ Cf. AN, p. 283s.

²⁵⁹ Cf. AN, p. 212.

²⁶⁰ “*Et tamen tantum interest inter meipsum et meipsum, intra momentum quo hinc ad soporem transeo, vel huc inde retransio!*”; CONF, X, 30, 41 apus AN, p. 213.

²⁶¹ Cf. AN, p. 213.

corpo e alma, sensação e razão, carne e espírito, etc, que Heidegger pretende deixar de lado²⁶².

2.5.1 A volúpia

A primeira via de tentação é a *concupiscentia carnis*, cobiça da carne, ou volúpia, tratada por Agostinho do trigésimo ao trigésimo quarto capítulo do livro X. “Até que eu alcance a plena paz, de que o meu ser interior e exterior gozará em Ti”²⁶³, a cada dia haverá diferentes pecados²⁶⁴. Nossa jornada é cravejada de necessidades como refeições e repousos, que são supostamente apenas *medicamenta* para “nos” sustentar. “No entanto, quando passo da ânsia da fome ao repouso da saciedade, é nesta mesma passagem que me aguarda a cilada da concupiscência”²⁶⁵. Quando as necessidades e o querer se preservar demanda de acordo com seu próprio sentido converter as *molestiae* e *malitiae* em *deliciae* e *suavitates* temos a *voluptas*. O conforto é preferido à insegurança, o perigo, a incerteza de meu existir autêntico, transformando a vontade em escravidão²⁶⁶.

Com respeito à sedução do olfato, embora esta pareça não afetar Agostinho, ele chama atenção para sua incapacidade de saber sobre si mesmo, “pois sou envolvido por deploráveis trevas que me escondem as reais capacidades”²⁶⁷. Agostinho confessa apenas aquilo que sabe sobre si, mas admite não saber tudo, pois apenas em tentação se conhece um homem. A volúpia da audição tem como decisivo o sentido da função do ouvir²⁶⁸. No caso da música, enquanto arte e objeto estético, esta deve ser tomada como um caminho até a beleza absoluta²⁶⁹.

Correspondentemente à satisfação dos olhos de minha carne, o ver não é relacionado a objetos puramente sensoriais, mas a um como utilizar, como e até que ponto se é entrelaçado e envolvido pelas seduções. “Quantas inumeráveis [...] coisas os homens não

²⁶² Cf. AN, p. 213s.

²⁶³ “*ad facem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea*”; CONF, [tradução nossa], X, 30, 42 apud AN, p. 214.

²⁶⁴ “*Est alia malitia diei*”; CONF, X, 31, 43 apud AN, p. 214; cf. também Mt 6, 34: “*Não vos preocupeis, portanto com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta o seu mal*”.

²⁶⁵ “*Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae*”; CONF, X, 31, 44 apud AN, p. 214; cf. também Ecl 6, 7: “*Todo trabalho do homem é para sua boca e, no entanto, seu apetite nunca está satisfeito*”.

²⁶⁶ Cf. AN, p. 214s, 252.

²⁶⁷ “*Sunt enim et istae plangendae tenebrae in quibus me latet facultas mea quae in me est*”; CONF, X, 32, 48.

²⁶⁸ Cf. AN, p. 218.

²⁶⁹ Cf. Agostinho. *De musica*; apud AN, p. 283.

acrescentaram às seduções da vista”²⁷⁰. “Estes fabricantes e admiradores da beleza exterior vão além dos limites da necessidade e moderação”²⁷¹: perseguem, continuam, procuram novo preenchimento em decadência, sem fim. O que é significativo assume o papel de doador de sentido para a faticidade, que se mantém nesta direção de aumentar as significâncias, multiplicar a variedade e modificações do que é disponível. O sentido superior é situado ao serviço das atividades. Os seguidores da beleza exterior não preservam a segurança e vivacidade da consumação da preocupação e do engajamento deles mesmos em relação a Deus, mas as dissipam e gastam facilmente em maravilhosos relaxamentos e deliciosas lassidões. Assim perdem a orientação genuína e autêntica à verdadeira luz, daquela beleza “pela qual a minha alma suspira dia e noite”²⁷².

2.5.2 A curiosidade

A segunda forma da *tentatio* é a *concupiscentia oculorum*, cobiça dos olhos, pelas “inúteis curiosidades de conhecer”²⁷³, tratada por Agostinho no trigésimo quinto capítulo. Para Heidegger não é claro o sentido das divisões das tentações em regiões “separadas”, mas estas existem terminologicamente de forma plena. Em toda experiência enquanto *cura*, a tendência fundamental do *deleite* é co-existente. Também há co-existente sempre um *appetitus* determinado, um desejo de algo. Nas possibilidades de tentações anteriores, o *appetitus* é direcionado ao prazer de utilizar o conteúdo do que é acessível mediante os sentidos. A curiosidade é um desejo para além dos sentidos [*per eosdem sensus*], “não de prazer na carne, mas de experiência através da carne”²⁷⁴.

Olhos são os sensores privilegiados do conhecimento, “ver” quer dizer afirmar um objeto enquanto objeto²⁷⁵, acessar pelos sentidos em seus modos de sentido relacional. Aqui as determinações estão relacionadas à *lux*, determinada pela tradição grega neoplatônica e joanina (Jo 1, 4), pois “*lux*” é o visível, o objetivado *qua* meramente objetivado. A *concupiscentia oculorum*, o desejo pelo novo, “se disfarça sob o nome de saber e ciência”²⁷⁶, assume o revestimento de profundidade e de necessidade cultural absoluta de feitos incríveis. Neste caso o “utilizar” não é uma questão primária. A intenção é tornar acessível o conteúdo

²⁷⁰ “*Quam innumerabilia [...] addiderunt homines ad illecebras oculorum*”; CONF, X, 34, 53 apud AN, p. 219s.

²⁷¹ “*operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum usum necessarium atque moderatum longe transgredientes*”; CONF, X, 34, 53 apud AN, p. 220s.

²⁷² *lux vera, illa pulchritudo “cui suspirat anima mea die ac nocte”*; cf. CONF, X, 34, 53 apud AN, p. 221.

²⁷³ “*curiositas supervocanea cognoscendi*”; CONF, X, 37, 60 apud AN, p. 222.

²⁷⁴ “*non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem*”; CONF, X, 35, 54 apud AN, p. 223.

²⁷⁵ Cf. AN, p. 225.

²⁷⁶ “*nomine cognitiones et scientiae palliata*”; CONF, X, 35, 54 apud AN, p. 223.

das coisas de tal forma que estas não possa afetar ninguém, mantendo-se distantes²⁷⁷. Pr 27, 20: “O Xeol e a perdição são insaciáveis, e também insaciáveis os olhos do homem”.

Onde a experiência fática concreta concorda com seus sentidos e pretende um tomar conhecimento enfatizado, está aí vivo o deleite da visão, que pode ser uma *concupiscentia*. Na medida que o sentido relacional da visão enquanto tal é tenaz, ele determina toda experiência fática, desde as decisivas e últimas. Na curiosidade, em sua direção relacional, tudo é em princípio acessível, sem inibição²⁷⁸. Um deixar-se levar pela pura curiosidade é o sentido dominante, em particular se a experiência consome-se enfatizada emocionalmente como medo, terror, horror. As expressões destas colocações fundamentais pelos objetos são diversas, por exemplo, no cinema²⁷⁹.

2.5.3 A ambição

A *ambitio saeculi*, a ambição secular, é confessada por Agostinho do trigésimo sexto ao trigésimo oitavo capítulo. Enquanto na primeira forma de *tentatio* a relação experiencial determinante da situação é o “utilizar” o prazeroso onde o si próprio é absorvido, e na segunda o ver curioso em que o si próprio admitidamente não é absorvido, ou seja, não “é aí” [*da ist*], na terceira forma de tentação o si próprio é articulado consumativamente e de modo determinado à medida que expressamente gira em torno de si. Trata-se do valor próprio na experiência fática, isto é, no contexto de vida do mundo compartilhado e também no mundo próprio. O “querer ser temido e amado pelos homens”²⁸⁰, e a “linguagem humana” – “‘nossa fornalha cotidiana’ (tentação do momento)”²⁸¹ – são as determinações desta *tentatio* que se referem claramente ao contexto do mundo compartilhado da experiência²⁸².

No querer [*velle*], o *curare* opera para ganhar uma determinada posição do experienciado em relação ao mundo compartilhado. O mundo próprio, – não o si próprio em seu sentido autêntico – impõem-se aí, autoafirma-se. No *timeri et amari velle*, o mundo próprio joga, em uma situação do mundo compartilhado, sua visão em uma forma especial, ou zelando por se impor como sendo superior ao mundo compartilhado, ou como merecedor da estima dos outros. Ambos os *velle* podem ser a expressão de uma certa veemência interna da existência, mas na verdade são, tão ou mais motivadas pela debilidade covarde e insegurança,

²⁷⁷ Cf. AN, p. 223.

²⁷⁸ Cf. AN, p. 226.

²⁷⁹ Cf. AN, p. 224.

²⁸⁰ “*timeri et amari velle ab hominibus*”; CONF, X, 36, 59 apud AN, p. 228.

²⁸¹ “*quotidiana fornax nostra*” (*horum tentationum*); CONF, X, 37, 60 apud AN, p. 228; cf. também Pr 27, 21: “*Há fornalha para a prata e forno para ouro, e o homem vale o que vale a sua fama*”.

²⁸² Cf. AN, p. 228.

i. é, pela necessidade de apoio e adesões ou por precaução e desvio de confrontos. Na linguagem, mais precisamente, o discursar, o comunicar-se e ouvir dizer enquanto fomento deste modo de *tentatio*, direciona o contexto de experiência do mundo compartilhado de volta ao modo decisivo de consumação de experiência do mundo compartilhado. Ao mesmo tempo, indica como neste modo consumativo é grande a possibilidade, em seus sentidos particulares, de esconder-se, mentir, fingir, etc²⁸³.

Como nas outras formas de tentação, a direção de possibilidade de tentações existe “aí” na faticidade do *Dasein* no mundo. É uma necessidade, em que a preocupação da existência deve ser direcionada. Neste caso, “é necessário aos deveres da sociedade humana que nos façamos amar ou temer pelos homens”²⁸⁴, este é o ser-posicionado da relação experiencial às significâncias do que é possível experimentar no mundo compartilhado. Heidegger aponta, assim, para um novo modo de motivação de sentido da *molestia* na faticidade²⁸⁵.

De acordo com Heidegger, Agostinho, apesar de oferecer indicações valiosas para o problema da *molestia*, uma vez que esta pertence e determina efetivamente as formas de tentações, que por sua vez determina a faticidade do *Dasein*, ele faz uma caracterização objetiva, não trazendo uma concepção radical do contexto fenomenológico buscada²⁸⁶. “A *molestia* não é algo objetivo, mas designa um como do experimentar, e precisamente, enquanto tal como, ela caracteriza o como do experimentar fático, à medida que já a consideramos em alinhamento com nossa tarefa especial, ao menos de perspectivas diversas, que é, do sentido pleno da faticidade, aquilo que é pleno de sentido”²⁸⁷. Os modos do experimentar fático indicado nos sentidos distintos de *molestia* não tem uma justaposição ordenada. Mas, seu relacionamento formal é ele mesmo apenas um como do experimentar e articular da *faticidade*, a expressão consumativa desta.

Ao ceder a esta tentação, o si próprio é perdido por si mesmo em sua autenticidade. O orgulho é motivado e sustentado em consumação através da vanglória, “o amor do louvor, que leva a mendigar aplausos alheios para evidenciar uma certa excelência pessoal”²⁸⁸. Nesta tentação há a possibilidade da decadência tal que o si próprio – e com esta, a generalização do

²⁸³ Cf. AN, p. 229.

²⁸⁴ “*propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus*”; CONF, X, 36, 59 apud AN, p. 230.

²⁸⁵ Cf. AN, p. 230.

²⁸⁶ Cf. AN, p. 230.

²⁸⁷ AN, p. 231.

²⁸⁸ “*ab amore laudis, qui ad prevatam quamdam excellentiam contrahit emendicata suffragia*”; CONF, X, 38, 63 apud AN, p. 232.

Dasein do individual – torna-se vazio e dissipa no vazio e no nada²⁸⁹. Este zelo por elogio, para um ser valorizado no mundo compartilhado, é uma troca. A decisão mais importante não é mais Deus. A *cura* pelo *summum bonum*, *amor maximus* e *timor castus* – a verdadeira felicidade –, torna-se *cura* pelo prazer²⁹⁰. “E desligamos da tua verdade a nossa alegria, colocando-a na falsidade humana”²⁹¹. O homem nada tem do qual poderia se esforçar por merecer louvor, porque quando o tem, este é um *donum*, dom de Deus. Por isso, diante de Deus melhor é “aquele que louva do que aquele que é louvado”²⁹², pois aquele que louva “regozija-se no dom de Deus ao homem”²⁹³.

2.6 A faticidade histórica da vida

“Não se conhece um homem a não ser em tentação!”²⁹⁴. Quanto mais a vida vive, ou seja, quanto mais totalmente são consumadas as direções experienciais da faticidade, quanto mais o *curare* engaja-se em toda direção e afasta de si as outras de acordo com seus sentidos de experiência no respectivo engajamento; cada vez mais a vida chega a si mesmo, indicando que o ser da vida de alguma forma também consiste no medo de ter sido na medida que, enquanto experiencia, está em jogo sua total autoconsumação²⁹⁵.

“*Vita*” não é uma mera palavra ou conceito formal, mas um contexto estrutural que Agostinho notou, contudo, sem ter precisão conceitual suficiente. Para Heidegger não foi possível atingir esta clareza uma vez que Descartes mudou o estudo do si próprio de um fenômeno fundamental para uma direção decadente, e desde então, os pensamentos de Agostinho foram diluídos por toda a filosofia moderna. De acordo com Heidegger, a autocerteza e autopossessão no sentido de Agostinho é inteiramente diferente da evidência cartesiana do ‘*cogito*’. A evidência do *cogito* está aí, mas ela deve ser fundamentada na faticidade, pois cada ciência pende definitivamente na existência fática²⁹⁶.

²⁸⁹ Cf. AN, p. 237.

²⁹⁰ Cf. AN, p. 232s.

²⁹¹ “*Et a veritati tua gaudium nostrum deponamus, atque in hominum fallacia ponamus*”; CONF, X, 36, 59 apud AN, p. 233.

²⁹² “*ille qui laudavit, quam iste qui laudatus est*”; CONF, X, 36, 59 apud AN, p. 234.

²⁹³ “*placuit in homine donum Dei*”; CONF, X, 36, 59 apud AN, p. 234.

²⁹⁴ “*necit se homo nisi in tentatione discat se*”; Agostinho. *Sermones* II, 3, 3 apud AN, p. 242.

²⁹⁵ Cf. AN, p. 242-3.

²⁹⁶ Cf. AN, p. 298.

Agostinho considera os homens seguindo o dogma da trindade. As determinações do ser autêntico do si próprio é uma imagem da máxima trindade – somos (*esse*), sabemos sobre nós como tais (*nosse*), e amamos o saber sobre nosso próprio ser (*amare*). Ainda que temos a autocerteza de nosso ser, não obstante estamos incertos de quanto ainda seremos (*quamdiu futurum sit*), ou mesmo se o ser será abatido. Neste sentido, a autocerteza, interpretada a partir do ser fático, somente é possível a partir da fé²⁹⁷.

Já a autopossessão fundamenta o ‘como’ do ser plenamente próprio, a vida fática, e é efetivada apenas e totalmente consumativamente em sua faticidade histórica [*historischen*]. Nesta faticidade da vida questiono o que e como de fato sou. A “vida” é um como do ser, e de fato um experimentar das *tentationes*. Nela constrói-se a possibilidade de perder-se e ganhar-se, nada é explicitamente diferenciado e demarcado. Na consumação experiencial concreta e genuína, a *molestia* dá a possibilidade de queda, mas na sua autopreocupação mais radical, também dá a “oportunidade” total, concreta e fática de se chegar ao autêntico ser de sua vida²⁹⁸. *Molestia* não é algo objetivo, mas designa um como do experimentar, e precisamente, enquanto tal, como caracteriza o como do experimentar fático, à medida que já a consideramos em alinhamento com nossa tarefa especial, ao menos de perspectivas diversas, que é do pleno sentido da faticidade²⁹⁹.

Vendo-me agora, enquanto uma coisa fixada, me capto apenas superficialmente. Estou oculto a mim mesmo. O contexto de experiência, que é, a experiência histórica [*historische*] em sua “expansão” não expõe minha vida, por isso nunca posso invocar um momento como se paralisado, em que eu supostamente penetrei, já que o instante seguinte já pode me fazer cair, e me expor a algo totalmente outro. À medida que o ter a mim próprio pode ser consumado plenamente, isto é, sempre, e somente a partir de e na direção da vida, um para frente e para trás, o ‘ter-se tornado possível’ [*fieri potuit*] – o passado –, e o que sou neste ter-se tornado [*Gewordensein*], é um ‘tornar-se’ [*fiat*], que ainda pode chegar a ser. Enquanto está aí, a vida deve ser experienciada – nela o si próprio apreende-se na total faticidade da experiência³⁰⁰.

Observamos nesta preleção sobre Agostinho novos elementos fundamentais – como colocar-se em questão, a dispersão, a *cura* e a angústia da vida autêntica – que complementam nossa pesquisa sobre a questão temporal, apesar desta não ser explicitamente nem

²⁹⁷ Cf. AN, p. 298s.

²⁹⁸ Cf. AN, p. 243s.

²⁹⁹ Cf. AN, p. 231.

³⁰⁰ Cf. AN, p. 217.

extensamente tratada. Tais elementos, juntamente com os da primeira preleção tratada, são retomados oportunamente, em nosso próximo capítulo, sobre a análise temporal em *Sein und Zeit*.

CAPÍTULO 3: TEMPO FATAL

3.1 Horizonte do tempo

Os cursos do início da década de 1920, estudados até aqui, apresentam as vias percorridas por Heidegger em *Sein und Zeit* (SZ)³⁰¹, cuja tarefa será de elaborar uma ontologia fundamental com a consequente “destruição” da ontologia tradicional para o questionamento do sentido do ser em sua dinamicidade e a busca do horizonte no qual este pode ser questionado, a temporalidade. Seu caminho para o amadurecimento das ideias de SZ foi trilhado por um esforço contínuo de que a filosofia permanecesse ao alcance da concretude plena da vida³⁰². Como sua ontologia partirá a análise de um ente finito, não será mais o protocristianismo que guiará a experiência fática da vida³⁰³. No entanto, observamos sua interpretação do protocristianismo na compreensão da temporalidade em SZ. Esta se opõe plenamente à tradição grega, dominante até a modernidade, que considera o tempo como um ente entre outros e esquece o ser, considerando-o apenas como uma presença constante³⁰⁴.

Sem negar-se herdeiro da tradição teórico-objetivante, onde também inclui o pensamento de seu importante mestre Husserl, Heidegger propõe o movimento de “destruição”, rompendo com seus mentores em busca de seu próprio método hermenêutico. Por esta via, Heidegger vislumbra em seus estudos sobre o protocristianismo e os gregos pré-socráticos, um vivo, mas não tematizado nível de experiência, em que estaria situado a vida em sua faticidade no aqui e agora, a experiência vivida de fato, delineando desta forma o ente que mais tarde será nomeado como *Dasein*, que se distingue dos outros entes por ter uma relação com seu próprio ser e, por isso mesmo, lhe pertencendo a compreensão do ser³⁰⁵.

³⁰¹ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA, 2). Também foi consultada a tradução brasileira HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. [trad. rev. Sá Cavalcante Schuback, M.], Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. A paginação usada aqui se refere à edição alemã original de SZ.

³⁰² Cf. KISIEL, T. Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask?, p. 110.

³⁰³ Cf. BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século*, p. 107.

³⁰⁴ Cf. MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, 161-4; e cf. SHEEHAN, T. Heidegger e il suo corso sulla fenomenologia della religione (1920-1921), p. 444.

³⁰⁵ Cf. SZ, p. 12.

A novidade de Heidegger foi trabalhar uma nova direção para o método fenomenológico. De acordo com o pensador, o homem, em geral, compreendeu sua própria vida como um conteúdo sempre a partir do que se dá em sua experiência, mas a vida não pode ser determinada por um ‘que’, ou seja, por uma perspectiva teórica-objetivante, mas deve ser compreendida a partir do ‘como’ de sua realização, no movimento no e pelo qual ela vem a si mesma. Fenômeno, portanto, não irá referir apenas o que é experienciado, mas também o modo de experienciar o que é experienciado, o como, estritamente entendido como o método no sentido aristotélico de caminho. Essa compreensão do método é, para Heidegger, nada menos do que temporalidade. Com isso, a própria concepção do tempo, que em geral acreditamos possuir e controlar através de estudos altamente objetivos, será remetida à existência humana.

A tese de que o *Dasein* é tempo, desenvolvida em SZ, em 1927, já é antecipada na conferência proferida em julho de 1924, *Der Begriff der Zeit* (BZ)³⁰⁶, perante a sociedade de teologia protestante de Marbug. Nela, Heidegger traz à discussão o problema do tempo a partir do tempo, questionando o estatuto da filosofia e teologia em relação a este tema. Sua argumentação parte que se é na eternidade que o tempo encontra seu sentido, este deveria ser compreendido a partir dela. No entanto, sendo a eternidade Deus, e o acesso a Deus a fé, então a filosofia nunca poderia apreender a eternidade e não seria possível compreender metodicamente o tempo a partir do tempo³⁰⁷.

É precisamente a aparente oposição incontornável entre tempo e eternidade que nesse momento Heidegger começa por recusar. De fato, observa que não é a partir da eternidade que conseguimos pensar o tempo, pelo contrário, é a própria eternidade que só pode ser compreendida a partir do tempo³⁰⁸, que desde Aristóteles até a física moderna foi apreendido tendo o caráter de medição³⁰⁹. Só a partir de nossa experiência cotidiana da temporalidade, o tempo homogêneo e mensurável dos relógios, é possível pensar a eternidade, que nada mais é que o conceito vazio de um ser permanente que, em vez de ser a origem do tempo, é, de fato, derivado desta idéia.

Perguntando pelo agora, a questão do tempo será remetida à própria existência humana: “Disponho do ser do tempo e também refiro a mim mesmo no agora?”³¹⁰. A pergunta pelo que é o tempo se refere à existência, se por existência se entende aquele ente na

³⁰⁶ HEIDEGGER, M. *O Conceito de Tempo*, 2003.

³⁰⁷ Cf. BZ, p. 19s.

³⁰⁸ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 28.

³⁰⁹ Cf. BZ, p. 27s.

³¹⁰ BZ, p. 31.

eventualidade de seu ser, o *Dasein*. Assim, para o filósofo não caberia mais opor o temporal ao intemporal ou ao eterno, pois a própria idéia de ser passa a ser pensada no horizonte do tempo³¹¹. A origem do tempo é procurada em nós mesmo, na temporalidade que somos, e é por isso que Heidegger não define o tempo, mas transforma a questão “o que é tempo?” em “quem é o tempo?”, isto é, pergunta se somos nós mesmos o tempo.

Como fundamento da possibilidade da compreensão do ser, o tempo é o que torna possível o que é questionado, o ser, e quem questiona, o homem. O problema da interpretação do ser do ente já não se levanta, com efeito, a partir de uma orientação unilateral para o ente à mão, mas passa a incluir uma investigação sobre o acontecimento do próprio dar-se do ser, que não advém senão com a abertura da existência humana³¹². A interpretação do ser implica, assim, necessariamente a analítica do *Dasein*³¹³.

Se o *Dasein* é no tempo em um sentido especial, de modo que nele possa se ler o que é o tempo, então este deve ser caracterizado nas determinações fundamentais de seu ser. Assim, deveria ocorrer que o ser temporal fosse o enunciado fundamental do *Dasein* no que respeita a seu ser³¹⁴. Heidegger observa que já Aristóteles, e depois dele, Agostinho perceberam que a medição do tempo só seria possível por intermédio da alma ou espírito. Entretanto, também é preciso reconhecer, para além disso, que o ser humano tem uma relação particular com o tempo, pois é a partir dele que pode ser decifrado o que é o tempo. Ele não existe então *no* tempo, tal como acontece com as coisas da natureza, ele é no fundo temporal, ele é tempo³¹⁵.

Em 1927, *Sein und Zeit* é publicado com a meta, diz o prefácio, “[d]a elaboração concreta da questão sobre o sentido do *ser*”³¹⁶. Seu objetivo primário era a interpretação do tempo como horizonte possível de toda a compreensão do ser em geral, por meio de “uma repetição da questão do *ser*”³¹⁷, ou seja, levantar de maneira mais radical a mesma questão. A análise existencial de Heidegger permanece seguindo suas trilhas anteriores, caracterizadas pela contínua “violência”³¹⁸ à interpretação tradicional e cotidiana.

Na primeira parte de SZ, Heidegger encontra na “analítica preparatória” do sentido do ser, a revelação da cura como constituição fundamental do *Dasein*, o ser no mundo, cujas

³¹¹ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 9s.

³¹² Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 53.

³¹³ Cf. BZ, p.31

³¹⁴ Cf. BZ, p. 35.

³¹⁵ Cf. BZ, 31ss.

³¹⁶ SZ, [tradução nossa], p. 1.

³¹⁷ SZ, [tradução nossa], p. 2.

³¹⁸ Cf. SZ, p. 311.

estruturas essenciais estão centradas na abertura³¹⁹. Na segunda parte, onde focaremos o presente capítulo, Heidegger trabalha a ontologia fundamental, ou seja, a questão da unidade originária desse todo estrutural, no horizonte do tempo³²⁰. A questão do ser e a questão do tempo não constituem dois temas separados do pensamento de Heidegger: SZ faz destes dois problemas uma única questão – a da temporalidade do ser.

“A pergunta mais precisa para o acesso e trato com o tempo, enquanto sendo em cada caso meu, seria: *eu sou meu tempo?*”³²¹. Heidegger ao analisar tal questão, como na conferência de 1924, depara-se com o problema de que o *Dasein* nunca pode ser captado em seu ser pleno³²². Enquanto existe, esse sempre pode ser qualquer coisa que ainda não é e quando não pode mais ser, já chegou a seu fim³²³. A existência então é definida como a abertura que transforma o ser em possibilidade, em poder ser. A dificuldade de compreensão do *Dasein*, portanto, “não é fundada na limitação da faculdade de conhecer, mas no próprio ente que deve ser conhecido, ou seja, é fundada em uma possibilidade fundamental de seu ser”³²⁴.

Para tratar de maneira fenomenalmente adequada o ser para o fim do *Dasein*, Heidegger busca um conceito de morte existencial, e portanto, ontologicamente suficiente. Considera, então, a morte como o “fim” do ser no mundo, mas um fim que pertence ao poder ser, isto é, à existência, pois delimita e determina a cada instante a plenitude possível do *Dasein*³²⁵. Não é preciso, portanto, que a existência atinja seu fim para revelar seu sentido³²⁶. Este poder ser a cada instante define a cura, em que está “incluído o ser do *Dasein*”³²⁷. Mas esta só se torna existencialmente compreensível porque o fundamento ontológico último da existência é a temporalidade. “Se é a temporalidade que constitui o sentido originário do *Dasein* e, por outro lado, para este ente do qual em seu ser ocupa-se de seu próprio ser, então é preciso que a cura requeira tempo e assim conte com ‘o tempo’”³²⁸.

Partindo do esclarecimento da origem do ‘tempo’, no qual entes intramundanos encontram-se enquanto intratemporalidade, Heidegger procura caminhar para uma

³¹⁹ Cf. SZ, p. 231.

³²⁰ Cf. SZ, p. 232.

³²¹ BZ, p. 71; DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 41.

³²² BZ, p. 45.

³²³ Cf. SZ, p. 234.

³²⁴ BZ, p. 43.

³²⁵ Cf. SZ, p. 234.

³²⁶ HOFFMAN, P. A morte, o tempo e a história: II parte de Ser e Tempo. In: HOY, D. C. (org). *Poliedro Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 215.

³²⁷ Cf. SZ, p. 234.

³²⁸ SZ, [tradução nossa], p. 234.

compreensão de temporalização ainda mais originária da temporalidade, que fundaria a compreensão de ser constitutiva do ser do *Dasein*. Desta maneira, seu projeto de um sentido do ser em geral só poderia consumir-se no horizonte do tempo³²⁹.

3.2 Antecipação da possibilidade irremissível

Para uma ontologia fundamental seria preciso que o ser do *Dasein* fosse dado em sua plenitude, o que não é possível devido ao próprio ser do *Dasein*, a cura, que é constante inacabamento. Enquanto existe, o *Dasein* não constitui um ser pleno: há sempre algo a exceder. Quando não houver mais excedente ele não mais será tornado realidade. Ou seja, se o *Dasein* “existe” de tal forma que já não mais excede, então já se tornou um não mais *ser aí* [*Da-sein*]³³⁰. Totalidade, desta forma, nada é. Configura-se assim uma das principais críticas de Heidegger à tradição filosófica do absoluto. A impossibilidade fundamental de experienciar onticamente o *Dasein* como um todo, não tem a ver com uma deficiência do poder de conhecer, mas situa-se no *ser* deste ente que morre.

O *Dasein* está sempre em caminho, e justamente quando chega ao seu fim, ou seja, à morte, deixa de ser no mundo. No entanto, até este final, ele jamais será propriamente o que pode ser. A princípio, mesmo não sendo possível apreender a própria morte, observa-se que “o *Dasein* de outrem, quando morre, não é mais um *ser aí*, mas um absoluto ente à mão”³³¹. Entretanto, morte não se reduz a isso. Em relação àquele que perdeu a vida, estão aqueles que ficaram para trás, revelando ser a morte, a perda pelos que ficaram. A única maneira de permanecer junto ao finado é estar com o mundo que este deixou³³². Assim, não é possível determinar o sentido ontológico do morrer de outros. “O *Dasein* de outrem nunca o terei de modo originário, que é a única maneira adequada de ter o *Dasein*: o outro é o que eu nunca sou”³³³. No entanto, podemos ver um fenômeno existencial na morte, uma vez que o “findar” do *Dasein* constitui todo o seu ser³³⁴.

Enquanto Epicuro nega a morte sob o pretexto de não poder falar dela – quando ela é, dizia, eu não sou e enquanto eu sou ela não é –, Heidegger considera a morte, em sentido

³²⁹ Cf. SZ, p. 235.

³³⁰ Cf. SZ, p. 236.

³³¹ SZ, [tradução nossa], p. 238.

³³² Cf. SZ, p. 238.

³³³ BZ, p. 45.

³³⁴ Cf. SZ, p. 240.

lato, um fenômeno da vida³³⁵. O *Dasein* é um ser a “findar”, sempre em direção à morte³³⁶. A morte não está no fim do percurso, ela não é o fim da vida. A morte faz parte do *Dasein*, por isso este não pode ser considerado como um ente qualquer. Ele não se constitui, portanto, como completo, mas realiza-se como tal a caminho. Não é definido, portanto, como um “ser no fim”, mas um “ser para o fim”³³⁷.

Heidegger quer marcar bem que o *Dasein* não deixa simplesmente de viver tal como uma planta ou um animal. A morte faz parte do seu ser de uma forma essencial, não acidental³³⁸, ou seja, a morte do ente humano não é um fenômeno puramente biológico, mas ontológico-existencial³³⁹. O ser do *Dasein* está em devir, em perpétua incompletude, enquanto que os outros entes apenas “subsistem”³⁴⁰. Desta maneira, “a interpretação existencial da morte precede toda biologia”³⁴¹.

Conclui-se que não se pode falar de um *Dasein* morto, mas moribundo, porque é sempre ser para a morte. “Lançado”, e não criado, o ser do *Dasein* não é a conclusão de um ato criador que o destina à imortalidade pessoal, mas o início de uma destruição. Também nada pode se dizer a respeito de “além da morte”. Mesmo a antropologia elaborada na teologia cristã, de Paulo a Calvino, sempre viu a morte no seio da interpretação da “vida”, observa Heidegger³⁴².

Em EPR já encontramos uma crítica ao idealismo em uma fórmula adequada ao *Dasein* enquanto ser para morte. Heidegger não admite a simetria entre ipseidade [*Ichlichen*] e não-ipseidade, pois apesar da negação ser constitutiva à ipseidade, a não-ipseidade apenas é dada³⁴³.

Com isso, o fenômeno da morte é interpretado a partir da constituição fundamental do *Dasein*, isto é, a partir da cura como “ser rumo ao fim”³⁴⁴. Esse fim é urgente ao *Dasein*, pois é sua possibilidade mais íntima, a de não mais poder ser aí. “A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do *Dasein*”³⁴⁵.

³³⁵ Cf. PASQUA, H. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 120.

³³⁶ Cf. SZ, p. 242.

³³⁷ Cf. SZ, p. 245s.

³³⁸ Cf. SZ, p. 247.

³³⁹ Cf. SZ, p. 237.

³⁴⁰ Cf. SZ, p. 242.

³⁴¹ SZ, [tradução nossa], p. 247.

³⁴² Cf. SZ, p. 249.

³⁴³ “A ipseidade [*Ichlichen*] forma parte de uma situação, mas só se pode indicar que a ipseidade é e tem a não-ipseidade, a não-ipseidade é meramente e não tem”; EPR, [tradução nossa], p. 91.

³⁴⁴ Cf. SZ, p. 249.

³⁴⁵ SZ, [tradução nossa], p. 250.

A morte distingue-se radicalmente de todas as outras possibilidades pelas quais o *Dasein* se compreende na cotidianidade pela razão dela não propor nada que possa ser realizado por ele. É na antecipação da morte, em que o *Dasein* se projeta antecipadamente na possibilidade que ela é e a desvenda assim como possibilidade do fechamento ao ser, que é possível ao *Dasein* seu poder ser mais autêntico. A morte é possibilidade mais extrema de si mesmo, tem o caráter do que se aproxima com certeza, entretanto, esta certeza iminente é completamente indeterminada. Citando Heidegger: “A morte enquanto fim do *Dasein* é a possibilidade mais autêntica, irremissível, certa e como tal indeterminada e insuperável do *Dasein*. Ela está, enquanto fim do *Dasein*, no ser deste ente para seu fim”³⁴⁶.

O *Dasein* está entregue à morte, porque é projetado, ou seja, lançado adiante para esta possibilidade fora de si, em direção ao mundo. O lançamento à morte se revela mais originariamente e insistentemente na disposição da angústia. Diante da angústia está o próprio ser no mundo, que “não é um arbitrário e casual humor ‘débil’, mas, enquanto disposição fundamental do *Dasein*, é a abertura pela qual o *Dasein* existe enquanto ser lançado para seu fim”³⁴⁷.

Perante a morte, a saída fatal, o reflexo do *Dasein* é fugir, não enfrentar a si próprio, para evitar ver-se tal como é em sua ipseidade. Dessa forma, refugia-se na impessoalidade, constituída na interpretação pública expressa no falatório, em que se dispersa. O “morre-se” dissimula a morte ao *Dasein* por trás da realidade inautêntica da vida cotidiana. Quando “morre-se”, “eu” não morro, porque ninguém morre. Nesta ótica impessoal, a morte surge como um acontecimento, que não me atinge. A morte, apesar de encarada como uma “realidade”, nunca é uma “possibilidade” inscrita no seio de meu ser. Tal dissimulação visa tranquilizar-nos a respeito da morte, pois “não é permitido enfrentar a coragem da angústia perante tal”³⁴⁸. Esta fuga, portanto, transcreve a vida cotidiana, a decadência do ser autêntico do *Dasein* que deixa de lhe ser “próprio”, indiferente frente à possibilidade mais extrema de sua existência³⁴⁹.

Uma analogia da angústia perante a morte pode ser feita em relação à análise da espera ativa da *παρούσια* dos protocristãos, nas preleções EPR e da *cura* em busca da *vita beata* em AN. Na primeira, os que se ocupam com a questão se o Senhor virá imediatamente, em todo um alvoroço de falatórios e ociosidades, caem na perdição, mas os cristãos que

³⁴⁶ SZ, [tradução nossa], p. 258s.

³⁴⁷ SZ, [tradução nossa], p. 251.

³⁴⁸ Cf. SZ, p.253s.

³⁴⁹ Cf. SZ, p. 255.

entendem a proclamação de Paulo também não estão salvos. Uma vez que podem ser iludidos em sua vida mundana, eles permanecem continuamente em tribulações [θλίπις]. Em AN também encontramos a idéia de que nas preocupações mundanas (ou seja, na ocupação), denominada nesta preleção também como “zelo”, os homens em busca da *vita beata* são dissolvidos na multidão e absorvidos na dispersão, onde se dão e criam para si uma situação que é, em determinado sentido, fechada. Assim autenticamente considerada, a vida não é nada além de uma angustiante tentação ininterrupta, em que “sou um peso para mim mesmo”³⁵⁰. O esforço genuíno pela *continentia* é vivido continuamente, pois a tentação não chega a um fim.

Embora o “morre-se” dissimula a morte ao *Dasein* que é sua “possibilidade” mais própria, autêntica e possível a cada instante, por trás da realidade inautêntica da vida cotidiana, esta fala não consegue esconder ao *Dasein* a certeza do morrer. Esta indicação funda-se na revelação do ente, enquanto verdade. “Toda revelação funda-se, ontologicamente, na verdade mais originária, a abertura do *Dasein*”³⁵¹. O fenômeno original da verdade, portanto, não configura um juízo, de acordo com a lógica tradicional, mas situa-se no plano pré-teórico da simples compreensão, aquém de uma oposição entre sujeito e objeto³⁵². A “certeza da morte”, tal como a certeza da *παρούσια* nos protocristãos e a certeza de chegar à *beata vita* em Agostinho, reveste-se deste caráter ontológico e não somente de um caráter empírico.

Determinar não significa calcular quando se deixará de viver³⁵³. As preleções anteriores também se guiaram nesta direção da temporalidade. Em Paulo e sua comunidade, a esperança pela “conclusão do início” não se refere a uma “condição” de fé que espera a glória final, mas, exatamente, a relação consumativa da entrada preocupante em um futuro certo, mas indeterminado³⁵⁴. Em SZ, a existência autêntica consiste em fazer face à morte, que não é uma possibilidade como as outras. Enquanto toda possibilidade da vida está em função de sua própria realização, destruindo-se ao serviço do *Dasein*, a morte é a possibilidade cuja característica é a certa anulação de todas outras e do próprio *Dasein*.

A espera da morte é ativa. ‘Espera’ mantém o mesmo sentido considerado na preleção EPR. É um andar para frente, uma antecipação, em que toda a ação se esclarece à luz desta possibilidade que cresce incessantemente. “Enquanto antecipação da possibilidade, o ser

³⁵⁰ Cf. CONF, X, 28, 39.

³⁵¹ SZ, [tradução nossa], p. 256.

³⁵² MAC DOWELL, JA. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, p. 120.

³⁵³ Cf. SZ, p. 257.

³⁵⁴ Cf. EPR, p. 128.

para morte é que possibilita essa possibilidade e que a libera como tal”³⁵⁵. É o projetar-se para seu poder ser mais autêntico, que significa, contudo, poder compreender-se no ser de um ente assim revelado, ou seja, existir.

“O antecipar da possibilidade irremissível obriga o ente antecipador à possibilidade de assumir seu próprio ser por si mesmo a partir de si mesmo”³⁵⁶. Na angústia, o *Dasein* dispõe-se *diante* do nada da possível impossibilidade de sua existência. Tal como nas investigações sobre Agostinho e Paulo, a angústia e a tribulação, respectivamente, também são inerentes à vida autêntica, onde está continuamente presente, a possibilidade da queda.

3.3 Chamado silencioso

Desde sempre o *Dasein* é lançado no mundo em uma existência inautêntica. A princípio, ele já está perdido no impessoal, envolto em tarefas, regulamentos, normas e ocupações, onde apenas dá ouvidos ao falatório. Sua única possibilidade de ser autenticamente é escolhendo-se em oposição à impessoalidade, ou seja, dando ouvidos a si próprio³⁵⁷. Esta tirania do impessoal só é dilacerada pelo chamado silencioso da consciência [*Gewissen*] que reconduz o *Dasein* a si próprio. “O apelo da ‘consciência’, ou seja, de si próprio, tem sua possibilidade ontológica no fato que o *Dasein* é, fundamentalmente em seu ser, a cura”³⁵⁸. A consciência, entendida existencialmente, é o chamado da cura³⁵⁹. O chamado procura retirar o *Dasein* de sua dispersão no impessoal e reuni-lo em um ser pleno articulado. Ele nada diz, não oferece qualquer conhecimento sobre os acontecimentos, mas coloca o *Dasein* diante de seu poder ser enquanto apelo a partir da estranheza³⁶⁰.

Assim que a consciência, chamando, se abre a compreender, o *Dasein* se dá a ouvir. O chamado da consciência é um modo do discurso que tem o caráter do apelo do *Dasein* ao seu poder ser na forma de exortação de seu ser em débito autêntico³⁶¹. “A compreensão do

³⁵⁵ SZ, [tradução nossa], p. 262.

³⁵⁶ SZ, [tradução nossa], p. 263s.

³⁵⁷ Cf. SZ, p. 268, 271.

³⁵⁸ SZ, [tradução nossa], p. 277s.

³⁵⁹ Cf. SZ, p. 279.

³⁶⁰ Cf. SZ, p. 280.

³⁶¹ Cf. SZ, p. 269.

chamado da consciência revela a perdição no impessoal”³⁶², e por isso mesmo, o apelo pode ser dilacerante, já que arranca o *Dasein* da existência quotidiana para seu caos originário³⁶³.

Mas este apelo não leva o si próprio para um interior a fim de se trancar para o “mundo exterior”. Semelhantemente, o si próprio não pode se tornar “objeto” [*Gegenstand*] de julgamento, nem de análise curiosa e incansável de sua “vida interior”, nem de uma cupidez “analítica” dos estados da alma e suas profundezas³⁶⁴. Isso porque o chamado nada diz. “Nada” chama ao si próprio apelado, mas esse é *exortado* de si próprio ao seu poder ser autêntico³⁶⁵. O *Dasein* se desperta para a revelação de sua situação original que é a de estar projetado, lançado adiante de si mesmo em direção ao mundo e em direção à morte³⁶⁶. O apelador em *nada* é determinável em seu quem “mundano”, mas é o próprio *Dasein* em sua estranheza [*Unheimlichkeit*] e silêncio, angustiado em seu poder ser³⁶⁷.

O chamado acusa o *Dasein* enquanto ser em débito ou culpado [*Schuld*], o que não significa ter dívidas ou não satisfazer o direito de posse dos outros, ou mesmo ser o culpado por algo ou alguma ocasião, mas por ser o fundamento de nada³⁶⁸. “A cura, o ser do *Dasein*, enquanto projeto lançado, quer dizer o ser fundamento nulo de uma nulidade”³⁶⁹. A estranheza trás este ente diante de sua nulidade imutável, o qual pertence à possibilidade de seu poder ser autêntico³⁷⁰.

A estranheza revelada no compreender abre-se genuinamente através da disposição de sua angústia. O chamado pede-lhe, silenciosamente, que reconheça a sua condição e aceite-a lucidamente³⁷¹. A maneira como o *Dasein* responde a este chamado da consciência [*Gewissen*] é resumida pela resolução, o asseguramento silencioso e angustiante do ser em débito autêntico³⁷². O *Dasein* resoluto vê-se no horizonte da morte, ele submete todas as suas ações à aceitação do nada, desdobrando todas as suas possibilidades até reconhecer a possibilidade da sua impossibilidade.

Podemos observar um movimento semelhante ao chamado silencioso à autenticidade do ser no fenômeno da proclamação, analisada nas cartas paulinas no curso do semestre de

³⁶² SZ, p. [tradução nossa], 307.

³⁶³ Cf. SZ, p. 270.

³⁶⁴ Cf. SZ, p. 273.

³⁶⁵ Cf. SZ, p. 273s.

³⁶⁶ Cf. SZ, p. 274.

³⁶⁷ Cf. SZ, p. 276s.

³⁶⁸ Cf. SZ, p. 281ss.

³⁶⁹ SZ, [tradução nossa], p. 285.

³⁷⁰ Cf. SZ, p. 287.

³⁷¹ Cf. SZ, p. 296.

³⁷² Cf. SZ, p. 296s.

inverno de 1920/21. Partindo do sentido da vida religiosa mesma que é a temporalidade, deparamos-nos com uma total quebra de Paulo com o passado e toda visão de vida não cristã a partir de seu próprio relato de sua conversão à divina vocação [κλησις]. Devemos, no entanto, destacar as diferenças e aproximações entre o chamado da consciência ao *Dasein* e a proclamação de Paulo à sua comunidade. O primeiro, embora um modo do discurso, é silencioso, nada diz, mas é a única possibilidade de sair da perdição do impessoal. Por sua vez, a proclamação de Paulo está na linguagem, mas não como um problema literário ou pertencente a uma classificação esquemática. Nas epístolas, o estilo, a descrição, a situação de Paulo, e até mesmo a recepção da palavra pela comunidade em que está incluído, estão em jogo³⁷³.

A proclamação inicia a experiência autêntica da vida cristã no protocristianismo³⁷⁴. Nela os ensinamentos essenciais são encontrados entrelaçados com o como da vida, ou seja, com seu o sentido de consumação, e não com ensinamentos teóricos. A partir da proclamação, a significância da vida permanece, mas uma nova conduta surge no contexto no mundo circundante do cristão. A aceitação [δέχεσθαι] desta é em si uma transformação diante de Deus, que, em seu como, caracteriza-se pela aflição [ἐν θλίψει]³⁷⁵, noções correspondentes à resolução e à angústia de SZ enquanto fenômenos originários e sem caráter psicológico. A aflição, este “espinho na carne” [σκόλοψ τῆ σαρκί], é uma disposição fundamental da autenticidade cristã, a absoluta aflição na espera pela παρουσία, “o dia que o Senhor virá como um ladrão à noite” (I Ts 5, 2; 5, 4), que não pode ter seu quando calculado. Tal como a não resolução do *Dasein* perdido na impessoalidade, a não aceitação [οὐκ δέχεσθαι] da proclamação também tem um significado positivo. “Aqueles que perecem” acreditam na mentira, eles não são indiferentes. Eles estão altamente ativos, mas iludidos, caem no Anticristo³⁷⁶.

Apesar de semelhanças, esta posição de Heidegger também indica uma obscura oscilação do estatuto do fenômeno da linguagem frente à autenticidade. Na preleção de 1920/21 a proclamação, mesmo que motivada pela vocação divina, ou justamente por isto, é o único ponto de partida para a autêntica vida cristã³⁷⁷. Mas tudo o que é dito sobre a linguagem

³⁷³ Grollo chama atenção para a questão da alteridade presente em EPR, pois os cristãos aguardam a parousia em comunidade, a alteridade só será retomada por Heidegger depois de SZ, cf. GROLLO, S. G. *Temporalità e fatticità: Heidegger e l'esperienza protocristiana*, p. 82.

³⁷⁴ Cf. EPR, p. 116.

³⁷⁵ Cf. EPR, p. 95.

³⁷⁶ Cf. EPR, p. 114.

³⁷⁷ Hebeche, no entanto, atribui uma problemática entre a linguagem e os fenômenos originais na análise das cartas paulinas, cf. HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo*. Injuí, RS: Unijuí, 2005, p. 311.

em SZ é que esta é um modo mundano do discurso. Este tratamento secundário da linguagem é um dos principais pontos fracos da obra SZ que mais tarde o próprio filósofo irá assumir³⁷⁸. Quanto ao fenômeno do discurso, a mesma posição que aparece em SZ, já aparece na preleção AN em relação ao papel deste na tentação da ambição, sempre relacionado à queda e decadência. Nesta, a “linguagem humana” – “nossa fornalha cotidiana”³⁷⁹ – refere-se ao contexto do mundo compartilhado da experiência juntamente à vontade de ser temido ou amado como um meio em que o homem é capaz de corromper-se com mentiras, fingimentos, etc³⁸⁰. Nesta mesma preleção sobre Agostinho, no entanto, Heidegger encontra a confissão diante de Deus e dos homens, portanto uma forma de linguagem, motivada pela busca da *vera vita beata*, que é também a busca por Deus. Este seria o acesso à felicidade autêntica, a princípio possuída pelo homem, pois possibilitaria este se tornar familiar a si mesmo a partir da saída de suas preocupações mundanas que o dissolve em meio à multidão, colocando-se a si mesmo em questão³⁸¹. Esta capacidade de questionar a si seria o fator que diferencia a vida humana de outros entes. Algo semelhante ocorre em SZ.

Só é possível a um ser humano se conhecer plenamente, ou seja, saber o que pode ou não resistir³⁸², quando este está em *tentatio*³⁸³, que longe de ser um evento, caracteriza um sentido de consumação existencial, que é viver autenticamente enquanto ser seu próprio fardo, isto é, um permanecer em angústia, onde é sempre atual a possibilidade de queda³⁸⁴. Autenticamente, a vida não é nada além de uma ‘tentação ininterrupta’³⁸⁵ em que “sou um peso para mim mesmo”³⁸⁶. Quanto mais a vida vive, ou seja, quanto mais totalmente são consumadas as direções experienciais da faticidade, mais a vida chega a si mesmo³⁸⁷. A “vida” é um como do ser, e de fato um experimentar das *tentationes*. Nela constrói-se a possibilidade de perder-se e ganhar-se, nada é explicitamente diferenciado e demarcado³⁸⁸.

Heidegger ainda acrescenta que ainda que temos a certeza de nosso ser, não obstante estamos incertos de quanto ainda seremos (*quamdiu futurum sit*), ou mesmo, se o ser será

³⁷⁸ DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 143.

³⁷⁹ “*quotidiana fornax nostra*” (*horum tentationum*); CONF, X, 37, 60 apud AN, p. 228; cf. também Pr 27, 21: “*Há fornalha para a prata e forno para ouro, e o homem vale o que vale a sua fama*”.

³⁸⁰ Cf. AN, p. 228s.

³⁸¹ “*Quaesto mihi factus sum*”; AN, [tradução nossa], p. 178, 247.

³⁸² “*Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resistere valem, quibusve von valeam*”; CONF, X, 5, 7 apud AN, p. 178; cf. também I Cor 2, 11.

³⁸³ “*necit se homo nisi in tentatione discat se*”; Agostinho. *Sermones* II, 3, 3 apud AN, p. 242.

³⁸⁴ Cf. AN, p. 251.

³⁸⁵ “*Quem poderá negar que a vida humana sobre a terra seja uma tentação sem interrupção?*”, [*Num quid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*]; CONF, X, 28, 39.

³⁸⁶ “*oneri mihi sum*”; CONF, [tradução nossa], X, 28, 39 apud AN, p. 205.

³⁸⁷ Cf. AN, p. 242.

³⁸⁸ Cf. AN, p. 244.

abatido. Nesse sentido, a certeza, interpretada a partir do ser fático, somente é possível pela fé³⁸⁹. Vemos com isso que, embora um novo sentido de temporalidade em AN é predelineado, um fator decisivo para SZ, a morte, mesmo que apontada, não está ainda no plano principal das considerações de Heidegger e esta não se caracteriza como fenômeno existencial fundamental, que no caso, é a busca pela felicidade de Agostinho. Esta concepção aparece apenas em 1924, na conferência BZ.

3.4 A primazia do futuro

“O ente que nos mesmos somos é ontologicamente o mais distante”, isso porque a cura, ou seja, o ser do *Dasein*, está diante de si mesmo se afastando permanentemente e escapando de si mesmo para apenas se alcançar na morte onde se anula³⁹⁰. O ser do *Dasein* existe, ou seja, desdobra-se em direção à morte que se antecipa nele arrastando-o para fora de si. Seu ser é poder ser, uma constância, ou seja, a cura constante por si mesmo. A temporalidade, experienciada de modo originário no ser pleno autêntico do *Dasein*, surge então como a origem última da cura. Esta pode “temporalizar-se” em diferentes possibilidades e em diversos modos, e é justamente isso que funda a possibilidade da existência autêntica ou não³⁹¹.

Para Heidegger, a ontologia clássica chegou a compreender o ser a partir do tempo, mesmo quando opôs o ser ao devir, mas ela não teve um saber expresso dessa função ontológica fundamental do tempo, considerando-o apenas como um ente a par de outros³⁹². A temporalidade, no entanto, não corresponde ao que é acessível à compreensão vulgar de “tempo”. O conceito de tempo da experiência vulgar, bem como a problemática daí decorrente, não pode ser trabalhado como critério de adequação para uma interpretação do tempo. Desta forma, Heidegger busca familiarizar-se, preliminarmente, com o fenômeno originário da temporalidade para a partir dele esclarecer a necessidade e o tipo de origem da compreensão vulgar do tempo e também o fundamento de seu predomínio³⁹³.

A partir da descoberta da temporalidade, cabe a analítica existencial a tarefa de

³⁸⁹ Cf. AN, p. 298s.

³⁹⁰ Cf. SZ, p. 311.

³⁹¹ Cf. SZ, p. 304.

³⁹² Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 45s.

³⁹³ Cf. SZ, p. 304.

retomar a análise consumada do *Dasein*, no sentido de uma interpretação das estruturas essenciais em sua temporalidade. As direções fundamentais das análises, com isto exigidas, prenunciam a temporalidade autêntica³⁹⁴.

Em EPR, Heidegger busca abordar o problema escatológico, central ao cristianismo desde seu primeiro século, sobre ‘como’ o apóstolo Paulo responde, e portanto, entende a questão do ‘quando’ da *παρουσία*, mantendo a compreensão paulina de temporalidade totalmente a parte de um tratamento gnosiológico. Paulo não diz “quando”, porque esta expressão é inadequada e insuficiente para o que é para ser expresso. Também não se considera o tempo da vida fática no sentido não-cristão em sua decadência³⁹⁵. O instante da decisão (*καρπὸς*) refere-se à oportunidade e decisão, é um movimento reflexivo, permanentemente ativo e passivo, nele o cristão vive a temporalidade em um permanente somente-ainda, onde não há tempo para protelar³⁹⁶. Este é um tempo urgente sem ordem própria ou demarcações fixas.

Retomando a questão da resolução, caracterizada como o projetar-se silencioso e angustiante do ser em débito autêntico para seu fim, vemos sua ligação com a antecipação no sentido em que se abre à possibilidade da impossibilidade da existência. Esta impossibilidade de ser que impele o *Dasein* para fora de si, torna manifesto que a existência está em débito³⁹⁷.

O “débito” inerente ao ser do *Dasein* não admite aumento e nem diminuição. Este se acha *antes* de qualquer quantificação, caso esta possua sobre tudo algum sentido. O assumir existenciário deste “débito” na resolução só se consoma autenticamente quando a resolução se torna, em sua abertura do *Dasein*, tão transparente que compreenda o ser em débito como constante. Este compreender, porém, só é possível porque o *Dasein* abre para si o poder ser “até o fim”. “A resolução se torna autenticamente aquilo que ele pode se compreender como ser para o fim, isto é, como antecipação da morte. Ela abriga em si o ser para a morte autêntico enquanto modalidade existencialmente possível de sua autêntica autenticidade”³⁹⁸.

O ser em débito não é apenas uma particularidade permanente e um ente à mão contínuo, mas a possibilidade existenciária de ser em débito autenticamente ou inautenticamente. O “débito” só é num poder ser respectivamente fático³⁹⁹. Este débito originário não é passível de redenção. De acordo com Pasqua, a noção de ser em débito para

³⁹⁴ SZ, [tradução nossa], p. 304.

³⁹⁵ Cf. EPR, p. 102.

³⁹⁶ Cf. EPR, p. 100.

³⁹⁷ Cf. SZ, p. 305.

³⁹⁸ SZ, [tradução nossa], p. 305.

³⁹⁹ Cf. SZ, p. 306.

Heidegger seria uma laicização da idéia de Lutero, em que a restituição da inocência ao homem seria pela destruição de sua natureza, e não por sua restauração⁴⁰⁰.

A resolução antecipadora, enquanto compreensão que se segue ao chamado da consciência, liberta a possibilidade da morte apoderar-se da existência do *Dasein* e de dispersar cada encobrimento fugaz de si⁴⁰¹. O fenômeno da resolução indica originariamente a verdade da existência, que na maioria das vezes está encoberta pela concepção predominante do ser enquanto ente à mão. O *Dasein* resoluto revela a si mesmo em seu poder ser a cada vez fático, de maneira a ser este revelar e ser revelado⁴⁰². O *Dasein*, no entanto, é igualmente originário na inverdade, pois a resolução antecipadora dá-lhe, ao mesmo tempo, a ciência originária de seu fechamento.

A verdade mais originária, existencial e fundamental para a qual se encaminha a problemática ontológica fundamental – objetivo de Heidegger em busca da questão do ser em geral – é a abertura do sentido do ser da cura. Assim, para a libertação deste sentido, é preciso a disponibilidade integral da constância estrutural plena da cura⁴⁰³.

Em AN, Heidegger também discute a noção de verdade, relacionada em SZ com o fenômeno da resolução. Nesta preleção, o homem, inicialmente, também é encontrado situado na impessoalidade, onde se perde em ocupações. Este deseja que sua “verdade” se manifeste, que nada se oculte dele, mas ele mesmo abdica disso através da tradição, da moda, da comodidade, do medo de inquietude e de estar no vazio precisamente neste tornar a “verdade” mesma. Dentro e com tal decadência consumativa, os homens “não querem ser por ela revelados”⁴⁰⁴. O homem permanece preferindo a verdade, mas ao prender-se apenas àquilo que lhe “convém”, esta permanece oculta a ele, e não é capaz de transformar o que ouve naquilo que precisamente deveria preocupá-lo, o que talvez “não convêm”⁴⁰⁵.

O *Dasein* é “a cada instante si mesmo e as suas possibilidades”. Mas a natureza de sua ipseidade é ser no mundo, e não uma substância, uma coisa entre outras, apesar de sua fuga de si a procura de refúgio no impessoal⁴⁰⁶. A conferência BZ já torna manifesta a relação original ao tempo não como medida, uma vez que a antecipação da morte não procura responde à pergunta sobre quanto tempo nos separamos ainda dela, mas trata de sua possibilidade de cada instante. O *Dasein* é histórico em si mesmo na medida em que é sua

⁴⁰⁰ Cf. PASQUA, H. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*, p. 140.

⁴⁰¹ Cf. SZ, p. 310.

⁴⁰² Cf. SZ, p. 308.

⁴⁰³ Cf. SZ, p. 316.

⁴⁰⁴ “*ab ea manifestari nolunt*”; CONF, X, 23, 34 apud AN, p. 201.

⁴⁰⁵ Cf. AN, p. 201, 204.

⁴⁰⁶ Cf. SZ, p. 323.

possibilidade mais extrema⁴⁰⁷, a morte. Esta tem o caráter do que se aproxima com certeza, embora completamente indeterminada⁴⁰⁸.

Na morte, o *Dasein* em geral pode vir a si mesmo, não no sentido de um ainda não que um dia será, mas do futuro em que o *Dasein* vem ao encontro de seu poder ser mais autêntico⁴⁰⁹. Isso corresponde ao fenômeno originário do “porvir” [*Zukunft*]. O porvir projeta o ser do *Dasein* e lhe dá seu sentido. Entretanto, ao assumir que já está lançado no mundo, o *Dasein* é do modo que sempre foi, portanto este é também o “ter sido” [*Gewesen*], razão pela qual ele pode vir de encontro à morte. A resolução, por sua vez, só pode ser o que é enquanto “atualidade” [*Gegenwart*] de uma atualização, ou seja, o deixar vir ao encontro sem deturpações daquilo que ela capta na ação⁴¹⁰.

O porvindouro vindo ao encontro de si mesmo traz a resolução atualizada na situação. O vigor de ter sido surge do porvir de tal forma que o porvir do que tem sido põem-se na atualidade. A temporalidade, fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido, revela-se como sentido autêntico da cura. Uma tal definição da temporalidade opõe-se claramente à concepção vulgar do tempo⁴¹¹.

A unidade do tempo, desta forma, não é uma sequência de instantes que se acrescentam uns aos outros. Mas o desdobramento do próprio ser do *Dasein*. A temporalidade torna, assim, possível a unidade dos momentos constitutivos da cura: a existência, a faticidade e a decadência; que revelam a constância e a exposição do homem à ameaça da morte. Heidegger caminha com Agostinho ao pensar uma co-originariade de passado, presente e futuro, mas por outro lado difere dele. A temporalidade não é pensada fundamentada em uma presença em si infinita, mas no modo de ser de um existente que está originariamente tornando-se o que é. A temporalidade não é, mas se *temporaliza* nos modos possíveis de si mesma. “Esta possibilita a pluralidade dos modos de ser do *Dasein*, sobretudo, a possibilidade fundamental de existência autêntica e inautêntica”⁴¹².

A temporalidade permite-nos compreender que o ser do *Dasein* existe, isto é, sai de si constantemente, porque ela é ela a própria exterioridade, o “fora de si” em si e para si mesmo originário que explica o desdobramento de tudo o que é. O porvir, o vigor de ter sido e a atualidade não se apresentam mais, por conseguinte, como momentos isoláveis, mas são

⁴⁰⁷ BZ, p. 65.

⁴⁰⁸ BZ, p. 45.

⁴⁰⁹ Cf. SZ, p. 325.

⁴¹⁰ Cf. SZ, p. 326 e também BZ, p. 51.

⁴¹¹ Cf. SZ, p. 326.

⁴¹² SZ, [tradução nossa], p. 328.

êkstases da temporalidade. Como já observado, estes não são momentos do tempo, mas o próprio tempo que se temporaliza na sua co-originariedade⁴¹³.

A temporalidade, contudo, não é homogênea. Heidegger confere o primado ao porvir entre as êkstases, pois ao compreender-se a partir da possibilidade mais elevada, a morte, o *Dasein* é no modo do porvir⁴¹⁴. Só porvindouramente ser o ter sido é que a temporalidade desperta a atualidade. O caráter ekstático do porvir originário inclui o poder ser, e como tal, possibilita a compreensão existenciária e resoluta da nulidade. Sendo o *Dasein* a caminho da morte, é revelada a primazia do porvir. Isso não foi percebido por Heidegger em seus trabalhos do início da década de 1920, pois nestes, a morte ainda não se caracteriza como fenômeno existencial fundamental. Apesar de sua descoberta de uma temporalidade mais originária, o decisivo ainda aparece como o agora no contexto consumativo. Podemos, entretanto, traçar um paralelo entre o fenômeno da morte em SZ e a *παρούσια* e a *vita beata* nas preleções sobre a vida religiosa. Apesar destes últimos fenômenos estarem referidos ao presente, este presente é sempre remetido ao futuro como algo possível a qualquer instante, onde a vida autêntica está sempre preocupada e envolta em angústia.

“Originariamente, tempo é temporalização da temporalidade que, como tal, possibilita a constituição da estrutura da cura”⁴¹⁵. A temporalidade originária do *Dasein*, pode ser resumida nas palavras de Dastur como sendo “só [...] acessível ao *Dasein* quando este se compreende a si mesmo como um ser mortal, isto é, quando antecipa o seu próprio fim, como o que constitui a possibilidade extrema do seu ser, e não como um simples acidente que lhe sobrevirá do exterior”⁴¹⁶. Na relação com a morte, cada um se vê sozinho face ao que constitui o caráter único do seu destino, essa solidão extrema através da qual um tem a experiência do não partilhável é também o que torna cada um idêntico a todos os outros.

O *Dasein* é finito, portanto, o poder constitutivo da temporalidade tem limites. E devido à tentação de sobrepor a finitude do porvir originário e autêntico, e com isso, a temporalidade, considerando-a “*a priori*” impossível, é que se impõe a compreensão vulgar do tempo⁴¹⁷. Renunciar ao domínio do tempo através da medição, por meios de relógios e calendários, isto é, objetivá-lo sob a forma do tempo que só existe para todos porque não existe para ninguém em específico, o tempo do impessoal, é paradoxalmente o único meio de

⁴¹³ Cf. SZ, p. 329.

⁴¹⁴ Cf. SZ, p. 329 e BZ, p. 53.

⁴¹⁵ SZ, [tradução nossa], p. 331.

⁴¹⁶ DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 30.

⁴¹⁷ Cf. SZ, p. 330.

“ter” o domínio do tempo enquanto tempo verdadeiramente meu, embora a temporalidade permaneça inacessível⁴¹⁸.

Enquanto o tempo não for compreendido como sendo verdadeiramente o próprio *Dasein*, não é possível perceber a conexão íntima que existe entre qualquer ato de consciência e o tempo. O que Heidegger se propõe fazer, fundamentado em uma concepção do tempo radicalmente diferente da que rege toda tradição, é tematizar a estrutura temporal dos fenômenos lógicos⁴¹⁹. Para Heidegger não há de um lado, o tempo no seu fluxo próprio e, do outro, as modalidades de consciência por intermédio das quais este fluxo seria apreendido. Só há um único processo de temporalização ao qual não podemos atribuir qualquer subsistência separada, e que é precisamente o que o torna inadequado a toda apreensão conceitual⁴²⁰.

3.5 Abertura do ser no mundo

O ser do *Dasein* não provém de um ser transcendente, mas é um processo cuja plenitude é constituída pela temporalidade. Ele torna-se transparente e percebe-se no ato de projetar-se a partir do e para o seu poder ser da abertura que o ser no mundo se constitui no cotidiano. Essa abertura é constituída pelas estruturas de compreensão, disposição, decadência, e discurso. Estes fenômenos existenciais fundamentais revelam os modos de temporalização da temporalidade e, assim, “propiciam o solo para se determinar a temporalidade do ser no mundo”⁴²¹. “A constituição temporal de cada um dos fenômenos remete a uma temporalidade que, como tal, garante a unidade estrutural possível”⁴²².

Compreender é projetar. “Ser projetado a um poder ser em função do qual o *Dasein* sempre existe”⁴²³. A temporalização da compreensão consome-se primordialmente no porvir, a antecipação da possibilidade última do *Dasein* deixando-o vir a si mesmo o seu poder ser mais autêntico. Mas, a compreensão é inautêntica quando se projeta para o que é passível de ocupação e feitura, possuindo assim o caráter de espera, que é um modo do porvir fundado no esperado que se temporaliza autenticamente como antecipação. Embora a compreensão é

⁴¹⁸ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 33.

⁴¹⁹ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 38.

⁴²⁰ Cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 40.

⁴²¹ SZ, [tradução nossa], p. 335.

⁴²² SZ, [tradução nossa], p. 335.

⁴²³ SZ, [tradução nossa], p. 336.

primordialmente porvir, ela não se temporalizaria se não fosse temporal, ou seja, determinada de modo igualmente originário, pelo vigor de ter sido e pela atualidade⁴²⁴.

A compreensão nunca é solta no ar, mas sempre disposta. A disposição funda-se primariamente no vigor de ter sido. Aqui, Heidegger destaca duas das afeições fundamentadas na temporalidade: a disposição autêntica de “angústia” e a disposição inautêntica de “medo”⁴²⁵. O medo é temer uma ameaça, no âmbito ocupado do manual e do à mão, enquanto autoprojetar-se inautêntico que deixa o *Dasein* perdido em meio às possibilidades mundanas. É o esquecimento de si no esperado. A angústia, por sua vez, é uma disposição fundamental que coloca o *Dasein* diante de seu ser lançado mais autêntico, revelando a estranheza do ser no mundo cotidiano. É um voltar-se para si próprio apreendido como “repetição”. “Só o ‘como’ é suscetível de ser repetido”⁴²⁶. Ela revela a possibilidade de um poder ser próprio que, repetindo-se no porvir, deverá voltar ao aí lançado”⁴²⁷.

Ambos modos de disposição, medo e angústia, no entanto, nunca “ocorrem” apenas isoladamente no “fluxo das vivências”, mas sempre determinam um compreender, ou seja, determinam para si a disposição a partir de um compreender. Ambas se diferem quanto a origem da temporalização autêntica: “A angústia surge a partir do porvir da resolução, o medo surge a partir da atualidade perdida que medrosamente teme o medo para então nele decair”⁴²⁸.

Assim como o porvir possibilita primariamente a compreensão e o vigor de ter sido a disposição, a decadência encontra seu sentido existencial na atualidade. Heidegger elege o fenômeno da curiosidade para sua análise temporal da decadência⁴²⁹. A curiosidade é uma tendência do ser pela qual o *Dasein* se ocupa de um poder ver. Ele procura ver meramente por ver e ter visto o que se dá a ver, ou seja, o conteúdo na atualidade inautêntica do atender. Mesmo que se tenha visto tudo, a curiosidade sempre inventa novidade. A origem do “surgimento” da atualidade, isto é, da decadência na perdição, em que o *Dasein* está em toda parte e em parte alguma, é a temporalidade originária e autêntica que possibilita o ser lançado para a morte⁴³⁰.

⁴²⁴ Cf. SZ, p. 337.

⁴²⁵ Cf. SZ, p. 341.

⁴²⁶ BZ, p. 65.

⁴²⁷ Cf. SZ, p. 343.

⁴²⁸ SZ, [tradução nossa], p. 344s.

⁴²⁹ Este fenômeno aparece analisado em AN como a segunda forma da *tentatio*, a *concupiscentia oculorum*, nela, em sua direção relacional, tudo é em princípio acessível, cf. AN, p. 226.

⁴³⁰ Cf. SZ, p. 348.

O discurso, que é a capacidade de elaborar significações, não se temporaliza primordialmente em um êkstase determinado. No entanto, porque o discurso, na maioria das vezes, se pronuncia faticamente na linguagem e fala inicialmente no modo de uma interpretação ocupante e discursiva do “mundo circundante”, a atualização possui uma função constitutiva privilegiada. Não se deve, com isso, confundir o problema linguístico do tempo com o da temporalidade da linguagem. A partir da temporalidade do discurso, isto é, do *Dasein* em geral, pode-se primordialmente esclarecer a “origem” do “significado” e a possibilidade de uma elaboração conceitual ontologicamente compreendida⁴³¹.

“A temporalidade se temporaliza totalmente em cada ekstase. Temporalização não significa ‘sucessão de êkstases’. A temporalidade se temporaliza num porvir atualizante do vigor de ter sido. [...] Esta é a unidade estrutural da cura”⁴³². A unidade ekstática da temporalidade é a condição de possibilidade para que um ente possa ser com o seu “aí”. A abertura do aí e as possibilidades existenciárias fundamentais do *Dasein*, autenticidade e inautenticidade, são fundadas na temporalidade. Somente partindo do enraizamento do *Dasein* na temporalidade é que se pode penetrar na possibilidade existencial do fenômeno de ser no mundo⁴³³.

O ser ocupado junto ao “mundo”, ou seja, aquilo que pertence às necessidades cotidianas é atendido pelo *Dasein* ao utilizar os entes manuais como instrumentos. Todo proceder e servir-se provem a um mundo de obras já sempre aberto na captura de um instrumento. Os instrumentos estão sempre em ligação, ou seja, em conjuntura e isto constitui a estrutura existencial da ocupação que, enquanto “ser junto a...”, pertence à constituição essencial da cura fundada na temporalidade⁴³⁴.

O *Dasein* ocupado percebe os entes como instrumentos, contudo também considera os entes mundanos de forma não somente prática, mas teórica. Heidegger busca a gênese ontológica do comportamento teórico que busca um conceito existencial de ciência, e não lógico, que compreende a ciência como modo da existência e, portanto, como modo do ser no mundo, que revela e abre o ente e o seu ser⁴³⁵. A passagem da instrumentação à reflexão sobre um instrumento não é o mesmo que deixarmos de nos servir dele para que se torne um objeto de saber científico. “Para poder se tornar objeto [*Objekt*] de uma ciência, o manual não

⁴³¹ Cf. SZ, p. 349.

⁴³² SZ, [tradução nossa], p. 350.

⁴³³ Cf. SZ, p. 351.

⁴³⁴ Cf. SZ, p. 353.

⁴³⁵ Cf. SZ, p. 357.

precisa perder o seu caráter instrumental”⁴³⁶. Por isso, não é nada fácil perceber onde se situa, propriamente, a fronteira ontológica entre o comportamento teórico e o não teórico. A reflexão circunvisionada revela cada posição fática do *Dasein* em seu mundo circundante de ocupações, ela não é mera constatação do ente à mão ou suas propriedades. A reflexão também pode consumir-se sem que sua aproximação circunvisionada esteja ao alcance manual. Este colocar mais perto o mundo circundante na reflexão circunvisionada tem o sentido existencial de uma *atualização*⁴³⁷.

Como a tematização modifica e articula a compreensão do ser, o *Dasein*, enquanto existente, já deve compreender algo como ser. Mas para que o *Dasein* possa lidar com um contexto instrumental, ele deve compreender, mesmo que não tematicamente, algo como conjuntura, ou seja, um mundo já se deve ter-lhe aberto, ao mesmo tempo que, este ente existe enquanto ser no mundo. “O ser do *Dasein* funda-se completamente na *temporalidade*, que deve possibilitar o ser no mundo e, com isso, a transcendência do *Dasein* que, por sua vez, inclui o ser ocupado, seja teórico ou prático, junto aos entes intramundanos”⁴³⁸.

“A condição existencial e temporal da possibilidade do mundo [em sua unidade com o *Dasein*] reside que a temporalidade, enquanto unidade ekstática, possui algo como um horizonte”⁴³⁹. À cada êkstase pertence um “para onde” que se retrai, nomeado esquema horizontal. Fundando-se na unidade horizontal da temporalidade ekstática, o mundo é transcendente. Na medida em que o *Dasein* se temporaliza, ele é um mundo – nem está à mão, nem é manual, mas temporaliza-se na temporalidade. Se não existisse *Dasein* algum, então também nenhum mundo seria aí [*Da ist*].

Mesmo a espacialidade específica do *Dasein*, em sentido existencial, se funda na temporalidade. O *Dasein* só pode ser espacial enquanto cura em sentido do existir fático decadente. O *Dasein* toma espaço através de orientação e distanciamento. Heidegger não reduz o espaço ao tempo, e nem confere o primado ao tempo tal como a acepção kantiana⁴⁴⁰. “A irrupção do *Dasein* no espaço apenas é possível com fundamento na temporalidade ekstático horizontal. O mundo não está à mão no espaço; este, no entanto, só pode ser revelado dentro de um mundo”⁴⁴¹.

⁴³⁶ SZ, [tradução nossa], p. 361.

⁴³⁷ Cf. SZ, p. 359.

⁴³⁸ SZ, [tradução nossa], p. 364.

⁴³⁹ SZ, [tradução nossa], p. 365.

⁴⁴⁰ Cf. SZ, p. 367.

⁴⁴¹ SZ, [tradução nossa], p. 369.

A cotidianidade é o modo de ser que o *Dasein*, de início e a maioria das vezes, se mantém como “viver seu dia”, e pertence, sem dúvida, à manifestação pública. O problema é que o horizonte “natural”, do ponto de partida da analítica existencial do *Dasein*, parece ser evidente, e por isso, acaba por não ser questionado. Nas palavras de Heidegger: “Aquilo que, na interpretação do *Dasein* fático, é onticamente tão conhecido que nem sequer lhe damos atenção abriga ontologicamente enigmas sobre enigmas”⁴⁴².

3.6 Retomando o problema do ‘histórico’

De acordo com Heidegger, não só a morte, mas também o nascimento é um dos fins que abrangem a plenitude do *Dasein*⁴⁴³. Este não existe como soma das realidades momentâneas de vivências que chegam e desaparecem umas após outras, mas é “entre” o nascimento e a morte que subsiste a extensão que é o próprio *Dasein*. “O *Dasein* [...] se estende a si mesmo de tal maneira que seu ser autêntico já se constitui como extensão”⁴⁴⁴.

O esclarecimento ontológico da extensão, movimentação e permanência do *Dasein*, ou seja, do “contexto de vida”, deve ser tomado como ponto de partida do horizonte de sua constituição temporal. A movimentação específica do autoestender-se na extensão é nomeado como *acontecer*, cuja estrutura possibilita a obtenção de uma compreensão ontológica da historicidade. A partir daí, Heidegger procura encontrar o lugar de partida para a questão originária sobre a essência da história, ou seja, para a construção existencial da *historicidade*⁴⁴⁵.

A constituição ontológico-existencial da historicidade deve ser conquistada *por oposição* à explicação vulgar encoberta da história do *Dasein*. A história do *Dasein* não tem a sua origem fora dele, mas é o próprio *Dasein*. Este ente não é “temporal” porque “está na história”, mas é a historicidade que se funda na temporalidade. O *Dasein* só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal. Portanto, a história [*Historie*] não pode ser encontrada na ciência histórica, mas é a partir da historicidade e de seu enraizamento na temporalidade que o modo de ser da historicidade pode se tornar *objeto*

⁴⁴² SZ, [tradução nossa], p. 371.

⁴⁴³ Cf. SZ, p. 373.

⁴⁴⁴ SZ, [tradução nossa], p. 374.

⁴⁴⁵ Cf. SZ, p. 375.

possível da história [*Historie*]. Todavia, Heidegger também não nega a legitimidade da explicação vulgar do caráter temporal da história.

Apesar da análise da origem do “tempo” da intratemporalidade dever ser feita a partir da temporalidade, o *Dasein* também deve ser chamado de “temporal” no sentido de ser “no tempo”, pois ele se vale de relógios e calendários. Heidegger enumera, assim, quatro significados para o conceito ‘histórico’ em seu sentido vulgar: (1) o *passado* enquanto aquilo não está mais à mão, ou, que está mas não mais surte efeito; (2) a *proveniência* do passado; (3) as *influências* das transformações culturais; (4) a *tradição*⁴⁴⁶. Estes quatro significados de histórico consideram aquilo que se dá no tempo relacionando o homem como “sujeito”⁴⁴⁷. Portanto, o caráter histórico das antiguidades que ainda são mantidas funda-se no “passado” do *Dasein*, cujo mundo elas pertenciam. Sendo assim, uma vez que o *Dasein* existente, em sua essência, nunca pode ser à mão e, por conseguinte, nunca pode ser passado, temos que o *Dasein* é primariamente histórico, e os entes intramundanos secundariamente históricos. Este caráter secundário dos entes à mão é indicado, por exemplo, observando que estes não são “mais” ou “menos” históricos com o afastamento em um passado mais distante.

O *Dasein* tem faticamente sempre sua “história” e pode possuí-la porque o ser deste ente se constitui pela historicidade. Lançado aí, este depende de um “mundo” e existe faticamente com outros. Ele tem que assumir o passado que herda e fazer face, agora, à morte a qual está destinado. Com isso, designamos o acontecer originário do *Dasein* situado na resolução autêntica em que livre para morte se transmite em uma possibilidade herdada mas também escolhida.

*Apenas o ente que em seu ser é essencialmente povindouro, de tal maneira que livre para a sua morte pode deixar-se devolver desdobrado para seu aí fático – ou seja, transmitir somente a possibilidade herdada e assumir um ente que como porvindouro é igualmente originário vigor de ter sido –, pode ele mesmo assumir o seu lançamento autêntico e ser instantaneamente para o ‘seu tempo’. Somente a temporalidade autêntica, que é também finita, torna possível algo como o destino, isto é, a historicidade autêntica*⁴⁴⁸.

Não é necessário que a resolução saiba *expressamente* a proveniência das possibilidades para as quais ela se projeta. A resolução que retorna a si e se transmite torna-se, assim, *repetição* [*Wiederholung*] de uma possibilidade legada da existência. Ela pode propor-se modelos a imitar e escolher os seus heróis, sem, contudo, isso ser a transmissão repetitiva

⁴⁴⁶ Cf. SZ, p. 377s.

⁴⁴⁷ Cf. SZ, p. 379.

⁴⁴⁸ SZ, [tradução nossa; grifo de Heidegger], p. 385.

de uma possibilidade em vigor que abre o *Dasein* que vigora por ter sido atual numa nova realização⁴⁴⁹. “A resolução constitui a fidelidade da existência ao seu si próprio autêntico”⁴⁵⁰. Na resolução do si próprio contra a inconstância da dispersão o *Dasein*, enquanto destino, mantém “inserido” em sua existência nascimento, morte e o seu “entre”. Nesta constância ele é instantaneamente para a história mundial de cada uma de suas situações. A historicidade autêntica compreende a história como o “retorno” do possível e sabe, por isso, que a possibilidade apenas retorna se a existência for aberta no destino para a repetição resoluta.

Em contrapartida, a historicidade inautêntica é ocultada pela extensão originária do destino, inconstante enquanto impessoalidade própria. Nela, o *Dasein* perde-se na atualização seu “hoje”, aguardando o imediato em que o novo já esquece do antigo, ou seja, compreende o “passado” pelo “presente”. O *Dasein* cotidiano é disperso na multiplicidade do que “se passa” diariamente e na perdição ele foge da morte. A partir da ocupação, o *Dasein* no modo inautêntico primeiramente calcula sua história. A possibilidade do predomínio desse horizonte de questionamento funda-se na não resolução, que constitui a essência da inconstância do si próprio⁴⁵¹.

“Se o ser do *Dasein* é fundamentalmente histórico, então manifestadamente cada ciência fática está presa ao seu acontecer [*Geschehen*]. A história [*Historie*] tem, no entanto, a pressuposição de uma maneira autêntica e privilegiada na historicidade do *Dasein*”⁴⁵². Na idéia da história enquanto ciência está a captação da abertura do ente histórico como sua tarefa autêntica. Restos, monumentos, relatos são o “material” possível para abertura concreta do *Dasein* vigorante por ter sido aí. Mas estes primeiramente se tornam material histórico na medida em que são previamente compreendidos a respeito de sua intramundandade e porque, em seu modo de ser autêntico, possuem o caráter histórico do mundo⁴⁵³.

A partir da abertura autêntica da existência histórica [*geschichtlichen*] são expostas a possibilidade e a estrutura da verdade histórica [*historischen*]⁴⁵⁴. A pesquisa histórica não é, portanto, o estudo de fatos pontuais passados a partir de leis gerais que regeriam o encadeamento dos acontecimentos. O que constitui seu tema, não é nem o que se produziu uma única vez, nem um universal flutuando sobre ele, mas a possibilidade de ter sido faticamente constante. O surgimento do problema do “historicismo” é o sinal mais claro de

⁴⁴⁹ Cf. SZ, p. 385.

⁴⁵⁰ SZ, [tradução nossa], p. 391.

⁴⁵¹ Cf. SZ, p. 390.

⁴⁵² SZ, [tradução nossa], p. 392.

⁴⁵³ Cf. SZ, p. 394.

⁴⁵⁴ Cf. SZ, p. 397.

que a história [*Historie*] pretende estratificadamente desviar o *Dasein* de sua historicidade autêntica. Conclui-se, portanto, que este não precisa necessariamente da história, eras sem história não são eras sem historicidade⁴⁵⁵.

Heidegger mostra que as suas perspectivas sobre a natureza da história se encontra nos trabalhos de Dilthey e Conde de York. Fazendo a distinção entre ôntico e histórico, sua meta é “trazer a ‘vida’ à compreensão filosófica e assegurar, nesta compreensão, um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida mesma’”⁴⁵⁶. Embora estes ainda tenham suas visões centradas na psicologia, a crítica da ciência histórica, na medida em que ela, na verdade, se mostra como um “antiquário” e não como “histórica” de fato, já é presente.

3.7 O tempo de todos

O *Dasein* conta com seu tempo, e compreende cotidianamente a história apenas como um acontecimento “intratemporal”, sem compreender existencialmente a temporalidade que é o tempo originário. Apesar disso, ele não deixa de existir de forma fática no tempo antes mesmo de qualquer pesquisa científica. Heidegger dedicará o último capítulo de SZ à busca da origem do conceito vulgar de tempo, ou seja, do senso-comum e também das ciências, que se revela a partir da temporalidade e da intratemporalidade. Sua análise procura esclarecer primeiro “o contar com o tempo”, e a partir disso, tentar compreender o que significa a asserção “o ente está *no tempo*”⁴⁵⁷. “Deve ser interpretada toda conduta do *Dasein* a partir de seu ser, i. é, a partir da temporalidade. Cabe mostrar como o *Dasein*, enquanto temporalidade, temporaliza uma conduta que se conduz com o tempo, *no modo de levá-lo em conta*”⁴⁵⁸.

O conceito vulgar de tempo, que o *Dasein* cotidiano encontra na manualidade que vem de encontro intramundaneamente, deve sua proveniência a partir de um nivelamento da temporalidade. Heidegger capta a dificuldade que tal concepção de tempo apresenta à filosofia, oscilando ora como objetivo, enquanto possuidor de uma regulação da consciência [*Bewusstseinsmassigen*], ora como subjetivo, quando sendo em si e atribuído “à alma”. Para o pensador, somente Hegel foi capaz de superar ambas possibilidades quando determinou o contexto entre “tempo” e “espírito” para compreender porque o espírito, entendido como

⁴⁵⁵ Cf. SZ, p. 396.

⁴⁵⁶ SZ, [tradução nossa], p. 398.

⁴⁵⁷ Cf. SZ, p. 405.

⁴⁵⁸ SZ, [tradução nossa], p. 405.

história, “cai no tempo”. Contudo, embora na interpretação da temporalidade do *Dasein* e da pertença do tempo do mundo à temporalidade, Heidegger concorde com Hegel, sua intenção orientou-se contrariamente a deste⁴⁵⁹.

Lançado, o *Dasein* abandona-se ao mundo e nele decai ocupando-se dele. A ocupação, sempre compreendida com os outros, funda-se na temporalidade e na verdade, no modo de uma atualização que aguarda e mantém. Aguardando, a ocupação se pronuncia no “então”, retendo se pronuncia no “outrora” e atualizando pronuncia-se no “agora” (p. 406). A atualização sempre se temporaliza em unidade com aguardar e manter, mesmo que estes também sejam modificados a um esquecimento não aguardante, em cujo modo a temporalidade se envolve na atualidade que diz, sobretudo, “agora-agora”. O tempo se temporaliza a partir da ocupação que segue referências do antes, agora, e depois tornando possível a *databilidade* essencial ao tempo expresso⁴⁶⁰.

Tomamos o “agora”, um ponto do tempo, para compreender o “agora em que”, o “então, quando”, e o “outrora, quando” num contexto com o tempo. Mas estas referências não são entes intramundanos, pois fazemos uso delas continuamente sem assumi-las explicitamente. Cada vez que dizemos “agora” existimos de maneira ocupada, isto é, procuramos “tornar atual determinado ente como utensílio”. É um atualizar onde se reconhece o caráter ekstático do atual. “Tempo”, tal como chamamos no cotidiano, é a atualização expositiva de si, ou seja, a exposição dita no “agora”. Todavia, a compreensibilidade e inteligibilidade “inédita” do tempo não excluem que a temporalidade originária como tal, como também a origem do tempo que nele se temporaliza pronunciadamente, permaneça desconhecida e inconcebível⁴⁶¹.

A databilidade do “agora”, do “então” e do “outrora” é o reflexo da constituição ekstática da temporalidade, e por isso, é também essencial para o próprio tempo expresso. A estrutura da databilidade do “agora”, “então” e “outrora” é a prova de que eles mesmos são, a partir da derivação da temporalidade, tempo⁴⁶².

A atualização que aguarda e mantém só expõe durante um dimensionamento [*Gespanntheit*] porque, com isso, ela se abre como a extensão ekstática da temporalidade histórica [*geschichtlich*] mesmo desconhecida como tal. Apenas quando a “representação” teórica de um fluxo contínuo de agoras seja conceituado e os modos possíveis em que o *Dasein* se dá e se deixa tempo são primordialmente determinados, como tendo a cada instante

⁴⁵⁹ Cf. SZ, p. 405.

⁴⁶⁰ Cf. SZ, p. 407.

⁴⁶¹ Cf. SZ, p. 408.

⁴⁶² SZ, [tradução nossa], p. 408.

seu tempo, é explicitado fenomenalmente o modo pelo qual o tempo “decorre” e como a ocupação se dá.

Enquanto aberto, o *Dasein* fático existe no modo do ser com os outros. “Na medida em que a ocupação quotidiana se compreende a partir do mundo ocupado, ela não conhece o “tempo” que toma como seu, mas ocupada serve-se do tempo que é dado e com o qual se conta”⁴⁶³. A publicidade do “tempo” é, porém, ainda mais profunda quanto mais o *Dasein* fático se ocupa expressamente do tempo no qual confere-lhe um cálculo. Assim, ele esquece que o tempo originário se nivela no plano do tempo vulgar.

Nesse ponto, cabe a Heidegger determinar o caráter fenomenal do tempo público, antes de definir se o tempo público seja objetivo ou subjetivo. A publicação do tempo nas ocupações não acontece ocasionalmente, nem posteriormente, mas pelo fato do *Dasein* estar aberto ekstático e temporalmente e porque pertence à existência uma interpretação compreendida. O lançamento do *Dasein* é o fundamento para qual o tempo possa “se dar” publicamente⁴⁶⁴.

Do ponto de vista ontológico-existencial, o decisivo na contagem temporal não pode ser visto pela quantificação, mas deve ser concebido mais originalmente a partir da temporalidade do *Dasein* que conta com o tempo. É pela interpretação dos entes manuais e à mão não regulados como *Dasein*, ou seja, entes intratemporais, que Heidegger busca uma visão mais originária na essência do “tempo público” e também possibilita delimitar o seu “ser”. Aguardando a circunvisão, o *Dasein* se dá a partir de seus trabalhos diários, dando a si mesmo seu tempo. Fundamentado pela interpretação do tempo que é previamente datado a partir do lançamento no aí, o acontecer do *Dasein* é um dia-a-dia. Todo mundo pode logo “contar” com essa datação pública, na qual dão a si mesmo o seu tempo, pois ela usa uma medida pública disponível em relógios e calendários fundados na temporalidade⁴⁶⁵.

Para caracterizar em sentido existencial-ontológico, os principais traços da formação da contagem do tempo e do uso do relógio, Heidegger procura caracterizar o tempo ocupado na medição do tempo, compreendido como “tempo de...”. Cada “agora em que isso ou aquilo” é, como tal, apropriado e inapropriado. O tempo publicado revela a estrutura da significância que constitui a mundanidade do mundo. Este tempo publicado na temporalização da temporalidade é chamado tempo do mundo, no sentido da interpretação existencial-

⁴⁶³ SZ, [tradução nossa], p. 411.

⁴⁶⁴ Cf. SZ, p. 411.

⁴⁶⁵ Cf. SZ, p. 413.

ontológica. A característica do tempo das ocupações, é portanto, databilidade, dimensão [Gespannt], publicidade e, enquanto estruturado, mundanidade⁴⁶⁶.

Essencialmente, orientar-se pelo tempo, seja pelo sol ou por relógios, é dizer-agora. Isto é tão “evidente” que não prestamos atenção e nem sequer sabemos explicitamente que o agora já está explicado e compreendido em toda a sua constância estrutural. A datação realizada no uso do relógio comprova-se como atualização privilegiada de um à mão, com o caráter de medida, o que implica a compreensão de um ser de conteúdo da escala em um segmento a medir, isto é, que nele se determine a frequência de sua presença. Nesta datação, a atualização da presença possui uma primazia especial, o “agora” se destaca. Este tempo “universalmente” acessível nos relógios também é, por assim dizer, preliminarmente encontrado como uma variedade de agoras à mão.

O tempo publicado na mediação do tempo não transforma de modo algum a datação oriunda das condutas espaciais mensuráveis em espaço. Na medição do tempo, o que se mede é esquecido com a obtenção de tal medida, a ponto de nada pode ser encontrado além de segmentos e números. A medição do tempo consome uma publicação declarada do tempo, de tal maneira que somente por esse caminho é conhecido aquilo que comumente é chamado de “tempo”. O tempo, “no qual” se move e repousa o ente à mão, não é “objetivo”, se com este termo se quer referir o ser à mão dos entes que vêm ao encontro intramundaneamente. Mas tampouco, o tempo é “subjetivo”, caso este seja compreendido como ente à mão e sua sucessão em um “sujeito”.

O tempo do mundo é “mais objetivo” do que qualquer objeto possível porque, enquanto condição de possibilidade dos entes intramundanos, já se “objetivou” ekstático horizontalmente com a abertura de mundo. [...] Mas também o tempo do mundo é “mais subjetivo” do que qualquer sujeito possível, porque, no sentido bem entendido de cura como ser do si próprio existente faticamente possibilita este ser⁴⁶⁷.

O tempo é anterior a toda subjetividade e objetividade porque constitui a condição de possibilidade para este “anterior”. A pergunta que Heidegger então levanta é que se o tempo não é nem uma realidade substancial, nem um *a priori* epistemológico, seria possível concluir que ele seja um “ser em geral”⁴⁶⁸. Mesmo que se possa responder a esta questão, cabe compreender, de início, que sendo ekstática e horizontal, a temporalidade temporaliza algo como tempo do *mundo*, que constitui uma intratemporalidade do manual e do à mão. Porém,

⁴⁶⁶ Cf. SZ, p. 414.

⁴⁶⁷ SZ, [tradução nossa], p. 419.

⁴⁶⁸ Cf. SZ, p. 419.

em sentido rigoroso, este ente nunca pode ser chamado de “temporal”. Se portanto, o tempo do mundo pertence à temporalização da temporalidade, então ele não pode ser volatilizado “subjektivamente” e nem ser “coisificado” em uma “objetivação” ruim. A ocupação cotidiana que se dá tempo encontra “o tempo” no ente intramundano que vem de encontro “no tempo”⁴⁶⁹.

O tempo publica-se com a abertura de mundo e pertence à abertura de mundo já sempre ocupado com a revelação de entes intramundanos. Isso se dá na medida que o *Dasein*, contando com o tempo, conta a si, ou seja, segue atualizando as posições do ponteiro. Essa atualização se temporaliza na unidade ekstática de um reter aguardante, que revela o tempo tal como ele se mostra na ocupação guiada por uma circunvisão⁴⁷⁰. Esta também é a definição evidente do tempo dada por Aristóteles, “A saber, isto é tempo, o movimento encontrado enumerado no horizonte do anterior e posterior”⁴⁷¹. O tempo é o “contado”, onde o que é contado são os agoras.

O tempo da compreensão vulgar se mostra como uma sequência de agoras à mão que igualmente vem e passam ininterruptamente. Esta interpretação não permite a datação e a significância, mas as encobre. Isso porque a constituição ekstático-horizontal da temporalidade, na qual se fundam a possibilidade de datação e a significância do agora, é nivelada por esse encobrimento. Dirigindo a visão para o tempo como sequência de agoras, que emergem e desaparecem, temos a imagem do tempo enquanto derivada da eternidade, já nomeada por Platão. A continuidade do tempo é vista no horizonte de um ente à mão indissolúvel⁴⁷². O conceito de ‘eternidade’ enquanto um tempo infinito cai completamente pela compreensão de temporalidade dada por Heidegger. Uma possível conciliação entre tempo e eternidade autêntica é desenvolvida somente em EPR onde o ser não é mais referido ao absoluto e infinito, mas em projeção constante ao futuro próprio da espera resoluta por Deus⁴⁷³. Nesta concepção o instante da decisão permitiria a emergência de uma eternidade originária, determinante do tempo originário⁴⁷⁴.

Concebido como sem princípio ou fim, o tempo revela o nivelamento do tempo do mundo e, com isso, o encobrimento da temporalidade em geral fundado no próprio ser do *Dasein* enquanto cura que, perdido nas ocupações, foge da morte, isto é, desvia o olhar do fim

⁴⁶⁹ Cf. SZ, p. 420.

⁴⁷⁰ Cf. SZ, p. 420s.

⁴⁷¹ ARISTÓTELES. *Física*. Δ 11, 219 b 15, apud SZ, p. 421.

⁴⁷² Cf. SZ, p. 423.

⁴⁷³ Cf. EPR, p. 104.

⁴⁷⁴ Cf. PÖGGELER, O. *Destruction and Moment*, p. 142.

do ser no mundo. Este “desviar o olhar de...” é um modo de ser para o fim ekstáticamente porvindouro, em que nunca se morre, porque “sempre ainda há tempo”⁴⁷⁵. O tempo público se mostra como uma sequência nivelada de agoras que pertence a todo mundo, e por isso mesmo a ninguém. A temporalidade ekstática horizontal temporaliza-se primariamente a partir do porvir, já a compreensão do tempo vulgar vê o fenômeno fundamental do tempo no agora, nomeado como “presente”⁴⁷⁶.

Comparável a inevitabilidade da morte, Heidegger observa que a sequência infinita de agoras cria uma curiosa enigmática. Dizemos que o tempo simplesmente passa sem deixar-se deter, mas nunca que ele surge. Isso indica que, apesar de todo encobrimento, a temporalidade em que o tempo do mundo se temporaliza não está inteiramente fechada. A experiência vulgar de uma passagem do tempo contém uma espera inautêntica de “instantes” que já esquece os que escapolem. O *Dasein* conhece o tempo fugaz a partir do saber “fugaz” de sua morte⁴⁷⁷. Contudo, a irreversibilidade fundada na origem do tempo público na temporalidade “vai” até o seu fim, de tal maneira que ela já “é” para o fim⁴⁷⁸.

Em sua conferência BZ, Heidegger já indica as características de irreversibilidade e homogeneização sobre a base pontual do agora da interpretação do tempo vulgar. Nesta interpretação, o relógio mostra o tempo agora como o marco onde toda medição traz o tempo a uma quantidade. Determinar com o relógio a ocorrência futura de um evento não refere ao tempo próprio, mas apenas à distância de minha espera. Desta maneira, o tempo é interpretado sempre como presente, em que o passado é um já-não-mais-presente e o futuro um indeterminado ainda-não-presente⁴⁷⁹.

Se na formação do conceito vulgar provém de um nivelamento do tempo originário, onde se atribui *objetividade* e *subjetividade*, em Hegel estas possibilidades são superadas. Para o filósofo, a intratemporalidade do espírito não é exposta como um fato. Em seu sistema, Hegel busca a *possibilidade* de compreender que o espírito cai no tempo, que é “o sensível, o totalmente abstrato”⁴⁸⁰. Apesar de Heidegger se aproximar deste em relação à interpretação da temporalidade do *Dasein* e da pertença do tempo do mundo à temporalidade, ele quer mostrar

⁴⁷⁵ Cf. SZ, p. 424s.

⁴⁷⁶ Cf. SZ, p. 426.

⁴⁷⁷ Cf. SZ, p. 425.

⁴⁷⁸ Cf. SZ, p. 426.

⁴⁷⁹ Cf. BZ, p. 61.

⁴⁸⁰ Cf. SZ, p. 428.

que o conceito de tempo de Hegel expõe a *elaboração* conceitual mais radical da compreensão vulgar do tempo⁴⁸¹.

Na filosofia da natureza de Hegel, fiel à tradição aristotélica, o tempo está junto ao lugar e movimento. O espaço é a indiferença imediata do estar fora de si da natureza, ou seja, a multiplicidade abstrata dos pontos nele diferenciáveis, a pontualidade. Na medida em que diferencia algo no espaço, o ponto é a *negação* do espaço, de tal maneira que, enquanto negação, ele mesmo permanece no espaço. O espaço só é *pensado* e, assim, apreendido em seu ser, quando as negações não subsistem meramente em sua indiferença, mas quando são superadas, ou seja, negadas em si mesmas. Na negação da negação o ponto se coloca *para-si*, é um “aqui-agora” colocado para-si que se diferencia do que não é *mais* esse e *ainda não* é aquele. Tempo e espaço são os abstratos excludentes. A superação da pontualidade enquanto indiferença significa um não mais subsistir na “quietude paralisada” do espaço.

Nesta concepção, o ser do tempo é o *agora*, porém, na medida em que todo “agora” já não é mais ou sempre ainda *não* é, ele também pode ser apreendido como não-ser. Tempo é o devir “contemplado”, ou seja, a passagem que não é pensada, mas que puramente e simplesmente se oferece na sequência dos agoras. Parafraseando Hegel na *Encyklopädie*, Heidegger escreve: “Em sentido positivo do tempo pode-se dizer: somente o presente é, o antes e o depois não são; mas o presente concreto é o resultado do passado e a ânsia de futuro. O verdadeiro presente, portanto, é eternidade”⁴⁸². A sequência de agoras é, em sentido extremo, insuperavelmente nivelada.

De acordo com Heidegger, Hegel mostra a possibilidade da realização histórica do espírito “no tempo” remontando à coincidência da estrutura formal de espírito e tempo como negação da negação⁴⁸³. A essência do espírito, enquanto negação da negação, é o conceito, a forma do próprio pensamento pensante que conceitua a si mesmo como apreensão da não-ipseidade, e não a forma de generalização contemplada de uma espécie. O conceito é a conceitualidade conceituada de si na medida em que o si próprio é assim como ele pode ser: livre. A ipseidade é unidade primordialmente pura relacionada consigo mesma que abstrai de toda determinação e conteúdo, e retorna à liberdade da igualdade ilimitada consigo mesmo. A liberdade do espírito se caracteriza, pois, como a autolibertação que, ao mesmo tempo, supera e suporta. Em cada passo de seu “progresso”, o espírito deve superar a si mesmo, com a meta de alcançar seu próprio conceito.

⁴⁸¹ Cf. SZ, p. 428.

⁴⁸² SZ, [tradução nossa], p. 431.

⁴⁸³ Cf. SZ, p. 433.

O espírito se manifesta necessariamente no tempo, que por sua vez, é o próprio conceito que está aí se representando à consciência [*Bewusstsein*] enquanto contemplação vazia. Citando *Die Vernunft in der Geschichte* de Hegel: “A história do mundo é, por conseguinte, a explicação do espírito no tempo, assim como a idéia se explica no espaço como natureza”⁴⁸⁴. Enquanto à mão, o tempo não possui poder algum sobre o conceito, mas, ao contrário, o conceito é o poder do tempo, a abstração ontológico-formal e apofântico-formal mais vazia, em que espírito e tempo se exteriorizam possibilitando a produção de um parentesco entre ambos. O tempo se contrapõe ao espírito enquanto à mão, em consequência, este deve cair “no tempo”⁴⁸⁵.

A “construção” hegeliana, para Heidegger, recebeu seu impulso do esforço e da luta por conceber a “concreção do espírito”. Já a analítica existencial do *Dasein* se colocou dentro da “concreção” da própria existência lançada faticamente para, então, revelar a temporalidade como a possibilitação originária desta. Neste sentido, o “espírito” não cai primeiramente no tempo, mas, a existência fática “cai”, enquanto decadente, para fora da temporalidade autêntica e originária⁴⁸⁶.

Assim, a história em geral é compreendida em SZ como um acontecer intratemporal, mas é somente a partir da temporalidade do *Dasein* e de sua temporalização que se torna compreensível porque e como o tempo do mundo lhe pertence, pois no horizonte da compreensão vulgar do tempo, a temporalidade permanece inacessível, embora não exclua a interpretação do *Dasein* como temporalidade⁴⁸⁷. A representação vulgar do tempo, apesar disso, possui legitimidade e importância, pois seria impossível viver sem calcular o tempo. Heidegger não prescreve a forma de conceber o tempo em sua filosofia, de acordo com sua concepção, a descoberta do tempo originário veio da necessidade de se dar um passo “atrás”, na busca de um horizonte possível para compreensão do ser em sua dinamicidade⁴⁸⁸.

A tarefa de SZ foi interpretar ontológico-existencialmente a plenitude originária do *Dasein* fático nas possibilidades de sua existência autêntica e inautêntica a partir de seu fundamento, revelado como a temporalidade enquanto sentido ontológico da cura. Entretanto, Heidegger não pode alcançar sua meta de ver o tempo como domínio em que há toda compreensão pré-teórica do ser, assim como a explicação teórica do ser. Ainda restaria saber se haveria um caminho que pudesse conduzir o tempo originário ao sentido do ser e se o

⁴⁸⁴ SZ, [tradução nossa], p. 434.

⁴⁸⁵ Cf. SZ, p. 435.

⁴⁸⁶ Cf. SZ, p. 436.

⁴⁸⁷ Cf. SZ, p. 437.

⁴⁸⁸ Cf. SZ, p. 437.

próprio tempo se revelaria como horizonte do ser. Este seria o objetivo para uma terceira seção não efetivada de SZ, no entanto, o que se revelou é que o sentido do ser não pode ser determinado a partir de uma análise do ser do *Dasein*, levando Heidegger a tomar um rumo completamente diferente abandonando a ontologia nos trabalhos posteriores⁴⁸⁹.

Podemos observar, contudo, que apesar de SZ não ter se completado, este trás elementos que são permanentes em sua obra, como a filosofia ao alcance da concretude da vida e a atitude metodológica de destruição, já presentes desde seus trabalhos após a primeira guerra. A questão do tempo e da temporalidade, foco de nossa pesquisa, surge também neste momento a partir de sua procura por aquilo que ficou esquecido no cristianismo influenciado pelo pensamento grego. Este tema é desenvolvido em SZ, em sua busca por familiarizar-se com o fenômeno originário da temporalidade para a partir dele esclarecer a necessidade e o tipo de origem da compreensão vulgar do tempo, além do motivo de seu predomínio, sem com isto prescrever o hierarquizar as formas de conceber o tempo. O tempo autenticamente revela-se, assim, sempre remetido ao futuro como o desdobramento do próprio ser do *Dasein* em direção a sua possibilidade extrema e indeterminada de sua impossibilidade, e o conceito vulgar, em que o *Dasein* cotidiano conta o seu tempo, deriva de um nivelamento da temporalidade que este cria na tentativa escapar de sua angústia.

⁴⁸⁹ Para uma breve consideração sobre a questão do tempo após SZ cf. DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*, p. 122-154.

REQUIEM

Percorremos o desenvolvimento da questão temporal nas preleções de Heidegger *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (EPR) e *Augustinus und der Neuplatonismus* (AN) dos primeiros anos como docente em Freiburg, em busca de elementos também presentes na obra *Sein und Zeit* (SZ). No curso EPR, Heidegger descobre, através do estudo da vida dos cristãos descrita nas epístolas paulinas, um modo de como o presente, o passado e o futuro são vividos na experiência fática da vida por uma decisão carregada de angústia. Em AN, obtém-se também uma compreensão do tempo kairológico em Agostinho expressa no décimo livro de *Confessiones*, embora obscurecida por sua concepção neoplatônica. Neste curso, o homem, que tem a particularidade de poder se colocar em questão, necessita viver em uma angustiante e ininterrupta tentação para alcançar a *vera vita beata*, i. é, Deus, em que é possível perder-se ou salvar-se a cada instante.

Seguindo este caminho em SZ, Heidegger estabelece a tarefa de elaborar uma ontologia fundamental com a consequente “destruição” da ontologia tradicional para o questionamento do sentido do ser em sua dinamicidade e a busca do horizonte no qual este pode ser questionado, a temporalidade. Heidegger busca, então, o fenômeno original da temporalidade e, a partir dele, procura esclarecer a necessidade e o tipo de origem da compreensão vulgar do tempo, em que o *Dasein* cotidiano conta o seu tempo, nivelando a temporalidade. O tempo autenticamente revela-se, assim, sempre remetido ao futuro como o desdobramento do próprio ser do *Dasein* em direção a sua possibilidade extrema e indeterminada de sua impossibilidade. Observamos com isto, que a concepção original de temporalidade tem suas origens das leituras sobre a vida cristã, se opondo plenamente à tradição grega, dominante até a modernidade, que considera o tempo uma presença constante, um ente entre outros esquecendo o ser.

Encontramos os elementos cristãos que revelam a concepção original de temporalidade a partir da analogia entre a angústia do *Dasein* perante a morte, a análise da espera ativa da *παρουσία* dos protocristãos, nas preleções EPR e a *cura* em busca da *vita beata* em AN. Perante a morte, de acordo com SZ, o reflexo do *Dasein* é refugiar-se na

impessoalidade para não enfrentar a si próprio, e evitar ver-se tal como é autenticamente. Em EPR aqueles que se ocupam com a questão se o Senhor virá imediatamente, em todo um alvoroço de falatórios e ociosidades, caem na perdição, mas os cristãos que entendem a proclamação de Paulo também não estão salvos. Uma vez que podem ser iludidos em sua vida mundana, eles permanecem continuamente em tribulações [θλίπις]. Tal como a não resolução do *Dasein* perdido na impessoalidade em SZ, a não aceitação [οὐκ δέχεσθαι] da proclamação dos cristãos também tem um significado positivo, a escolha pela mentira. Em AN também encontramos a idéia de que nas preocupações mundanas (ou seja, na ocupação), os homens em busca da *vita beata* são dissolvidos na multidão e absorvidos na dispersão, onde se dão e criam para si uma situação que é, em determinado sentido, fechada. A vida autêntica se apresenta, em todos estes trabalhos de Heidegger, como angustiante e remetida a um fim que não pode ser calculado, e seu modo inautêntico é caracterizado pela dispersão e fuga.

Dentro desta dinâmica, em SZ Heidegger confere o primado da temporalidade ao porvir, pois o *Dasein* é a caminho da morte. Isso não foi percebido por Heidegger em seus trabalhos do início da década de 1920, pois nestes, a morte ainda não se caracteriza como fenômeno existencial fundamental. Apesar de sua descoberta de uma temporalidade mais originária, o decisivo ainda aparece como o “agora” no contexto consumativo. Podemos, entretanto, afirmar que estas preleções possuem a mesma indicação de SZ comparando o fenômeno da morte em SZ e a παρουσία e a *vita beata* nas preleções sobre a vida religiosa. Apesar destes últimos fenômenos serem referidos ao presente, este é sempre remetido ao futuro como algo possível a qualquer instante, em que a vida autêntica está sempre preocupada e envolta em angústia.

Encontramos também a relação entre a autenticidade e inautenticidade da vida e ao fenômeno do discurso. Em SZ, o chamado silencioso da consciência é a única possibilidade de sair da perdição do impessoal, já em EPR é a proclamação de Paulo à sua comunidade, ou seja a linguagem, que possibilita uma total quebra com o passado e toda visão de vida não cristã a partir de seu próprio relato de sua conversão. Apesar de fundamental em EPR, a linguagem em SZ refere-se apenas a um modo mundano e decadente do discurso. Um tratamento secundário e oscilante da linguagem também ocorre em AN. Nesta, a linguagem surge relacionada à tentação da ambição, referindo-se ao contexto do mundo compartilhado da experiência juntamente à vontade de ser temido ou amado como um meio em que o homem é capaz de corromper-se com mentiras, fingimentos, etc. Ao mesmo tempo, Heidegger encontra em AN a confissão diante de Deus e dos homens, portanto uma forma de

linguagem – o que ele não tematizou –, como via de acesso à *vera vita beata*, pois possibilitaria o homem tornar-se familiar a si mesmo colocando-se em questão. Observamos com isto que o tratamento da linguagem configura o “tendão de Aquiles” destes estudos de Heidegger da juventude até SZ e, também, um dos motivos da sua própria “destruição” posterior. A virada de Heidegger em direção à linguagem feita logo após SZ requer mais estudos em relação às possíveis consequências que o tratamento desta gera à concepção do tempo de da temporalidade.

Além das questões sobre fenômeno originário da temporalidade, Heidegger também procura em SZ esclarecer a origem da compreensão vulgar do tempo, derivado do nivelamento da temporalidade. Esta representação vulgar do tempo, possui legitimidade e importância, pois seria impossível viver sem calcular o tempo. Heidegger, portanto, não hierarquiza e prescreve a forma de conceber o tempo pois isso contradiz sua própria forma de conceber o pensamento. Sua descoberta do tempo originário veio, sobretudo, da necessidade que ele teve desde seus primeiros trabalhos de dar um passo “atrás”, na busca de um horizonte possível para compreensão do ser em sua dinamicidade.

BIBLIOGRAFIA

- HEIDEGGER, M. Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: _____. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972, (GA, 1), p. 355-374.
- _____. *El concepto de tempo em la ciência histórica*. [Trad. Caletti, E.]. Não paginado. Disponível em: <http://www.heideggeriana.com.ar/M_Heidegger/concepto_tiempo_historico.htm>. Acesso em: 26 ago 2005.
- _____. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, (GA, 56/57).
- _____. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, (GA, 60), p. 1-156.
- _____. Introduction to the Phenomenology of Religion. In: _____. *The Phenomenology of Religious Life*. [Trad. Fritsch, M.; Gosetti-Ference, J. A.]. Bloomingtons: Indiana University Press, 2004, p. 1-111.
- _____. *Introducción a la Fenomenologia de la Religión*. [Trad. Uscatescu, J.]. Madrid: Siruela, 2005.
- _____. Augustinus und der Neuplatonismus. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, (GA, 60), p. 157-299.
- _____. Augustine and Neo-platonism. In: *The Phenomenology of Religious Life*. [Trad. Fritsch, M; Gosetti-Ferencei, JA]. Bloomingtons: Indiana University Press, 2004, p. 113-227
- _____. Die philosophischen Grunlagen der mittelalterlichen Mystik. In: _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, (GA, 60), p. 301-337.
- _____. *Estudios sobre Mística Medieval*. [Trad. Muñoz, J.]. Madrid: Siruela, 1997.
- _____. *O Conceito de Tempo*. [Ed. bilíngue; trad. Borges-Duarte, I.]. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- _____. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (GA, 2).
- _____. *Ser e tempo*. [trad. rev. Sá Cavalcante Schuback, M.], Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

- AGOSTINHO. Liber decimus. In: *Confessiones*. Disponível em: <<http://www.stoa.org/hippo/text10.html>>. Acesso em: 17 jan 2008.
- _____. *Confissões*. [Trad. Amarante, L. J. A.]. São Paulo: Paulinas, 1984.
- AQUINO, M. F. A visão do mundo em Husserl e Heidegger. *Síntese*. 1975, v. 2, n. 3, p. 31-48.
- BARASH, J. A. *Heidegger e o seu século: Tempo do ser, tempo de história*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.
- CROWE, B. D. *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University, 2006.
- CROWELL, S. G. Making Logic Philosophical Again (1912-1916). In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994, p. 55-72.
- DASTUR, F. *Heidegger e a Questão do Tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- DOSTAL, R. J. Tempo e fenomenologia em Husserl e Heidegger. In: HOY, D. C. (org). *Poliedro Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p.157-185.
- DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FABRIS, A. L. "ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923. In: VOLPI, F. (org). *Guida de Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 2002, 57-106.
- FADINI, G. Temporalità Escatologica. San Paolo nella lettura di Heidegger. *Studia Patavina*, 2003, v. 50, p. 357-375.
- FEHÉR, I. M. Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994, p. 73-89.
- GROLLO, S. G. Temporalità e fatticità: Heidegger e l'esperienza protocristiana. *Giornale di Metafisica*. Nuova Serie, 2003, v. 25, p. 65-82.
- HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Injuí, RS: Unijuí, 2005.
- HOFFMAN, P. A morte, o tempo e a história: II parte de Ser e Tempo. In: HOY, D. C. (org). *Poliedro Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, p. 213-231.
- KERBS, R. El significado de la "Fenomenologia de la vida religiosa" (1920/21) de Heidegger para la cuestión de Dios. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2003, v. 59, n. 4, p. 1079-1099.

- KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- _____. Heidegger (1920-21) on Become a Christian: A Conceptual Picture Show. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994, p. 175-192.
- _____. Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorical. In: _____ (org). *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*. New York: Continuum, 2002, p. 84-100.
- _____. Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask? In: _____ (org). *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*. New York: Continuum, 2002, p. 101-136.
- MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.
- OTTO, R. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. [Trad. Walter O. Schlupp.] Petrópolis: Vozes, 2007.
- PASQUA, H. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- PINTO, V. Stupore e método. In margine a "La fedeltà al proprio inizio: l'attualità Del primo Heidegger". In: MAZZARELLA, E. (org.). *Heidegger Oggi*. Bologna: Il Mulino, 1998, p. 307-317
- PÖGGELER, O. Deconstruction and Moment. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994, p. 137-156.
- _____. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- POGGI, S. La fedeltà al próprio inizio: l'attualità Del primo Heidegger. In: MAZZARELLA, E. (org). *Heidegger Oggi*. Bologna: Il Mulino, 1998, p. 151-164.
- REGINA, U. Noi eredi dei cristiani e dei greci. *Destruktion e Faktizität* nel cammino di Heidegger. In: MAZZARELLA, E. (org). *Heidegger Oggi*. Bologna: Il Mulino, 1998, p. 195-219.
- RUIN, H. The Moment of Truth *Augenblick* and *Ereignis* in Heidegger. *Epoché*. 1998, v. 6, n. I, p. 235-248.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração, 2000.
- SHEEHAN, T. Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion", 1920-1921. *The Personalist*, 1979a v. 55, p. 312-324.
- _____. Heidegger e il suo curso sulla fenomenologia della religione (1920-1921). *Filosofia*. 1979b, 431-446.

- _____. The “Original Form” of Sein und Zeit: Heidegger`s Der Begriff der Zeit (1924). *Journal of the British Society for Phenomenology*. 1979c. v. 10, n. 2, p. 78-83.
- VAN BUREN, J. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- _____. Martin Heidegger, Martin Luther. In: KISIEL, T.; VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger From the Start: Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York, 1994, p. 159-174.
- _____. Vita e opere. In : _____ (org). *Guida de Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 2002a, p. 3-56.
- _____. Heidegger, Aristotele, i Greci. *Enrahonar: quaderns de filosofia*. 2002b, n. 34, p. 73-92.

GLOSSÁRIO

Alemão-Português

abfall, abfallen – decadente, decair; lat. ‘cadere’, cf. também ‘verfall, verfallen, Verfallenheit’ (remete à estrutura ontológico-existencial que é o *Dasein*, e não a uma qualidade ou modalidade);

allgemein – geral;

Alltäglichkeit – cotidianidade;

aneignen – apropriar;

Angst – angústia (equivalente ao *temor castus* de AN);

Anruf – apelo;

Ansatz – ponto de partida;

Anwesen, Anwesenheit – presente, presença (contrário à *Abwesenheit* – ausência);

anzeigen – indicar;

Auffassung – interpretação, concepção;

Aufgabe – tarefa;

Aufruf – exortação;

Aufzuhellen – esclarecer;

Augenblick – instante, gr. *καρπός*;

Ausdruck – expressão;

Auslegung – explicação;

Ausstand, ausstehen – excedente, exceder;

Bedeutsamkeit – significância;

Bedeutung – significado;

Bedrängnis – aflição, gr. *θλίπις*;

Befindlichkeit – disposição, lat. *affectio*;

Begierlichkeit – desejo, lat. *appetitus, cupiditas concupiscentia* (desejo ardente, cobiça);

Bekehrung – conversão, gr. *ἐπιστρέφειν*, cf. também *Umwendung*;

bekennen – confessar, lat. *confitere*;

Bekümmern, bekümmern – preocupação, preocupar, gr.

θλίπις, lat. *curare, cura* (termo precursor de ‘*Sorge*’);

Beruf, Berufung – vocação, gr. *κλήσις*;

beschäftigen – empregar;

Besorge – ocupação (maneira cotidiana de ser do *Dasein* segundo a qual ele se acha sempre já disperso numa multidão de tarefas; *dinâmica fundamental assumida pela vida*);

Bestand – constância;

Bestehens – constituição;

Betrachtung – estudo, consideração;

Beurteilung – julgamento

Bewandtnis, Bewenden – conjuntura, conjunto;

Bezeugung – testemunho;

Bezug – relação;

Bezüge – remissões;

Bild – imagem;

Blick – lampejo;

da – aí;

Dabeisein – ser junto;

Dagewesen – vigorante por ter sido aí;

Darstellung – exposição;

Dasein – Dasein, ser aí (primeiramente chamado ‘eu histórico do algo primal’ – vida em si e para si –, ‘eu situacional’, ‘vida fática’, ‘experiência da vida fática’. ‘Dasein’ é indicado formalmente no verão de 1923 em relação à particularidade temporal de sua faticidade e seu ‘ser’ sempre ‘aí’ antes e além de qualquer ‘ter’; cf. KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, p. 493);

daseinend – existente;

Datierbarkeit – databilidade;

- Destruktion – destruição;
 eigenwillig – tenaz;
 eignen – apto, apropriado;
 Einstellung – posição (contraposto à *Lage*);
 Ende – fim;
 Entdecken, entdecktheit – revelar,
 revelação;
 Entfernung – distanciamento;
 enthüllen – revelar;
 Entscheidung – decisão;
 Entschlossenheit – resolução;
 Entwurf – projeto;
 Erbarmen – misericórdia, lat. *misericordia*;
 Erbärmlichkeit – miséria;
 Erfahrung – experiência;
 Erfassung – apreensão;
 Erharren – expectativa;
 erkennen – conhecer;
 Erlebnis – vivência;
 Erschlossenheit – abertura;
 Erstreckung – extensão;
 Erwarten – espera, gr. ἀναμένειν;
 Existenz – existência (designa toda a
 riqueza das relações recíprocas
 entre *Dasein* e ser, entre *Dasein* e
 todas entificações, através de uma
 entificação privilegiada, o
 homem. Nessa acepção, só o
 homem existe);
 existenzial – existencial (nível ontológico,
 este termo aparece antes de SZ
 como inserções pós-data dos
 cursos ou erros de interpretação
 da abreviação “ex”; cf. KISIEL,
 T. *The Gênesis of Heidegger’s
 Being and Time*, p. 496).
 Existenzialer – existencial;
 Existenzialität – existencialidade;
 existenziell – existenciário (aparece
 também como ‘existentiell’;
 apropriação de Kierkegaard usada
 uma vez em AN, mas que só
 recebe sustentação terminológica
 no final de 1922 com a introdução
 de *Existenz*, entendida como a
 mais autêntica possibilidade da
 vida fática. É pela primeira vez
 ligado ao lado ôntico do *Dasein*
 em SZ; cf. KISIEL, T. *The*
- Gênesis of Heidegger’s Being and
 Time*, p. 496).
 existieren – existir;
 faktisches Lebenserfahrung – experiência
 fática da vida;
 Faktizität – faticidade (em qualquer nível
 do exercício da existência,
 ocorrem consolidações de
 referências, de elaborações e
 mudanças, usado no plano de
 estruturação ontológica);
 Fluchtig – fugaz;
 Form – forma;
 formal – formal;
 formalen Anzeige – indicação formal;
 forschen – investigar, lat. *discere*;
 Freilegung – libertação;
 Freude, freuen - regozijo, regozijar, lat.
gaudium;
 Fürsorge – cuidado;
 Gabe – dom, lat. *donum*;
 Ganzsein – ser pleno;
 Gefarh – perigo;
 Gegenstand – objeto, cf. também *Objekt*;
 Gegenwart – atualidade, presente;
 Gegenwärtigung – atualização;
 Gegliederte – articulada;
 Gehalt – conteúdo;
 Geist – espírito, gr. πνεῦμα, lat. *animus*,
spiritus;
 gelebtwerden – ter vivido;
 Genuss – usufruir, lat. *frui*;
 Gerede – falatório;
 Gesamtbestand – estabilidade total;
 Geschäftigkeit – zelo;
 Geschehen – acontecer;
 Geschichte, geschichtlich – história,
 histórico;
 Geschichtlichkeit – historicidade;
 Geschick – destino;
 Gespannt, Gespanntheit – dimensão,
 dimensionamento;
 Gestell – dispositivo;
 Gewaltsamkeit – violência;
 Gewärtigen – esperado;
 Gewesen – ter sido;
 Gewesenheit – vigor de ter sido;
 gewesensein – ter sido;
 Gewiss – cômico (sentido de “ter
 consciência”);

- Gewissen – consciência (questiona a designação comum da consciência moral, é a experiência original do saber, contraposto a *Bewusstsein*; cf. SZ, p. 269);
- Gewissheit – ciência (sentido de “ter consciência”);
- gewordensein – ter-se tornado, gr. γενηθῆναι, γενέσται, lat. *fieri*;
- Geworfenheit – lançamento;
- Glaube – fé;
- Gleichgültigkeit – indiferença;
- Gnade – graça;
- Grund... – fundamental;
- Haltung: retenção, (termo usado em SZ apropriado de ‘*cotinentia*’ em AN);
- Hinsicht – perspectiva;
- Historie – história (ciência histórica);
- Historische, historisch – histórico;
- Hoffnung – esperança, gr. ἐλπίς, lat. *spe*;
- In-der-Welt-sein – ser no mundo;
- Innerweltliches – intramundano;
- kenntnisnahme – tomar conhecimento;
- Körper – carne, gr. σαρκί, lat. *carnis*;
- Kraft – força;
- Lage – condição;
- Leben – vida, lat. *vita*;
- Leere – vazio;
- Leib – corpo, lat. *corpus*;
- lernen – aprender, lat. *discere*;
- Man – impessoal;
- Mitdasein – ser aí com;
- Mitteilung – participação;
- Mitwelt – mundo compartilhado;
- Möglichkeit – possibilidade;
- Momente – momento;
- Motivierung – motivação;
- Neue – novo;
- Neugier – curiosidade, lat. *curiositas*;
- nichtig – nulo;
- Nichtigkeit – nulidade;
- Nichts – nada;
- Noch-nicht – ainda-não;
- Not – necessidade, gr. θλίπις;
- Nur-Noch – somente-ainda;
- Objekt – objeto;
- Offenbart – manifesto;
- Öffentlich – público;
- Ontische – ôntico (que se refere ao ente);
- Ontologische – ontológico (que se refere ao ser);
- Ort – lugar;
- Prädestination – predestinação;
- prüfen – discernir, gr. δοκιμάζειν;
- Rechnung – cálculo;
- Rede, reden – discurso, discursar;
- Ruf – chamado;
- Sach..., Sachhaltig – assunto;
- Schuld – débito;
- Seele – alma, lat. *anima, cordis*;
- Seiende – ente (aquilo que é);
- Sein – ser;
- Seinkönnen – poder ser;
- Selbst – si próprio (em AN aparece também como sinônimo de ‘*Dasein*’);
- Selbst – si próprio;
- selbstständigkeit – autoconstância;
- Selbstwelt – mundo próprio;
- Selbstwichtignahme – vanglória;
- Sichentwerfen – projetar-se;
- Sicherung – segurança;
- sichselbsthaben – autopossessão;
- sich-umsehens – ver ao redor de si;
- Sichvorweg – antecipar-se;
- Sinn – sentido, lat. *sensus*;
- Sinnlichkeit – sensorial;
- Situation – situação;
- Sorge – cura (equivalente ao lat. *cura, curare* de AN, e *Bekümmern* de EPR; um fenômeno unitário e original, que funda ontologicamente todos momento da existência do *Dasein*);
- Sprache – linguagem;
- Stimmung – afeição;
- theorisch – teórico;
- Tod – Morte;
- Trübsal – tribulação, gr. θλίπις;
- Übergang – passagem;
- Überlassenheit – abandono;
- überlegung – reflexão;
- Überzeit – supratemporal;
- umgehen mit – utilizar, lat. *uti* ;
- Umsicht: circunvisão;
- Umwelt – mundo circundante;
- Umwendung – conversão, gr. ἐπιστρέφειν, cf. também *Bekehrung*;
- Unheimlichkeit: estranhamento;

- Unsicherheit – insegurança;
 unspricht – acusa;
 Unverborgenheit – desvelamento;
 unverstellte – imutável;
 Urchristentum – protocristianismo;
 Ursprünglichkeit – originariedade;
 Vereinzelung – singularidade
 verfall, verfallen, Verfallenheit –
 decadente, decadência, decair; cf.
 também *abfall*, *abfallend*;
 Verfassung – constituição;
 verfügbar – disponível, lat. *praesto*;
 Vergangenheit – passado;
 Vergewärtigung, vergewärtigen –
 apresentação, apresentar;
 Vergessenheit – esquecimento;
 Verhalten – conduta;
 Verkehrung – desvio;
 Verkündigung – proclamação, gr. λόγος;
 Verlorenheit – perdição;
 Verlorenheit – perdição;
 Verschlossenheit – fechamento;
 Verschuldung – dívida;
 Verstehen – compreensão;
 Verstorbenen – finado;
 Versuchung – tentação, lat. *tentatio*;
 Vollzug – consumação;
 Vorgabe – processo;
 Vorgriff – pré-concepção;
 Vorhanden – à mão, lat. *ad manum
positum*;
 Vorlaufen – antecipação
 (contramovimento é *Ausstand*);
 vorlaufen – antecipar;
 Vor-sicht – visão prévia;
 Vorstellung – representação;
 Wahl – escolha;
 Wahrheit – verdade;
 WeltGeschichtlich – história do mundo;
 Werden – devir, tornar-se;
 Wesen – essência;
 Wie – como;
 Wiederholung – repetição;
 Willensfreiheit – livre arbítrio;
 wirklich – efetivo, real;
 Wissen – saber, gr. εἰδέναι;
 Zeit – tempo [cronológico]; gr. χρόνος;
 Zeitlichkeit – temporalidade;
 Zergliederung – análise;
 Zerstreuung – dispersão, lat. *defluere*,
defluxus;
 Zeug – instrumento;
 Zugangs... – de acesso;
 Zuhanden – manual;
 Zukunft – porvir, futuro;
 Zusammenhang – contexto;
 Zwiespältigkeit – discordância.

Português-Alemão

à mão – Vorhanden, lat. <i>ad manum positum</i> ;	conjuntura, conjunto – Bewandtnis, Bewenden;
abandono – Überlassenheit;	consciência – Gewissen;
abertura – Erschlossenheit;	consideração – Betrachtung, cf. também ‘ <i>estudo</i> ’;
acesso (de) – Zugangs... ;	constância – bestandis;
acontecer – Geschehen;	constituição – Bestehen, Verfassung;
acusa – unspricht;	consumação – Vollzug;
afeição – Stimmung;	conteúdo – Gehalt;
aflição – Bedrängnis, gr. θλίπις;	contexto – Zusammenhang;
aí – da;	conversa, conversar – Rede, reden;
ainda-não – Noch-nicht;	conversão – Bekehrung, Umwendung, gr. ἐπιστρέφειν;
alma – Seele, lat. <i>anima, cordis</i> ;	corpo – Leib, lat. <i>corpus</i> ;
análise – Zergliederung;	cotidianidade – Alltäglichkeit;
angústia – Angst;	cuidado – Fürsorge;
antecipação, antecipar – Vorlaufen, vorlaufen (contramovimento é <i>excedente</i>);	cura – Sorge (equivalente ao <i>cura, curare</i> de AN e <i>Bekümmern</i> de EPR);
antecipar-se – Sichvorweg;	curiosidade – Neugier, lat. <i>curiositas</i> ;
apelo – Anruf;	Dasein – Dasein, ser aí;
apreensão – Erfassung;	databilidade – Datierbarkeit;
aprender – lernen, lat. <i>discere</i> ;	débito – Schuld;
apresentação, apresentar – Vergewärtigung, vergewärtigen;	decadente, decadência, decair – abfall, abfallen, verfall, verfallen, Verfallenheit; lat. <i>cadere</i> ;
apropriar – aneignen;	decisão – Entscheidung;
apto, apropriado – eignen;	desejo – Begierlichkeit, lat. <i>appetitus, cupiditas, concupiscentia</i> ;
articulada – Gegliederte;	destino – Geschick;
assunto – Sach..., Sachhaltig;	destruição – Destruktion;
atualidade, presente – Gegenwart;	desvelamento – Unverborgenheit;
atualidade, presente – Gegenwart;	desvio – Verkehrung;
atualização – Gegewärtigung;	devir, tornar-se – Werden;
autoconstância – selbstständigkeit;	dicernir – Prüfen, gr. δοκιμάζειν;
autopossessão – sichselbsthaben;	dimensão, dimensionamento – Gespannt, Gespantheit;
cálculo – Rechnung;	discordância – Zwiespältigkeit;
carne – Körper, gr. σαρκί; lat. <i>carnis</i> ;	discurso, discursar – Rede, reden;
chamado – Ruf;	dispersão – Zerstreung, lat. <i>defluere, defluxus</i> ;
ciência – Gewissheit;	disponível – verfügbar, lat. <i>praesto</i> ;
circunvisão – Umsicht;	disposição – Befindlichkeit, lat. <i>affectio</i> ;
como – Wie;	dispositivo – Gestell;
compreensão – Verstehen;	distanciamento – Entfernung;
concepção – Auffassung;	dívida – Verschuldung;
côncio – Gewiss;	dom – Gabe, lat. <i>donum</i> ;
condição – Lage;	
conduta – Verhalten;	
confessar – bekennen, lat. <i>confitere</i> ;	
conhecer – erkennen;	

efetivo, real – wirklich;	história, histórico – Geschichte, geschichtlichen; Historie, Historische, historisch;
empregar – beschäftigen;	historicidade – Geschichtlichkeit;
ente – Seiende;	imagem – Bild;
esclarecer – Aufzuhellen;	impessoal – Man;
escolha – Wahl;	imutável – unverstellte;
espera – Erwarten, gr. ἀναμένειν;	indicação formal – formale Anzeige;
esperado – Gewärtigen;	indicar – anzeigen;
esperança – Hoffnung, gr. ἐλπίς, lat. <i>spes</i> ;	indiferença – Gleichgültigkeit;
espírito – Geist, gr. πνεῦμα, lat. <i>animus</i> , <i>spiritus</i> ;	insegurança – Unsicherheit;
esquecimento – Vergessenheit;	instante – Augenblick, gr. καιρός;
essência – Wesen;	instrumento – Zeug;
estabilidade total – Gesamtbestand;	interpretação, concepção – Auffassung;
estranheza – Unheimlichkeit;	intramundano – Innerweltliches;
estudo – Betrachtung, cf. também <i>consideração</i> ;	investigar – forschen, lat. <i>discere</i> ;
excedente, exceder – Ausstand, ausstehen;	julgamento – Beurteilung;
existência – Existenz;	lampejo – Blick;
existencial – existenzial;	lançamento – Geworfenheit;
existencial – Existenzialer;	libertação – Freilegung;
existencial – existenziell (em AN aparece também como <i>existentiell</i>);	linguagem – Sprache;
existencialidade – Existenzialität;	livrearbítrio – Willensfreiheit;
existenciário – existenziell;	lugar – Ort;
existente – daseinend;	manifesto – Offenbart;
existir – existieren;	manual – Zuhanden;
exortação – Aufruf;	miséria – Erbärmlichkeit;
expectativa – Erharren;	misericórdia – Erbarmen, lat. <i>miser cordia</i> ;
experiência – Erfahrung;	momento – Momente;
experiência de vida fática – faktisches Lebenserfahrung;	morte – Tod;
exposição – Darstellung;	motivação – Motivierung;
expressão – Ausdruck;	mundo circundante – Umwelt;
extensão – Erstreckung;	mundo compartilhado – Mitwelt;
falatório – Gerede;	mundo próprio – Selbstwelt;
faticidade – Faktizität;	nada – Nichts;
fé – Glaube;	necessidade – Not, gr. θλίπις;
fechamento – Verschlossenheit;	novo – Neue;
fim – Ende;	nulidade – Nichtigkeit;
finado – Verstorbenen;	nulo – nichtig;
fomento – Herd;	objeto – Gegenstand; Objekt;
força – Kraft;	ocupação – Besorgen;
forma – Form;	ôntico – Ontische (que se refere ao ente);
formal – formal;	ontológico – Ontologische (que se refere ao ser);
fugaz – Fluchtig;	originariedade – Ursprünglichkeit;
fundamental – Grund... ;	participação – Mitteilung;
futuro, porvir – Zukunft;	passado – Vergangenheit;
geral – allgemein;	passagem – Übergang;
graça – Gnade;	passou – übergangen;
história do mundo – WeltGeschichtlich;	perdição – Verlorenheit;
	perigo – Gefahrh;

- perspectiva – Hinsicht;
 poder ser – Seinkönnen;
 ponto de partida – Ansatz;
 porvir, futuro – Zukunft;
 posição – Einstellung, (contraposto a *condição*);
 possibilidade – Möglichkeit;
 pré-concepção – Vorgriff;
 predestinação – Prädestination;
 preocupação, preocupar – Bekümmern, gr. θλίπις, lat. *curare, cura*, (termo precursor de *Sorge*);
 presença, presente – Anwesenheit, Anwesen (contrário a *ausência*);
 processo – Vorgabe;
 proclamação – Verkündigung, gr. λόγον;
 projetar-se – Sichentwerfen;
 projeto – Entwurf;
 protocristianismo – Urchristentum;
 público – Öffentlich;
 reflexão – überlegung;
 regozijo, regozijar – Freude, freuen, lat. *gaudium*;
 relação – Bezug;
 remissões – Bezüge;
 repetição – Wiederholung;
 representação – Vorstellung;
 resolução – Entschlossenheit;
 retenção – Haltung;
 revelação – Entdecktheit;
 revelar – enthüllen;
 saber – Wissen, gr. εἰδέναι;
 segurança – Sicherung;
 sensorial – Sinnlichkeit;
 sentido – Sinn, lat. *sensus*;
 ser – Sein;
 ser junto – Dabeisein;
 ser lançado – Geworfenheit;
 ser pleno – Ganzsein;
 ser-aí-com – Mitdasein;
 ser-no-mundo – In-der-Welt-sein;
 si próprio – Selbst, (em AN aparece também como sinônimo de *Dasein*);
 significado – Bedeutung;
 significância – Bedeutsamkeit;
 singularidade – Vereinzelung;
 situação – Situation;
 somente-ainda – Nur-Noch;
 supratemporal – Überzeit;
 tarefa – Aufgabe;
 tempo [cronológico]– Zeit, gr. χρόνος;
 temporalidade – Zeitlichkeit;
 tenaz – eigenwillig;
 tentativa – Versuchung, lat. *tentatio*;
 teórico – theoretisch;
 ter sido – Gewesen, Gewesensein;
 ter vivido – Gelebtwerden;
 ter-se tornado – gewordensein, gr. γενηθῆναι, γενέσται, lat. *fieri*;
 testemunho – Bezeugung;
 tomar conhecimento – kenntnisnahme;
 tribulação – Trübsal, gr. θλίπις;
 usufruir – Genuss, lat. *frui*;
 utilizar – umgehen mit, lat. *uti*;
 vanglória – Selbstwichtignahme;
 vazio – Leere;
 ver ao redor de si – sich-umsehens;
 verdade – Wahrheit;
 vida – Leben, lat. *vita*;
 vigor de ter sido – Gewesensein;
 vigorante por ter sido aí – Dagewesen;
 violência – Gewaltsamkeit;
 vivência – Erlebnis;
 visão prévia – Vor-sicht;
 vocação – Beruf, Berufung, gr. κλησις;
 zelo – Geschäftigkeit.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)