

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Jairo Ferrandin

Faticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa  
da experiência fática da vida

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO  
2010

# **Livros Grátis**

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

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Jairo Ferrandin

Faticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa  
da experiência fática da vida

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Profa. Doutora Salma Tannus Muchail

SÃO PAULO  
2010

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

## AGRADECIMENTOS

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-SP, especialmente à professora Salma Tannus Muchail, pela dedicação e zelo no trabalho de orientação; e, à professora Dulce Mara Critelli, pelo cuidado na tarefa de pensar.

Ao professor e amigo Renato Kirchner, pelo auxílio na tradução e entendimento dos textos originais;

À professora e amiga Cleonice Aparecida de Souza, pela prestatividade e solicitude no encaminhando das normas técnicas desse trabalho;

À professora e amiga Patrícia Pazinato, pelos diálogos geradores da compreensão dos assuntos desenvolvidos nesse trabalho;

Ao professor Hermógenes Harada (*in memoriam*), pelo incentivo ao exercício do pensamento.

À Ordem franciscana, por apoiar o cultivo intelectual de seus membros.

A todos os que, de forma velada e silenciosa, percorrem junto os caminhos do pensamento.

*Die tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozess der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. [...] Was im Leben der christlichen Urgemeinde vorliegt, bedeutet eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens. Heier liegen die Motive für die Ausbildung ganz neuer Ausdruckszusammenhänge, die sich das Leben schafft.*

O paradigma histórico mais profundo para o notável processo de transferência do centro de gravidade da vida fática, do mundo circundante, no mundo próprio e no mundo das experiências interiores, nos é dado no surgimento do cristianismo. [...] O que subjaz na vida da comunidade cristã primitiva significa uma transformação radical nas tendências diretivas da vida. Nela encontram-se os motivos para a formação de conjuntos de expressões totalmente novos que a vida constrói a partir de si própria.

HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 61.

Jairo Ferrandin

Faticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida

## RESUMO

O presente trabalho pretende retomar o projeto de uma explicação fenomenológica das cartas paulinas referentes à experiência originária do cristianismo primitivo, elaborado por Heidegger em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, de 1920-21. Nele, o filósofo procura desenvolver nova modalidade de acesso ao fenômeno religioso partindo da noção de experiência fática da vida em sua historicidade. Trata-se de nova reapropriação da tradição, não no sentido de repetição de objetividades e conteúdos, de teorias e doutrinas, mas pela destruição, que permite reaproximar-se das experiências geradoras do sentido. A noção de faticidade perpassa o conjunto das características peculiares que circunscrevem o pensamento inicial de Heidegger, especialmente no período de suas primeiras atividades acadêmicas. Possibilitará também a construção de novo conceito de filosofia, denominada como ciência originária ou como hermenêutica da faticidade, com sentido e conceitos próprios - os indícios formais - que a distinguirá dos ideais da objetivação científica. A retomada deste projeto heideggeriano tem também o intento de salientar como a dimensão religiosa e a teologia cristã ocuparam lugar central no desenvolvimento inicial da questão do sentido do ser, e quais suas possíveis contribuições e indicações decisivas para a discussão de temas fundamentais geradores das ideias básicas de *Sein und Zeit*.

**Palavras-chave:** Faticidade. Historicidade. Fenomenologia. Indícios Formais. Cristianismo.

Jairo Ferrandin

Faticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida

### ABSTRACT

This work intends to resume the project of a phenomenological explanation of the Pauline letters concerning the original experience of primitive Christianity, drawn up by Heidegger in his course *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in 1920-21. In it, the philosopher seeks to develop new means of access to religious phenomenon based on the notion of experience of life in its factual historicity. This is new reappropriation of tradition, not in the sense of objectivity and the repetition of content, theories and doctrines, but the destruction, which allows reconnecting from the experiences of the generation sense. The notion of facticity permeates all the peculiar characteristics that encompass the initial thought of Heidegger, particularly during their first academic activities. Will also enable the construction of new concept of philosophy, known originally as science or as hermeneutics of facticity, with sense and concepts - the formal indication - that distinguish the ideals of scientific objectivity. The resumption of Heidegger's project also has the intent to highlight how the religious and Christian theology occupied a central place in the early development of the question of the sense of being, and what their possible contributions and directions decisive for the discussion of key issues generated the basic ideas of *Sein und Zeit*."

**Keywords:** Facticity. Historicity. Phenomenology. Formal Indication. Christianity.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO I - CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE O CONTEXTO FILOSÓFICO E BIOGRÁFICO-INTELLECTUAL DE HEIDEGGER</b> .....	21
1.1 A corrente neo-escolástica e neo-aristotélica.....	21
1.2 A tendência filosófica neokantina.....	24
1.3 A fenomenologia de Ed. Husserl.....	28
1.4 A filosofia da vida histórica de Dilthey.....	32
1.5 A dimensão religiosa. Os inícios no âmbito da lógica e da teologia.....	36
1.6 O projeto ontoteológico da filosofia medieval. A lógica, a teologia e a mística.....	39
1.7 O encontro com a mística medieval.....	45
1.8 O afastamento da ontologia tradicional e o retorno à vida histórica.....	50
1.9 O desligamento do catolicismo. A religiosidade como expressão da vida fática.....	54
<b>CAPÍTULO II – A DETERMINAÇÃO DA FILOSOFIA. A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA E A METODOLOGIA DOS INDÍCIOS FORMAIS NA COMPREENSÃO DA HISTORICIDADE</b> .....	62
2.1 A construção filosófica do conceito de filosofia.....	62
2.2 A distinção entre ciência e filosofia.....	68
2.3 A noção de experiência fática da vida.....	73
2.4 O retorno à vivência primordial.....	78
2.5 A vida fática e a tomada de conhecimento.....	86
2.6 O problema do histórico e a determinação da filosofia.....	90
2.7 As vias de asseguramento do histórico.....	97

2.8	A metodologia dos indícios formais e a noção do histórico.....	102
2.9	Indícios formais e a fenomenologia.....	108
2.10	A vivência religiosa enquanto via de apropriação do pensamento histórico. A teologia e o problema da historicidade.....	112
<b>CAPÍTULO III - EXPLICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PROTO-RELIGIOSIDADE CRISTÃ NAS EPÍSTOLAS PAULINAS.....</b>		<b>122</b>
3.1	A apropriação não-objetivante da vivência religiosa.....	122
3.2	A explicação fenomenológica. Da objetividade histórica para a <i>situação</i> histórica como tal.....	127
3.3	Explicação fenomenológica da Carta de Paulo aos Gálatas.....	132
3.4	O fenômeno central da proclamação apostólica.....	134
3.5	A situação fundamental de Paulo enquanto luta religiosa.....	135
3.6	A luta religiosa enquanto conflito entre lei e fé.....	138
3.7	A explicação fenomenológica da Primeira Epístola aos Tessalonicenses.....	142
3.8	A situação fundamental de Paulo como “ter chegado a ser cristão”.....	143
3.9	O saber próprio do “ter chegado a ser cristão”.....	145
3.10	O “ter chegado a ser” enquanto aceitação.....	146
3.11	O mundo próprio de Paulo e a expectativa da parusia.....	149
3.12	A noção de parusia.....	153
3.13	A explicação fenomenológica da segunda Epístola aos Tessalonicenses.....	157
3.14	A proclamação do Anticristo.....	159
3.15	O problema escatológico e a questão dogmática.....	162
3.16	Caracteres fundamentais da experiência fática da proto-religiosidade cristã.....	169

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>175</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>192</b>

## INTRODUÇÃO

*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
Und was Ich sah, das Heilige sei mein Wort<sup>1</sup>.*  
Hölderlin

O presente trabalho consiste na análise do projeto elaborado e desenvolvido por Heidegger de uma fenomenologia da vida religiosa, tendo por base o curso de 1920-21, intitulado *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Foi um curso proferido pelo jovem filósofo nos primórdios de sua promissora carreira acadêmica, quando atuava como docente na Universidade de Freiburg, no período entre 1917 e 1923<sup>2</sup>.

Além de *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, outros dois cursos fazem parte dessa temática: *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, de 1918-19, no qual o autor se propõe investigar os fundamentos filosóficos da mística medieval, e “*Augustinus und der Neuplatonismus*”, de 1921, onde, a partir da análise do livro X das *Confissões*, Heidegger procura interpretar a originalidade da experiência religiosa em Agostinho. Em conjunto, esses três cursos referentes ao projeto de uma fenomenologia da vida religiosa foram recolhidos, editados e publicados no volume 60 das Obras Completas (*Gesamtausgabe*), pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt, em 1995<sup>3</sup>.

A publicação do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* ocorre em circunstâncias específicas que requerem um esclarecimento prévio. Desde o início, não deveria compor o plano original das obras completas de Heidegger. A hesitação do editor deveu-se, principalmente, à incerteza quanto à existência do material original. De fato, os manuscritos originais nunca foram encontrados, apesar de serem solicitados através da

---

<sup>1</sup> “Eis o dia! Eu o esperava e o vi chegar, e o que eu vi. Que o sagrado seja minha palavra”. Todas as traduções dos textos originais feitas nesta tese são de autoria do doutorando.

<sup>2</sup> Heidegger permaneceu como docente em Freiburg durante o período entre 1917-1923. Conforme o testemunho de alunos mais próximos, tanto o jovem filósofo quanto seus primeiros trabalhos se tornaram imediatamente reconhecidos, dada a originalidade com a qual interpretava alguns pensadores antigos e, especialmente, pela forma com a qual procurava desvencilhar-se dos pressupostos da filosofia acadêmica vigente. Dentre esse alunos, os mais conhecidos são H. Arendt, H.-G. Gadamer, K. Löwith, W. Bröcker, O. Becker. Gadamer testemunha “o êxito excepcional do jovem docente e a influência quase mágica que exerceu sobre seus contemporâneos” (GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 152). Segundo Hanna Arendt, embora desconhecido pelo grande público, sem uma doutrina e relevantes publicações, havia uma “aura de mistério que o envolvia” (ARENDDT, H. “Martin Heidegger faz oitenta anos”. In.: ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 278).

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vol. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. Essa obra foi recentemente traduzida para a língua portuguesa ao longo da elaboração da tese, com a participação do doutorando. Cf.: HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradutores: Enio Paulo Giachini, Renato Kircher e Jairo Ferrandin. Petrópolis: Vozes, 2010.

circulação de anúncios em meios de comunicação impressos. Existe a suspeita de que poderiam ter sido destruídos pelo próprio autor<sup>4</sup>. Deixando de publicá-los, o jovem filósofo estaria promovendo “sua autointerpretação autoral” à coleção de sua obra. O comentador Van Buren sustenta essa hipótese no estudo de Victor Farias, que descobriu a omissão de artigos publicados por Heidegger, relativos à sua época estudantil, no jornal católico *Der Akademiker*, onde ainda compartilhava da mentalidade antimodernista<sup>5</sup>.

Outro motivo para que o texto não fosse publicado poderia ter sido o fato de não estar alinhado com o pensamento condutor de sua obra principal *Sein und Zeit*. Tanto *Einleitung in die phänomenologie der Religion* quanto os demais textos referentes à fenomenologia da vida religiosa poderiam constituir um “suplemento perigoso” e comprometedor da temática única e, por conseguinte, encontrar-se fora do “corpus autêntico” da filosofia heideggeriana<sup>6</sup>. O filho de Heidegger, Hermann Heidegger, responsável pela continuação da publicação de suas obras, anunciou no quinto prospecto, de abril de 1984, a inclusão dos manuscritos dos cursos do período de Freiburg, reunidos na forma de um suplemento à segunda divisão da *Gesamtausgabe*.

Segundo as informações dos editores Matthias Jung e Thomas Regehly, contidas no posfácio do curso, o escrito original foi realmente perdido<sup>7</sup>. Todavia, permaneceram conservadas cinco anotações redigidas por alunos que participaram do curso, as quais permitiram reconstruir, de forma aproximada, a direção do pensamento e o teor literal da conferência<sup>8</sup>. Elas serviram também de guia para a reconstrução integral do texto. Poderíamos considerar que a reconstrução do curso, a partir dos manuscritos dos alunos, não se constitui numa publicação fiel relativamente aos escritos originais de Heidegger – outro provável motivo da recusa do filósofo em publicar o texto. Entretanto, a ausência dos manuscritos não é razão suficiente para desconsiderarmos o curso como tal.

<sup>4</sup> Cf. VAN BUREN. *The young Heidegger: Rumor of the hidden king*, p. 19.

<sup>5</sup> Entre os anos de 1910 e 1912, Heidegger publica artigos no jornal católico *Der Akademiker*. De acordo com a explicação do biógrafo H. Ott, *Der Akademiker* era um jornal editado pela Liga Acadêmica Alemã e Católica. Surgiu em novembro de 1908, baseado nos ideais cristãos, como programa para a vida estudantil. Seguiu a discussão católica contra o “modernismo”, defendendo a doutrina e a autoridade eclesiástica, na linha ultraconservadora do papa Pio X (Cf. OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*, p. 66).

<sup>6</sup> Cf. VAN BUREN. *The young Heidegger*, p. 14-15.

<sup>7</sup> JUNG, M.; REGEHLY, M. “Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920-21”. In.: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 349.

<sup>8</sup> Três dessas anotações (de Oskar Becker, Helene Weiß e Franz-Josef Brecht) encontram-se no Arquivo de Literatura Alemã de Marbach, e dois outros (de Franz Neumann e Fritz Kaufmann) estão guardados no Arquivo Husserl de Lovaina. Foram acrescentados a estas anotações apontamentos escritos manualmente pelo próprio Heidegger. São folhas soltas em uma pasta conservada atualmente no Arquivo de Marbach. Segundo Claudius Strube, a escrita está num tamanho microscópico e difícil de decifrar (JUNG, M.; REGEHLY, M. “Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920-21”, p. 349).

A primeira apresentação pública do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, ocorreu em 1963, com Otto Pöggeler. Até então, era a principal referência às interpretações heideggerianas da temática religiosa, antes da sua publicação nas *Gesamtausgabe*, em 1995. O material foi fornecido pelo próprio Heidegger e por Oskar Becker, a quem Pöggeler agradece: “Tomei conhecimento das primeiras lições de Freiburg, que referencio no texto, somente a partir de anotações e informações indiretas, das quais devo agradecimento, sobretudo, ao Prof. Oskar Becker”<sup>9</sup>. O que era até o momento desconhecido, forneceu aos estudiosos o preenchimento de muitas lacunas presentes no pensamento inicial de Heidegger, causadas pelo espaçamento de suas publicações<sup>10</sup>.

Em sua análise, Pöggeler enfatiza a *inspiração teológica* da escola de Marburg, presente no trabalho de Heidegger, entre os anos de 1910 e 1920:

Iniciou seu caminho influenciado por uma teologia que estava convencida cada vez mais de que era agora válido experimentar a fé cristã na sua primordialidade de um modo completamente novo, e isto após séculos, na verdade, após milênios de ofuscação da fé primordial cristã, por ambas, a filosofia e a teologia<sup>11</sup>.

De acordo com Pöggeler, Heidegger teria interpretado a passagem do quarto e quinto capítulos da primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses, com o intuito de mostrar que a fé cristã fundamentada na segunda vinda de Cristo constituiria a experiência primordial<sup>12</sup>. Deteve-se na recusa paulina em fornecer data precisa para esse acontecimento, conferindo-lhe características *kairológicas*, e não meramente cronológicas. O tempo *kairológico* remete ao tempo humano das decisões históricas, contextuais e finitas, em decorrência da condição da vida humana mortal. A objetividade do tempo, enquanto sucessão infinita de agoras, pertence ao tempo cronológico. Assim, *kairós* é o tempo da decisão, que ameaça o futuro e, portanto, não pode ser objetivável na execução da vida histórica<sup>13</sup>. Ao procurar calcular a data da parusia, “elimina-se aquilo que deveria determinar sua vida como inacessível e o substitui pelo seguro, pelo acessível”<sup>14</sup>. Entretanto, o acontecimento da parusia é inacessível ao homem, porque irrompe inesperadamente. Pöggeler destaca também a influência que o pensamento de Kierkegaard possui na interpretação heideggeriana da religiosidade cristã.

<sup>9</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p. 246.

<sup>10</sup> Esse trabalho colocou novamente em evidência dez anos (1916-1927) praticamente sem qualquer publicação por parte de Heidegger. Desde a publicação da tese sobre Duns Scotus, em 1916, houve grande intervalo em suas publicações. A próxima publicação só aconteceria em 1927, com as duas sessões da primeira parte do famoso tratado *Sein und Zeit*. Posteriormente, os pesquisadores se encarregaram de preencher esse grande intervalo.

<sup>11</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p. 24.

<sup>12</sup> Cf. PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p. 24.

<sup>13</sup> Cf. PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p. 24.

<sup>14</sup> Cf. PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p. 25.

De modo geral, o trabalho de Pöggeler pode ser considerado pioneiro. Seu livro tornou-se referencial na interpretação da obra inicial de Heidegger<sup>15</sup>. Suas análises assumem a *questão do ser* como o fio condutor a partir do qual os cursos do período como também os posteriores serão interpretados, ou seja, no âmbito do desenvolvimento das ideias centrais constitutivas de *Sein und Zeit* e do pensamento posterior de Heidegger.

Uma análise mais detalhada do curso pode ser encontrada na literatura americana. Em seu artigo “*Heidegger’s Introduction to the Phenomenology of Religion 1920-21*”, publicado em 1979, T. Sheehan apresenta sua reconstrução do curso a partir da leitura de alguns manuscritos que serviriam de base para a publicação. Para tanto, sustenta-se em alguns documentos biográficos relativos à orientação religiosa de Heidegger. Sublinha a influência do cristianismo na filosofia heideggeriana inicial, expressa na interpretação dos textos paulinos e em outros textos que pertencem ao desenvolvimento posterior do filósofo, na direção de *Sein und Zeit*. Sheehan apresenta o curso a partir dessa obra.

Conforme deveremos observar no decorrer da exposição do curso, as análises iniciais de Pöggeler e Sheehan não conseguiram obter, com clareza e precisão argumentativa, as bases textuais e o pensamento nele subjacentes. A sua publicação relativamente recente nas *Gesamtausgabe*, em 1976, permitiu o acesso direto ao texto e proporcionou nova perspectiva de compreensão, mais ampla e abrangente, do seu propósito. Constatou-se sensivelmente que as apreciações desses autores estavam corretas. Entretanto, não abordavam as questões especificamente metodológicas que compõem a parte inicial do curso, e sintetizavam, de forma demasiado resumida, a preparação da interpretação fenomenológica das epístolas.

A publicação de 1976 despertou também o interesse e atraiu a atenção de outros pesquisadores e estudiosos de Heidegger, promovendo grande número de estudos e pesquisas, as quais descobriram novos materiais e forneceram detalhadas informações relativamente aos primórdios do jovem filósofo<sup>16</sup>. A apropriação do contexto intelectual e dos dados biográficos mais relevantes também foram determinantes, por nos permitir identificar, com certa precisão,

---

<sup>15</sup> Uma visão de conjunto de toda obra do filósofo é oferecida com material inédito por Otto Pöggeler, com sua obra *A via do pensamento de Martin Heidegger*, de 2005.

<sup>16</sup> Mencionamos os principais estudos a respeito dessa temática em Heidegger: PÖGgeler, O. *A Via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução: Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2005; LEHMANN, K. Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), 126-153; SHEEHAN Th. Heidegger’s Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920-21, in: *The Personalist* 55 (1979-80), 312-324; SHEEHAN, Th. Heidegger’s early years: Fragments for a Philosophical biography, in: O MESMO. (ed.): *Heidegger. The man and the thinker*. Chicago, 1981, 3-20. OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho da sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. KISIEL, Th. *The Genesis of Heidegger’s Being and time*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1995; RUFF, G. *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten “Freiburger Vorlesungen”*. Berlin: Duncker & Humblot, 1997.

os elementos e motivações fundamentais indispensáveis para a compreensão do curso. As descobertas indicaram a presença de um objeto temático e de uma forma de abordagem específicos das questões, o que tornou possível definir e precisar a posição e o propósito do curso.

Em outras palavras, o curso pode ser naturalmente situado no âmbito do pensamento inicial de Heidegger, nas *características específicas que constituem sua filosofia na época de Freiburg*. Por isso, em primeiro lugar, nos é permitido afirmar, inequivocadamente, que *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, não é um texto disperso ou isolado, mas pertence ao conjunto de outros escritos acadêmicos pertencentes a determinada fase do pensamento de seu autor. Dentre os cursos do período de Freiburg, podemos mencionar: *Informe Natorp. Interpretationes fenomenológicas sobre Aristóteles*, de 1921-22; *Grundprobleme der Phänomenologie*, de 1919-20; *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“*, de 1919-21; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, de 1920; *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, de 1919 e *Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*, de 1919. De modo geral, esses textos procuram articular o projeto central da filosofia de Heidegger no referido período e constituem-se em auxílio indispensável para compreendermos o curso que pretendemos analisar neste trabalho.

As características da filosofia heideggeriana que perpassam o curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* precisam ser, a partir de agora, indicadas.

Em seu texto *Meu caminho para a fenomenologia*, afirma que o desenvolvimento do seu pensamento provém da indagação condutora da tradição filosófica ocidental, a saber, a questão pelo sentido do ser, o que é o ente no seu ser. Pergunta-se Heidegger: “*Se o ente é expresso de múltiplos sentidos, qual seria o significado fundamental determinante, independente dessa pluralidade? O que quer dizer ser?*”<sup>17</sup>. Esta questão converte-se na temática orientadora e na unidade de sentido de todo o pensamento heideggeriano posterior. Os trabalhos que se seguiram procuram mostrar o quadro genealógico do seu desenvolvimento e os meios empregados para poder confrontar-se com ela com certa garantia. O curso de 1920-21 se localiza no âmbito dessa intenção fundamental de Heidegger de elaboração de uma ontologia fundamental.

---

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M. “Meu caminho para a fenomenologia”, p. 495. Em 1907, Heidegger recebeu de presente de Conrad Gröber o livro *Sobre o múltiplo significado do ente em Aristóteles*, de Franz Brentano, de 1862. Como ele próprio afirma, foi a leitura dessa obra que o despertou para a questão do ser, que a partir daí se tornaria a questão de fundo de toda a sua filosofia.



No período de Freiburg, a questão do sentido do ser é desenvolvida no interior de nova “temática específica” como ponto de partida fundamental. A esse respeito, o próprio Heidegger escreve em seu currículo, redigido em 30 de junho de 1922, para obter um lugar como professor titular em Göttingen:

As investigações sobre as quais repousa a totalidade deste trabalho realizado de imediato em minhas lições vão encaminhando a uma sistemática de interpretação ontológico-fenomenológica dos fenômenos fundamentais da vida fática (*systematischen phänomenologisch-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens*). Essa vida fática, conforme o sentido ontológico, deve compreender-se como vida “histórica” e deve determinar-se categorialmente segundo os modos fundamentais de comportamento do trato e em um mundo (circundante, compartilhado e próprio)<sup>18</sup>.

Em outros termos, a noção de “experiência fática da vida” (*faktisches Lebenserfahrung*) transforma-se no elemento central que conduz as discussões da filosofia heideggeriana nessa época e, portanto, também do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

A determinação do sentido do ser no âmbito da vida fática passa pelo estudo prévio das estruturas constitutivas daquele único ser que compreende o sentido do ser, ou seja, a vida humana, o *Dasein*. Nos cursos desse período, Heidegger propõe-se com afincado descrever as estruturas constitutivas da existência humana em sua faticidade. Em uma nota posterior, em *Sein und Zeit*, afirmará que, desde o semestre de inverno de 1919-20, expôs repetidamente em seus cursos a análise do mundo circundante e, em geral, a “hermenêutica da faticidade” (*Hermeneutik der Faktizität*)<sup>19</sup>.

Com a descoberta da vida fática, Heidegger entrevê também a possibilidade de novo acesso à filosofia<sup>20</sup>. Conforme observaremos no decorrer do trabalho, nos cursos dessa época, especialmente *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, destaca-se o propósito de conferir novo sentido e determinação ao filosofar. A construção de um novo conceito filosófico tinha o intuito de superar o excesso teórico do ambiente acadêmico e captar a imediatez da experiência humana na sua historicidade. Não se tratava, certamente, de recuperar o misterioso vínculo divino, mergulhar no mundo do inconsciente ou ainda oferecer uma concepção de mundo. O intuito da filosofia heideggeriana, nesse período, consiste simplesmente em instalar-se no insondável instante da vida vivida.

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 44.

<sup>19</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 72.

<sup>20</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 38.

É específico da filosofia heideggeriana dessa época o empenho em buscar um caminho e uma orientação próprios do pensamento. Em seu escrito *Meu caminho para a fenomenologia*, afirma: “meus cursos buscavam desvendar um caminho próprio para o pensamento, de forma potencial e confusa, os quais exigiam paradas e enveredavam por desvios e sendas perdidas”<sup>21</sup>. A construção de seu caminho filosófico próprio acontece mediante frequentes incursões críticas no âmbito das principais tendências filosóficas da época, tais como: *a teoria neokantiana do conhecimento, as correntes vitalistas, a filosofia hermenêutica de Dilthey, a tradição teológica neoescolástica, a filosofia prática de Aristóteles* e, sobretudo, *a fenomenologia de Husserl*. Desde o início, Heidegger viu-se exposto à influência direta das várias correntes filosóficas que circulavam no ambiente acadêmico, as quais produziram marcas profundas em toda sua obra posterior.

Assim, a compreensão do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* deve ocorrer mediante a inserção no âmbito das características peculiares que perpassam a filosofia de Heidegger no período de Freiburg, visivelmente presentes em seus cursos. Em outros termos, a fenomenologia da vida religiosa deve ser conduzida pela questão do sentido do ser, no âmbito das análises em torno da vida fática e da compreensão da vida humana como tal. Deve-se considerar o propósito heideggeriano de construção de novo conceito de filosofia e a autoação do ideal da objetivação científica.

Convém destacar, de modo especial, a dimensão religiosa. Essa temática constitui outro aspecto fundamental a ser particularmente considerado no período inicial da filosofia de Heidegger e, por conseguinte, na compreensão do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. A relação do filósofo com a religiosidade foi sempre permeada por grande tensão, conforme se observa nas constantes mudanças de postura e repentinas reviravoltas diante do fenômeno religioso ao longo de toda sua vida. Embora manifestasse certas reservas com relação aos dogmas religiosos e ao sistema oficial do catolicismo, o suposto “caráter ateu” de sua filosofia, em determinado momento, não o impediu de aprofundar questões bíblicas e religiosas, constitutivas da cultura e do pensamento ocidental<sup>22</sup>. Os cursos do período inicial mostram que a temática religiosa ocupou criativamente o lugar central e foi decisiva na elaboração de sua filosofia. Conforme deveremos observar, as análises fenomenológicas da vida religiosa demonstraram, justamente, conhecimento profundo da

---

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 498.

<sup>22</sup> Ao lado de Nietzsche – Heidegger foi considerado por Sartre como o pensador ateu mais representativo de nossa época. No entanto, para Gadamer, essa consideração é resultado de uma compreensão demasiado externa da sua filosofia (Cf. Gadamer, H-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 151).

tradição teológica cristã e habilidade hermenêutica para interpretar os textos originários do cristianismo.

O próprio filósofo afirma que seu vínculo com a religiosidade cristã e com a tradição teológica desempenhou papel decisivo na estruturação do seu pensamento. Em um texto posterior *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, escreve:

Conheci a palavra “hermenêutica” no âmbito de meus estudos de teologia. Naquele tempo, sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta. (...) Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento<sup>23</sup>.

De fato, suas investigações da vida religiosa cristã revelam questões fundamentais acerca do sentido da existência, tais como a “preocupação”, o “sofrimento”, a “aflição”, o “cuidado”, entre outras. Ele as encontra na experiência imediata e não como objeto de reflexão teórica. Aspectos desse modo de vida forneceram indicações paradigmáticas do desenvolvimento de uma compreensão filosófica genuína da vida humana, e contribuíram com as análises existenciais posteriores que marcaram profundamente a sua obra. Nesse sentido, podemos afirmar que a dimensão religiosa contribuiu também, de forma efetiva, para a constituição da filosofia heideggeriana.

Do que trata, propriamente, o curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* que pretendemos analisar neste trabalho? Consiste na tentativa de uma introdução fenomenológica da vida religiosa. Nele, o filósofo propõe uma modalidade peculiar de aproximação do fenômeno religioso. De acordo com o que dissemos, ele procura *acessar a experiência originária da religiosidade a partir da experiência fática da vida*. Dirige-se às testemunhas consideradas relevantes da vida religiosa cristã, detendo-se, de modo exclusivo, em modelos genuinamente cristãos. No curso a ser analisado, Heidegger remete-se diretamente ao apóstolo Paulo, por considerá-lo o expoente máximo da proto-religiosidade cristã e representante da originária experiência religiosa cristã primitiva, vivida e partilhada com a sua comunidade.

Com base nas anotações que restaram, é possível dividir o curso em duas partes distintas, claramente separadas por uma conclusão no final da sessão de 30 de novembro de 1920, propostas pelo próprio autor<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M. “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, In: *A caminho da linguagem*, p. 78-79.

<sup>24</sup> Segundo os editores do curso, os apontamentos de O. Becker apresentam uma paginação separada de ambas as partes, no final da primeira, com a frase: “Em consequência de objeções pessoais alheias, suspendeu-se em 30 de novembro de 1920”. Entretanto, uma consulta dos editores nos arquivos da Universidade de Freiburg não

Na *primeira parte*, o filósofo ocupa-se com as questões metodológicas. Procura construir nova determinação da filosofia enquanto fenomenologia, a partir do confronto direto com a modalidade de conhecimento das ciências. A distinção entre filosofia e ciência mostra-se fundamental, pelo fato de indicar que o conhecimento científico, fundado na objetividade, é incapaz de apreender o fenômeno originário da existência humana. As ciências postulam antecipadamente o “objeto” que pretendem encontrar, sendo a objetividade um modo temporal de ser dos entes que lhes recusa a história. A existência humana lida com a história individual e coletiva de modo específico, incompatível com a objetividade. Por isso, a história torna-se o fenômeno central da experiência fática da vida. É também por meio da discussão do tema do histórico que Heidegger formula sua filosofia, enquanto caminho de acesso à faticidade e à historicidade. Além da discussão sobre o histórico, as primeiras lições do seu curso são dedicadas à construção de uma linguagem filosófica apropriada, uma vez que a linguagem filosófica categorial não é compatível com o fenômeno abordado, isto é, a faticidade e a historicidade não são nenhuma objetividade. Heidegger lança mão da noção de “indícios formais” (*formale Anzeige*) da fenomenologia de Husserl para compor os conceitos correspondentes ao modo próprio de ser do histórico na existência.

Após a interrupção, na *segunda parte* do curso, Heidegger retoma com a interpretação do fenômeno religioso concreto da experiência fática da vida do apóstolo Paulo, tal como encontrado em suas epístolas. Tal interpretação fenomenológica constitui-se na oportunidade de mostrar como a fenomenologia pode revelar aspectos que a filosofia da religião, a teologia e a ciência da religião não podem. Com a análise das epístolas, é apresentada a situação de vida do apóstolo. Ela é determinante para a compreensão da situação na qual as cartas são escritas, para a apreensão do sentido e da repercussão das mesmas nas comunidades cristãs, e para os elementos religiosos em questão. Com auxílio da fenomenologia, explicita especialmente a *temporalidade* da experiência fática da vida de Paulo, constitutiva da originalidade do ser cristão.

Juntamente com outros trabalhos da época de Freiburg, o projeto heideggeriano de uma fenomenologia da religião, conforme encontramos no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, registra as reflexões preparatórias que culminarão na obra capital, *Sein und Zeit*, de 1927. Com ela, o filósofo torna-se propriamente reconhecido, no sentido de que começa a elaboração da perspectiva teórica mais específica, que caracteriza o

---

esclareceu quais seriam essas objeções. É provável que Heidegger tenha tido que passar rapidamente de sua intensa “introdução metodológica” para a “explicação do fenômeno religioso concreto” (JUNG, M.; REGEHLY, M. *Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920-21*, in: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 339).

seu pensamento. Não existem, certamente, afirmações explícitas de que o curso *Einleitung in die phänomenologie der Religion* seja antecipação de *Sein und Zeit*. Todavia, ele pertence a uma etapa importante de uma via que conduz até a obra de 1927, onde encontramos conteúdos e conceitos centrais, trabalhados nos anos 20, tais como, *ser-aí, cuidado, temporalidade, categorias da vida fática, aspectos da hermenêutica, crítica da filosofia ocidental*. Nesse sentido, podemos conceber um percurso de desenvolvimento filosófico, onde o curso de 1920-21 contribui decisivamente na elaboração das ideias fundamentais, tanto de *Sein und Zeit* quanto do pensamento heideggeriano como tal.

O presente trabalho tem por objetivo retomar a explicação fenomenológica heideggeriana dos textos paulinos referentes à proto-experiência religiosa do cristianismo, em Paulo e sua comunidade, seguindo basicamente o caminho percorrido pelo autor do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Essa retomada tem o propósito de identificar possíveis contribuições da temática teológico-religiosa na formação inicial do pensamento de Heidegger, e identificar em que medida a religiosidade cristã primitiva forneceu-lhe indicações decisivas para a discussão de temas fundamentais de sua filosofia posterior, especialmente, de *Sein und Zeit*.

A análise do curso de Heidegger, em função de sua peculiaridade requer, especial atenção sobre determinados aspectos. Em primeiro lugar, convém ressaltar que *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* não consiste numa análise filosófica sistematicamente elaborada, pelo que encontramos uma série de dificuldades relativas à direção de sua exposição. Cumpre atentar também para as condições da compilação do texto a partir da reunião de diferentes anotações, que acarretam incertezas e dificuldades quanto à seqüência lógica das idéias desenvolvidas. Nota-se grande mutabilidade de conceitos, e a linguagem empregada apresenta novo estilo, trazendo novas terminologias, fruto da tentativa de criar novo método filosófico. De modo geral, o curso tem caráter de ensaio fenomenológico, sendo as análises do fenômeno religioso constitutivas de uma primeira tentativa de colocar em prática o seu novo método.

Outro ponto a ser observado diz respeito ao modo como Heidegger se remete e diálogo com outros autores e tendências filosóficas. Suas remissões sempre ocorrem a partir da questão do ser e da tentativa de compreender a história do pensar ocidental. Não entra em questão, portanto, se sua interpretação de Dilthey, Husserl, Lutero, Agostinho, do cristianismo primitivo, por exemplo, está correta ou não, do ponto de vista da interpretação convencional e histórica. A tradição é sempre recolhida e deve ser despertada a partir do fio condutor de suas discussões nessa época.

Pelo fato de o objeto em discussão ser de natureza religiosa, é comum o ímpeto de associá-lo à metodologia baseada nos pressupostos teológicos. Entretanto, a intenção de Heidegger não é oferecer interpretação de caráter teológico, dogmático ou exegetico (*dogmatische oder theologisch-exegetische Interpretation*) da experiência religiosa presente nas cartas paulinas<sup>25</sup>. Exclui explicitamente das explicações fenomenológicas essa forma específica de consideração do fenômeno religioso. Deve ser igualmente eliminada toda forma de meditação espiritual ou de edificação. Isso porque, para o jovem filósofo, não é a teologia que nos oferece um caminho de acesso à compreensão fenomenológica, mas a originalidade do fenômeno religioso, que poderá proporcionar nova construção teológica.

É fundamental atentar ainda a um possível pré-conceito em torno da temática do curso de Heidegger. Deve-se advertir que, embora o tema em questão seja de natureza religiosa, e a teologia tenha influenciado seu pensamento, as investigações fenomenológicas contidas no curso não coincidem com uma possível expressão de confessionalidade. Tal suspeita é plausível em determinado período, mas o pré-conceito deve ser afastado, pois não traz nenhuma colaboração efetiva à compreensão do objeto em questão. Os termos teológicos e religiosos empregados por Heidegger possuem sentido próprio a partir do seu propósito e dos pressupostos metodológicos assumidos.

As dificuldades em torno do curso nos obrigam a recorrer aos mencionados trabalhos acadêmicos da época de Freiburg, na medida em que nos auxiliam no acesso às principais questões religiosas e filosóficas de que necessitamos para a compreensão do texto. Eles serão citados na língua original para evitar diferenças de traduções e facilitar o acesso aos mesmos pelos leitores.

Como apoio para a compreensão dos temas, estruturação e desenvolvimento deste trabalho, selecionamos alguns comentários de maior relevância. São eles: Kisiel, T. *The Genesis of Heidegger's Being und Time*; Gadamer, H.-G. *Los caminos de Heidegger*; Barash, J. A. *Heidegger e o seu século. Tempo do ser, tempo da história*; Van Buren, J. *The young Heidegger: Rumor of the hidden king*. Os critérios de seleção foram os seguintes: os comentadores escolhidos são os que se ocuparam de forma mais intensa com os primeiros trabalhos de Heidegger, logo após sua publicação; o reconhecimento e a importância que seus trabalhos adquiriram entre os estudiosos do pensamento heideggeriano; a contemporaneidade com Heidegger (caso específico de H.-G, Gadamer); e a disponibilidade e acessibilidade das obras. Permitimo-nos o uso de traduções brasileiras em função justamente do acesso a elas<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 76.

<sup>26</sup> As referências completas de todas as indicações bibliográficas encontram-se no final do trabalho.

Para a compreensão específica de alguns termos, utilizamos também o *Dicionário Heidegger*, de M. Inwood, obra de referência dos estudiosos da filosofia de Heidegger. As informações relativas a aspectos biográficos de Heidegger são recolhidas, sobretudo, dos seus próprios escritos, a saber, *Meu caminho para a fenomenologia* (tradução brasileira na coleção *Os Pensadores*), seus currículos *Lebenslauf* (Zur Habilitation), de 1915, e *Vita*, de 1922. Colhemo-las também das biografias clássicas mais recomendadas pelos seus estudiosos, especialmente: OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*; SAFRANSKI, R. *Heidegger. Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*; PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*.

Para a realização deste trabalho, propomos a seguinte estruturação: três capítulos e as considerações finais.

O capítulo *primeiro* consiste numa introdução preliminar geral. Ela fornece as indicações que caracterizam o pensamento inicial de Heidegger, as quais nos permitem analisar e compreender o curso em discussão. Tal caracterização implica na retomada das correntes filosóficas e na demarcação dos traços principais do seu percurso, que são determinantes na formação da sua filosofia; implica também na apresentação dos aspectos biográficos influentes nas diversas posturas diante da temática religiosa e teológica. Tal exposição deverá mostrar as inquietações, decisões, mudanças de interesses e encaminhamentos filosóficos e religiosos que determinam a temática central que perpassa o curso analisado. A necessidade da construção desse capítulo deverá mostrar-se por si mesma, na medida em que os temas desenvolvidos repercutirem nos assuntos posteriores.

O *segundo* e o *terceiro* capítulos são desenvolvidos tomando-se por base as anotações que restaram do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Assim, no capítulo *segundo*, trataremos da explicitação que corresponde à primeira parte do curso, onde Heidegger elabora as condições hermenêuticas a partir das quais desenvolve sua análise das cartas paulinas. No capítulo *terceiro*, trataremos da análise propriamente dita das cartas paulinas, que mostram a vivência religiosa de Paulo, destacando seus principais elementos.

Por fim, nas *considerações finais*, procuraremos destacar as implicações do propósito heideggeriano de uma introdução fenomenológica da religião no seu pensamento posterior, sobretudo na elaboração das ideias básicas de *Sein und Zeit*. Indicaremos algumas particularidades do curso, sua importância e seus desdobramentos.

Dessa forma, julgamos abordar o curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* de uma forma considerada adequada. Passemos para o capítulo primeiro.

## CAPÍTULO I – CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE O CONTEXTO FILOSÓFICO E BIOGRÁFICO-INTELLECTUAL DE HEIDEGGER

Iniciamos a caracterização do pensamento inicial de Heidegger apresentando brevemente as correntes filosóficas: *neo-escolástica e neo-aristotélica*, o *neokantismo*, a *fenomenologia de Husserl* e o *pensamento histórico de Dilthey*. É do confronto com elas que sua filosofia alcança singularidade.

### 1.1 A corrente neo-escolástica e neo-aristotélica

A neo-escolástica é uma das tendências mais relevantes para as investigações iniciais de Heidegger. Observa-se nesse movimento o impulso da tradição aristotélica, que cresce da oposição a Hegel e é colocada em andamento como recepção da investigação histórica de Schleiermacher e Böckh no campo da filosofia grega<sup>27</sup>. Dentre seus principais representantes, estão A. Trendelenburg (1802-1872) e F. Brentano (1838-1917)<sup>28</sup>. Até seu rompimento com o catolicismo, em 1871, Brentano desenvolveu uma investigação de orientação neo-escolástica, que se caracteriza pelo movimento de retomada da filosofia cristã, construída no período medieval. Durante o *Iluminismo*, a filosofia cristã foi ofuscada pelas filosofias racionalistas, de herança cartesiana e kantiana, pelo desenvolvimento do empirismo, chegando quase a desaparecer. No século XIX, presencia-se um movimento de renovação. A retomada da escolástica foi acompanhada de crescente interesse pela filosofia grega, especialmente a aristotélica, da qual parte o sistema conceptual que sustenta a escolástica. A retomada da filosofia escolástica consiste, praticamente, na reação ao racionalismo, à secularização e ao laicismo predominantes no pensamento moderno. Na realidade, a investigação neo-escolástica depositava todos os seus esforços no projeto de elaboração das verdades da fé, uma vez que, nesse sistema, a filosofia deveria servir à teologia (*ancilla theologiae*), no sentido de *preambula fidei*. Esse movimento foi orientado principalmente por duas encíclicas pontifícias:

<sup>27</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 23.

<sup>28</sup> Brentano era de família católica. Estudou em Berlim com A. Trendelenburg que, em seus seminários, exigia que seus alunos lessem os textos diretamente de Aristóteles. Mais tarde esteve em Münster, atraído pelo neo-escolástico J. F. Clemens. Por conta desse encontro, fez-se religioso e sacerdote. Lecionou nas universidades de Würzburg e Viena. Entre seus alunos, estavam S. Freud, C. Stumpf e E. Husserl. A. Trendelenburg foi professor em Berlim. Considerado notável historiador e conhecedor dos textos aristotélicos. Suas principais obras são: *Investigações lógicas (Logische Untersuchungen)*, de 1840 e *A história da doutrina das categorias*, de 1846-1867, publicada em três volumes. Entre seus alunos, estavam Dilthey, Kierkegaard, Marx e Brentano.



a *Aeterni Patris* de Leão XIII (1879), e a *Pascendi*, de Pio X (1907)<sup>29</sup>. O Papa Leão XIII orientou os filósofos a retomarem o diálogo com S. Tomás de Aquino, dirigindo-se, assim, ao pensamento neotomista para fazer frente ao vivo dinamismo laico dominante na Europa nesse período e ao diálogo com as correntes filosóficas modernas. Pio X, por sua vez, adotou postura radicalmente oposta e condenou drasticamente o pensamento moderno, reconhecendo-o como síntese de todas as heresias, sugerindo que o mal devesse ser extirpado desde a raiz. Essa orientação favoreceu o movimento neo-escolástico. No entanto, dificultou o diálogo entre Igreja católica e cultura filosófica moderna.

A obra mais importante de Brentano é a tese defendida em Tübingen, em 1862, cujo título é *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, onde aborda o tema das categorias. Seu trabalho conservou propriamente duas orientações: a neo-escolástica e neo-aristotélica. Foi considerado por Heidegger como “peculiar mistura” (*eigentümliche Mischung*) de filosofar aristotélico-escolástico com a moderna postura interrogativa típica de Descartes<sup>30</sup>. Adota uma perspectiva ontológica e interpreta Aristóteles a partir do horizonte da metafísica escolástica, especificamente mediante os comentários elaborados por S. Tomás. Na mencionada obra, aborda a questão a respeito do modo de ser de Deus. *Se Deus existe, o que significa esse “existe”? Ele é um conceito subjetivo que está dentro do nosso pensamento ou uma realidade objetiva que está fora no mundo?* Guiado por essa questão, Brentano recoloca na filosofia o conceito escolástico medieval de “existência intencional”. Entre as noções subjetivas e o em si das coisas, existem os objetos intencionais, entes que aparecem e não se deixam dissolver nos atos subjetivos com os quais se relaciona. Brentano localiza a relação do homem com Deus na esfera dos objetos intencionais. Só assim é que Deus existe. Não é possível verificar a existência de Deus em objetos reais da experiência; mas também não se apóia em conceitos gerais e abstratos.

A partir da análise dos conceitos de ser em Aristóteles, Brentano acrescenta que o Deus acreditado não corresponde com aquele que almejamos conquistar através da plenitude do ente, no caminho da abstração. Afirma também que tais universais abstratos não existem. Encontramos apenas coisas isoladas. A substância não está presente nos conceitos gerais, mas

---

<sup>29</sup> O movimento neo-escolástico desenvolveu-se principalmente em universidades de orientação católica, em toda a Europa, no século XIX. Entre elas estão a Universidade Católica de Louvain e a do Sagrado Coração de Milão. Dentre seus representantes, destacamos: D. Mercier (1851-1926), sacerdote belga que, com o apoio de Leão XIII, implantou em Louvain um sistema filosófico completo de inspiração cristã, baseado na criteriologia, a saber, o critério para distinguir a verdade do erro. Já J. Marechal (1878-1944) confrontou o pensamento tomista com o de Kant.

<sup>30</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 23-24.

nos objetos concretos e isolados que, por sua vez, podem ser determinados sob uma infinidade de aspectos e numa multiplicidade de graduações dos modos de ser.

Todavia, o pensamento de Brentano sofre uma profunda mudança após seu rompimento com o sistema católico, em 1871. Suas investigações adquirem novo rumo e passam a articular-se em temas de metafísica, enquanto doutrina sobre o ser do ente; em termos de lógica, enquanto doutrina das categorias; e em termos de psicologia, enquanto doutrina sobre a vida psíquica. A partir dessa época, torna-se predominante em sua filosofia o interesse pela psicologia, onde a consciência obtém papel privilegiado.

Em 1874, Brentano publica sua obra *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. De acordo com Heidegger, podemos extrair dela a compreensão que ele possuía da tarefa da psicologia:

Antes de todas as teorias sobre a conexão do anímico (*Seelischen*) com o corpóreo (*Leiblichen*), da vida sensitiva com os órgãos dos sentidos, trata-se de, em geral e primeiramente, uma vez acolher as consistências fatuais da vida psíquica, assim como elas são acessíveis de imediato<sup>31</sup>.

É importante tomar em consideração que, nessa obra, Brentano trata dos fenômenos psíquicos retornando ao tema, já mencionado, da existência intencional, em termos de objetividade imanente. Escreve:

Todo fenômeno psíquico é caracterizado por aquilo que os escolásticos medievais chamaram de in-existência intencional de um objeto, e que nós gostaríamos de chamar, mesmo se com expressões não de todo privadas de ambiguidade, de referência a um conteúdo, de orientação rumo a um objeto, ou de objetividade imanente (*immanente Gegenständlichkeit*). Todo fenômeno psíquico contém em si algo como objeto, mesmo se cada um não do mesmo modo<sup>32</sup>.

Prossegue na sua investigação referente à apreensão dos objetos. Afirma:

Na representação, algo é representado, no juízo alguma coisa é aceita ou rejeitada, no amor algo é amado, no ódio é odiado, no desejo, desejado etc. Esta in-existência intencional é peculiar somente aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico mostra alguma coisa desse gênero. E, portanto, nós podemos definir os fenômenos psíquicos dizendo que eles são tais fenômenos que contêm objetos em si mesmos no modo intencional<sup>33</sup>.

A referência à psicologia descritiva de Brentano e sua noção de intencionalidade serão fundamentais para a fenomenologia de Husserl. Não é o propósito aprofundar esse assunto neste trabalho. Entretanto, é importante observar que seu pensamento é marcado pelas

<sup>31</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 24.

<sup>32</sup> BRENTANO, F. *Psicologia dal punto di vista empírico*, p. 154.

<sup>33</sup> BRENTANO, F. *Psicologia dal punto di vista empírico*, p. 154.

tendências psicológicas e ontológicas. Essa distinção torna possível uma compreensão mais clara da afirmação feita por Heidegger, em 1973, decisiva para estabelecermos a distinção entre a sua fenomenologia e a de Husserl. Afirma que “seu Brentano é aquele de Aristóteles”<sup>34</sup>.

As orientações da filosofia neo-escolástica impulsionaram seu pensamento inicial. No departamento de filosofia da universidade de Freiburg, Heidegger esteve vinculado a filósofos católicos, como Arthur Schneider, orientador de sua tese de doutorado e H. Finke, examinador da tese. Esteve estritamente ligado também com o jornal católico antimodernista *Der Akademiker*, onde publicou uma série de artigos em defesa do pensamento católico, contra a mentalidade moderna<sup>35</sup>.

## 1.2 A tendência filosófica neokantiana

Na segunda metade do século XIX e início do século XX, predomina no âmbito acadêmico, uma das mais importantes tendências filosóficas, denominada de *neokantismo*. Nesse momento, o filosofar passou a ser “determinado pela transformação da consciência científica (*Umbildung des wissenschaftlichen Bewusstseins*)”<sup>36</sup>. Após o rompimento dos grandes sistemas idealistas, a tendência positivista, inspirada por D. Hume, penetrou a esfera da filosofia e das ciências. As ciências alcançaram extraordinário desenvolvimento. Em geral, eram determinadas pelo imperativo de ater-se aos fatos e dados empíricos provenientes da experiência sensível, quer como meros conteúdos da consciência, quer como objetos situados além da relação entre consciência e mundo exterior, segundo o realismo ingênuo.

Por conseguinte, o positivismo transformou-se na tendência dominante do âmbito da filosofia. Escreve Heidegger:

Em todas as disciplinas científicas, domina o positivismo, a tendência ao positivo – >positivo< entendido no sentido dos (*Tatsachen*) –, fatos em determinada interpretação da realidade; fato somente enquanto numerável, ponderável, mensurável, determinável no experimento, respectivamente na história, os processos e acontecimentos que são acessíveis antes de tudo nas fontes<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, M. *Seminar in Zähringen*, p. 124.

<sup>35</sup> Dentre esses artigos, mencionamos: FÖRSTER, Fr. W. *Autorität und Freiheit* (Betrachtung zum Kulturproblem der Kirche); *Per mortem ad vitam*. (Gedanken über Jörgensen “Lebenslüge und Lebenswahrheit”); *Zur philosophischen Orientierung für Akademiker*; ZIMMERMANN, O. *Das Gottesbedürfnis*. Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 41.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 13.

<sup>37</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 16.

Enquanto passível de verificação e controle experimental, o “fato” se transformou em chave de interpretação de toda e qualquer coisa. A realidade (*res, realitas*), em sentido moderno, o correlato da consciência, é concebida como *coisalidade* (*Sachlichkeit*). Coisalidade é o que é comprovado pelo controle experimental e, portanto, equivale à *objetividade*. O “objeto” é aquilo que a consciência e a subjetividade científica asseguram<sup>38</sup>.

Nesse contexto, a filosofia era caracterizada pela palavra de ordem das ciências: “fatos da experiência” (*Erfahrungstatschen*) e “não especulações e conceitos vazios” (*leere Begriffe*)<sup>39</sup>. As ciências concentravam suas forças nas áreas da experiência, ou seja, nos dois campos que já se diferenciavam: o mundo da história, por um lado, e, por outro, o da experiência da natureza. Heidegger considera que a meditação filosófica no final do século XIX, que ainda permanecia, vigorava sob “a forma de um materialismo, em uma assim denominada visão de mundo das ciências naturais (*naturwissenschaftlichen Weltanschauung*)”<sup>40</sup>. Com sua especialização e seu reconhecimento cada vez maior, as ciências reivindicam o direito à própria autonomia. À filosofia, coube a tarefa de redefinição de seu papel frente às ciências positivas, historicamente constituídas e em vias de desenvolvimento.

O neokantismo interessou-se pelas ciências, opondo-se a qualquer redução da filosofia à ciência empírica. Por isso, recomendava a reflexão metódica de Kant às modernas ciências físico-matemáticas. Essa tarefa foi assumida pela *Escola de Marburg*, cujo retorno a Kant se caracteriza pela interpretação positiva da filosofia. Para H. Cohen (1842-1918), “o fundamento da objetividade da ciência não está na objetividade do fato – *a posteriori* –, mas *a priori*, isto é, nos elementos puros do conhecimento científico, orientado em sentido kantiano”<sup>41</sup>. Na mesma direção encontram-se as investigações de P. Natorp (1854-1924). Em sua obra *Die logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, de 1910, parte do princípio de que, diferentemente das ciências positivas, a filosofia não é ciência das coisas, mas da ciência. Nesse caso, a filosofia é concebida como consciência metódica e passa a ser interpretada no sentido de teoria da ciência, precisamente da moderna ciência natural físico-matemática.

O neokantismo também se referia a Kant quando tratava da questão da fundação de normas éticas. A *Escola de Baden* (Heidelberg e Freiburg) propôs para si essa tarefa. Nela a filosofia kantiana é interpretada no sentido de uma *filosofia transcendental dos valores*. Para

<sup>38</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 16.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 14.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 14.

<sup>41</sup> Segundo Heidegger, em sua obra *Kants Theorie der Erfahrung*, de 1871, Cohen interpreta a filosofia de Kant como teoria da experiência, nos moldes da experiência científica, tal como se encontra na física matemática; portanto, uma teoria orientada kantianamente (*kantisch*) a partir do positivismo das ciências. (Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 18).

Heidegger, ela redescobre Kant por meio “da doutrina do primado da razão prática” (*Lehre vom Primat der praktischen Vernunft*), da fundação do pensamento teórico-científico, no crer prático e na vontade de verdade, que se tornam convicção filosófica fundamental da filosofia (*Grundüberzeugung der Philosophie*) dos valores<sup>42</sup>. Nessa direção, influenciado por Fichte (1762-1814) e Lotze (1817-1881), e considerando o motivo ético como o ponto central da filosofia, Windelband (1848-1915) afirma que as formas lógicas e suas leis não são factuais e meramente existentes, mas são dadas à alma como normas, segundo as quais elas devem direcionar e conduzir a ação dotada do caráter de lei natural. As leis lógicas (*Die logischen Gesetze*), portanto, possuem o modo de ser de aprioridade normativa (*normative Apriorität*)<sup>43</sup>. Logo, o problema fundamental da filosofia enquanto doutrina da ciência – *Wissenschaftslehre* – é a validade das normas e valores, e seu método não é o psicológico-genético (*psychologisch-genetische*), mas sim o teleológico-crítico (*teleologische*)<sup>44</sup>.

Outro filósofo dessa escola é H. Rickert (1863-1936). Ele serviu como o primeiro interlocutor de Heidegger com a filosofia<sup>45</sup>. Ele não só retoma a orientação de Windelband, como também coloca o problema metodologicamente em uma base filosófica mais vasta e primordial. Rejeita a autovalorização das ciências naturais e a assunção dos conceitos formados empiricamente das leis que regulam os eventos fixáveis no espaço e no tempo, como se elas tivessem validade absoluta. Para Rickert, o conhecimento científico não deve ser julgado a partir de sua mera coerência interna, mas precisa ser confirmado por seu significado em sua realidade efetiva. Assim, essas ciências não nascem da realidade efetiva, mas de conexões incondicionalmente universais.

Rickert coloca a pergunta fundamental da teoria do conhecimento em relação sistemática com o “problema de uma filosofia da história” (*Das Problem der Geschichte*), a qual considera como ciência. Para Heidegger, em Rickert “o problema das ciências é colocado como o problema da formação do conceito (*Begriffsbildung*) e dos limites das ciências naturais”<sup>46</sup>. Em sentido kantiano, Rickert compreende a natureza como “o ser-aí das coisas, na

---

<sup>42</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 143.

<sup>43</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 144.

<sup>44</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 145.

<sup>45</sup> Desde os inícios, Heidegger esteve fortemente vinculado a Rickert e à filosofia neokantiana. Dedicou também a ele sua tese de 1915 (Cf. HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 496).

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 170. Em sua tese doutoral, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, sob a orientação de Rickert, Heidegger estabelece uma distinção entre “ciência natural e ciência histórica, ao realçar a concepção de tempo de uma e de outra ciência” (Cf. HEIDEGGER, M. “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, p. 373).

medida em que é determinado segundo leis gerais”<sup>47</sup>. Com isso, distingue entre a individualidade própria da realidade natural e o objeto do conhecimento histórico.

Frente ao positivismo das ciências empíricas, a filosofia passa a compreender seu sentido no horizonte da *epistemologia* e assume o caráter essencial de uma teoria da ciência (*Wissenschaftstheorie*) e de lógica das ciências (*Logik der Wissenschaften*)<sup>48</sup>.

Para Heidegger, a renovação da filosofia frente ao desenvolvimento da consciência científica do final do século XIX é pensada em termos de um “retorno à filosofia de Kant” (*Rückgang zu Kant*)<sup>49</sup>, apropriada de um modo diferente daquele da metafísica da subjetividade do idealismo alemão. Retornando a Kant, a filosofia busca definir sua posição diante das ciências. Entretanto, isso ocorre “não a partir de um retorno originário às coisas interrogadas” (*nicht einem ursprünglichen Rückgang*), “mas a partir do retorno a uma filosofia historicamente dada” (*Rückgang zu einer geschichtlich vorgegebenen Philosophie*), a saber, a de Kant<sup>50</sup>. E, apesar de sustentar o título de uma filosofia científica, no fundo, essa tentativa se constitui como filosofia transcendental, no sentido de que é determinada essencialmente por uma tradição, e não pelo empenho de acabar e deixar vir à luz as coisas dignas de ser interrogadas pelo pensamento e o horizonte problemático que possibilita colocar em questão o tema da investigação filosófica como tal. A partir de então, podem-se compreender os esforços da filosofia que se concentram em fornecer à filosofia científica o direito de existir.

O ingresso propriamente dito de Heidegger na filosofia ocorre mediante o contato com o neokantiano Rickert, que se lhe tornou importante. Escreve o filósofo:

Aprendi, antes de tudo, a compreender problemas filosóficos como problemas e adquiri de relance (*Einblick*) a essência da lógica, a disciplina filosófica que até hoje ainda me interessa. Ao mesmo tempo, eu adquiri uma correta compreensão da filosofia moderna a partir de Kant, um assunto que eu encontrava apenas esparsa e inadequadamente tratado na literatura escolástica<sup>51</sup>.

Nos inícios, os trabalhos de Heidegger não se debruçam apenas sobre Husserl, mas também sobre Rickert, Lask e renomados neokantianos, tais como W. Windelband, H. Cohen

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 170.

<sup>48</sup> Com isso, a filosofia passa a compreender seu sentido no horizonte epistemológico. Em meados do século XIX, se impôs no ambiente filosófico o sistema de lógica dedutiva e indutiva, em conexão com os princípios e os métodos da pesquisa científica de J. S. Mill (1806-1873). Com isso, para Heidegger “se ofereceu a possibilidade de uma colocação da pergunta pela estrutura das ciências concretas (*Die Möglichkeit einer Fragestellung nach der Struktur der konkreten Wissenschaften*) e se ofereceu a perspectiva de uma tarefa autônoma da filosofia mesma (*eigständige Aufgabe*)” (Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 17).

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 17.

<sup>50</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 13.

<sup>51</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Lebenslauf* (Zur Habilitation 1915), p. 38.

e P. Natorp. Partilhará com eles da distinção entre mundo da realidade física no tempo e no espaço e a realidade atemporal irreduzível do sentido de valor<sup>52</sup>.

### 1.3 A fenomenologia de Ed. Husserl

Muito próxima ao neokantismo, surgiu a fenomenologia de Husserl. A fenomenologia aparece como tentativa de recomeço da filosofia. Husserl esforçou-se para resgatar a cientificidade do filosofar<sup>53</sup>. Em sua obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, apresenta as “idéias” (*primeiros princípios*) para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica<sup>54</sup>. A fenomenologia seria compreendida como essência da própria filosofia enquanto ciência rigorosa e originária do seu método investigativo.

Husserl refere-se à fenomenologia como a ciência dos fenômenos originários. O seu objeto distingue-se do das ciências positivas. Ela se caracteriza pela peculiaridade frente ao pensamento natural, como ciência “essencialmente nova”<sup>55</sup>. Embora considere os fenômenos abordados pelas ciências, a postura da fenomenologia diante deles é totalmente diversa (*ganz andere Einstellung*), “numa orientação inteiramente outra”<sup>56</sup>. Por meio dessa nova postura, ela modifica o sentido dos fenômenos que nos são familiares por meio das ciências. Os objetos das respectivas ciências são apreendidos, cada vez, de modo diverso. No entanto, a postura é a mesma, no sentido que apreendem seus respectivos objetos objetivamente. Por isso, a postura científica e a atitude pré-teórica do cotidiano movem-se no âmbito natural. De modo diverso, para Husserl, o filosofar exige mudança de impoção (*Einstellungsänderung*) radical. Não apenas a mudança de compreensão cotidiana para a científica. A postura filosófica caracteriza-se pela atitude do perguntar pelo ser, a “essência” daquilo que se apresenta. A

<sup>52</sup> Na tese de doutorado, Heidegger trabalhará a partir das idéias de Rickert. No prefácio escreve: “A quem devo a visão e compreensão dos problemas lógicos modernos (HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 61). Em seus seminários entra em contato com E. Lask, autor das obras: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich Form* (1911) e *Die Lehre vom Urteil* (1912). Ambas influenciadas pelas *Logische Untersuchungen* de Husserl.

<sup>53</sup> Husserl foi o iniciador do movimento fenomenológico moderno. Dentre suas obras, destacam-se: *Logische Untersuchungen* de 1900-01, considerada por Heidegger como o “livro fundamental da fenomenologia” (*Grundbuch der Phänomenologie*) (Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff*, p. 30; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, de 1910 e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, de 1913).

<sup>54</sup> Tradução portuguesa: HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006. Seguiremos essa tradução para tratarmos das questões principais que envolvem o pensamento de Husserl nesse trabalho.

<sup>55</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 27.

<sup>56</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 25.

busca pela essência é um caminho de *reductio*, ou seja, de recondução de si mesmo e do que se mostra à sua doação originária (*Gegebenheit*)<sup>57</sup>.

Da fenomenologia de Husserl, Heidegger recolhe três elementos que se tornarão efetivos em seu pensamento: a noção de *intencionalidade*, a *epoché* fenomenológica e a idéia de *retorno às coisas mesmas*. Retomemos brevemente cada uma delas.

Para Husserl, a noção de intencionalidade descreve fundamentalmente o fato de nunca se possuir uma consciência sem objetos de consciência, o fato de toda consciência ser necessariamente “consciência de” e “de toda consciência trazer consigo o seu objeto”<sup>58</sup>. A consciência tem sempre presente o correlato objetivo de seus atos, mesmo quando o correlato é a consciência mesma. Em sentido específico, a noção de intencionalidade não acentua de maneira genérica a relação necessária entre consciência e seus objetos, mas, antes, que a gênese de tal relação não repousa sobre nenhuma relação empírica fática, ou seja, que a “consciência não depende de nenhuma experiência *a posteriori* para alcançar a relação específica com seu objeto”<sup>59</sup>. Isso significa que a intencionalidade não é um fato trivial que pode ser comprovado a partir da constatação empírica, no sentido de que as figuras da consciência sempre trazem seus correlatos objetivos. De acordo com Husserl, ela é uma determinação dos fenômenos psíquicos, os quais contêm a si mesmos, e não das suas relações com os objetos do mundo exterior.

Torna-se importante esclarecer o significado dos fenômenos psíquicos frente à naturalização da consciência. Isso porque, para Husserl, a intencionalidade é particularidade interna de certas vivências. Nem todas elas revelam o caráter intencional dos fenômenos psíquicos. No caso das vivências empíricas, não exprimem a intencionalidade como essência dos fenômenos psíquicos por estarem imersas numa relação natural com o mundo dos objetos, e não se distinguem das relações imanentes entre consciência e seus objetos<sup>60</sup>. Tais relações parecem depender da presença fática dos objetos e dos sentidos que eles possuem. Desta forma, nessas vivências, o sentido de intencionalidade se esvazia. E surge a impressão de que ela é algo vazio, que não precisa ser investigado por uma subjetividade em si não-intencional, não ligada ao objeto contingente ao qual se associa. Por isso, para alcançar a intencionalidade, deve-se suspender a ligação imediata com os objetos no interior do mundo empírico, descobrindo na consciência a ligação necessária com o próprio objeto.

---

<sup>57</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 28.

<sup>58</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 190.

<sup>59</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 190.

<sup>60</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 190.



O método de Husserl prossegue renunciando a qualquer tese que coloque algo como transcendente, independente da consciência. Isso só é possível com o abandono da postura natural frente aos objetos. Por isso, exige a *epoché* que “coloca a realidade entre parênteses”<sup>61</sup>. Em outros termos, deve-se deixar de analisar os objetos empíricos externos como se fossem realidades autônomas. Deve-se deixar também de conceber a consciência como sede da constituição das representações. Os atos devem ser analisados em sua dinâmica de realização. Com isso, pode-se apreender o caráter puramente transcendente da consciência, dos atos que não são fechados em si, mas que sempre se dirigem ao mundo correlato.

Afirma Husserl:

Partiremos do ponto de vista natural, do mundo, tal como o temos diante de nós, da consciência, tal qual se oferece na experiência psicológica, e tal qual os pressupostos que lhe são essenciais a desnudam<sup>62</sup>.

E continua:

Desenvolveremos então um método de “reduções fenomenológicas”, em conformidade com o qual poderemos remover as barreiras cognitivas inerentes à essência de todo modo natural de investigar, diversificando a direção unilateral própria ao olhar, até obtermos o livre horizonte dos fenômenos “transcendentalmente” purificados e, com ele, o campo da fenomenologia em nosso sentido próprio<sup>63</sup>.

Assim, a intencionalidade se constitui na pura imanência dos atos de consciência, sem sair da consciência. Passa a designar a característica das relações, puras e transcendentais da consciência com seus objetos, relações que repousam sobre os atos mesmos de consciência.

A intencionalidade requer a *epoché*. Com ela pode-se chegar à captação da consciência em sua pureza transcendental. É necessário que desapareça da visão tudo o que é ingenuamente colocado como transcendente, real, objetivo. A objetualidade deve ser eliminada, seja ela, dos objetos da natureza, da arte, da cultura ou da técnica. Nada é assumido como subsistente em si mesmo. Tudo é e está constituído para uma consciência. Não se trata, afirma Husserl, de negar a existência do mundo externo, mas a sua independência, seu existir no tempo e espaço, com relação à consciência. Desse processo metodológico, resta a “consciência” como resíduo fenomenológico<sup>64</sup>. A consciência é consciência pura, não

<sup>61</sup> No parágrafo 18 das *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, afirma Husserl: “a *epoché* filosófica consiste em abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinário de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção” (HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 59-60).

<sup>62</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 27.

<sup>63</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 27.

<sup>64</sup> Esse processo de recondução caracteriza o método da redução fenomenológica (*phänomenologische Reduktion*). Nessa atitude filosófica o que se tem em mente é uma intuição (*Anschauung*), na qual aquilo que se mostra deixa vir à luz o seu ser, seu *eidos* (Cf. HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 30). O método da redução fenomenológica delimita o campo da fenomenologia e a

empiricamente acessível pela objetivação, mas enquanto estrutura transcendental, horizonte que possibilita todo e qualquer campo visual e cada objeto visto nesse campo. A consciência é consciência transcendental. Ao aplicar a *epoché*, tem-se a fenomenologia pura, ou fenomenologia transcendental. E à consciência transcendental corresponde o *ego transcendental*: o eu mais íntimo no eu (*das innerste Ich im Ich*)<sup>65</sup>. Isso confere à fenomenologia um cunho idealista e a coloca na esteira do pensar moderno de Kant e Descartes, fundamentado sobre a primazia da consciência e da subjetividade. Assim, a noção de *ego transcendental* tornou-se a pedra de escândalo para os próprios fenomenólogos, uma vez que a máxima da fenomenologia – *zu den Sachen selbst* – foi deixada de lado pelo desenvolvimento metodológico de Husserl.

A partir desse ponto, podemos compreender o sentido básico do conhecido lema de Husserl, “retorno às coisas mesmas”. Não se trata tanto de retornar à apreensão originária das coisas tais como elas se mostram de imediato, sem inserção do sujeito cognoscente na estrutura do conhecimento. Pelo contrário, indica o resultado do abandono do modo como inicialmente nos encontramos absorvidos no mundo e acolhemos os objetos que se nos apresentam. Por meio desse abandono, chega-se aos campos intencionais nos quais as coisas se mostram para a consciência tal como são em si mesmas.

Desde o começo, as obras de Husserl tiveram influência e estímulo fundamentais no pensamento inicial de Heidegger, sobretudo as *Logische Untersuchungen*:

[...] Esperava dela um estímulo decisivo com relação às questões suscitadas pela dissertação de Brentano [...] marcava-me de tal modo, que nos anos subsequentes sempre a li, sem compreender suficientemente o que me fascinava. O encanto que emanava da obra estendia-se até o aspecto exterior da paginação e da página-título. [...] Essa obra serviu de auxílio nas desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia <sup>66</sup>.

Os elementos centrais destacados da fenomenologia de Husserl são fundamentais para Heidegger, que promoverá uma modificação substancial. Retrospectivamente, em seu curso de 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, mostrará os limites do método de

---

redução *eidética* esboça os primeiros traços dessa ciência. Para Husserl, os fenômenos da fenomenologia não são aparições factuais, mas o que se mostra pelo questionamento filosófico na sua doação originária. A redução *eidética* só admite formas essenciais e exclui o meramente acidental. Por isso a fenomenologia se torna ciência das essências (*Wesenswissenschaft*).

<sup>65</sup> Cf. HUSSERL, E. *Meditações cartesianas. Introdução à fenomenologia*, p. 36-8. Para Heidegger, a afirmação de Natorp possui o mesmo teor: “o eu nunca pode ser um problema, pois é o eu que possibilita todo e qualquer problema (*letzter Problemgrund*), sendo o fundamento de toda e qualquer objectualidade; aquela fonte a partir da qual se constitui o mundo enquanto totalidade”. [...] “Em tudo que é indagado, em toda consciência o eu já está pressuposto (*ist schon vorassgesetzt*)” (HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 123).

<sup>66</sup> HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 495.

Husserl, ao mesmo tempo em que assume seu próprio caminho. Ele reconhece a postura decisiva da fenomenologia de reaproximar-se das coisas de maneira nova: “largar os juízos prévios” (*Vorurteil frei machen*), e “apreender as coisas de um só golpe” (*Schlage*)<sup>67</sup>. Para Heidegger, a fenomenologia autoou positivamente a dogmática separação entre essência e aparência, reabilitou os fenômenos do mundo aparente e aguçou o sentido para o que se mostra. Aparência não é a realidade enganosa atrás da qual se deve buscar o “próprio” (*Eigentliche*). A fenomenologia deixou de ser especulação para tornar-se trabalho de “desconstrução de encobrimentos” (*Abbauens der Verdeckungen*) e, com isso, um “deixar ver revelador” (*Arbeit des freilegenden Sehenlassens*)<sup>68</sup>. Para Heidegger, a descoberta do dispositivo da consciência intencional possibilitou a autoação da dicotomia sujeito-objeto da teoria do conhecimento tradicional. Esse elemento foi a contribuição fundamental da fenomenologia de Husserl.

#### 1.4 A filosofia da vida histórica de Dilthey

Outra corrente especialmente influente do pensamento inicial de Heidegger é a filosofia de Dilthey. Heidegger remeter-se-á à ela no horizonte das discussões sobre a questão da vida histórica, na época de Freiburg<sup>69</sup>. Em seu *Lebenslauf*, Heidegger afirma:

O estudo de Fichte e Hegel, a ocupação detida com o livro de Rickert *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* e com as investigações de Dilthey, assim como as preleções e os seminários realizados com o conselheiro Fink tiveram por consequência uma profunda dissolução de minha aversão à história, aversão alimentada por minha predileção pela matemática. Reconheci que a filosofia não pode orientar-se de maneira unilateral nem pela matemática e pela ciência da natureza, nem pela história, e que, em verdade, enquanto história do espírito, a história pode frutificar muito mais os filósofos do que as outras duas<sup>70</sup>.

Dilthey despertou para a necessidade de legitimação das ciências humanas (*Geisteswissenschaft*) em geral e da filosofia em particular a partir da fundamentação positiva do conhecimento histórico. Ele analisa a historicidade da existência humana e procura

<sup>67</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff*, p. 37.

<sup>68</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff*, p. 118.

<sup>69</sup> De acordo com Gadamer, apesar das debilidades conceptuais, a obra de Dilthey tornou-se auxílio indispensável para a crítica heideggeriana da concepção sistemática neokantiana. Com ela, Heidegger pôde também justificar duas dúvidas acerca da redução transcendental e do eu transcendental das *Idéias* de Husserl, colaborando com o giro hermenêutico-fenomenológico (Cf. GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 281). Por meio de Dilthey, Heidegger apropria-se da problemática inerente à “consciência histórica” e dos pressupostos metodológicos da “Escola histórica” (Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 163-168; e HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 14-16).

<sup>70</sup> HEIDEGGER, M. *Lebenslauf*, p. 37.

compreender a história do espírito a partir de “um método científico próprio, a partir das ciências humanas como tais e da peculiar cientificidade, exigida pelo modo de ser de seu objeto temático”<sup>71</sup>. Isso só seria possível caso conseguisse libertar a estrutura fundamental dessa realidade (*Grundstruktur dieser Wirklichkeit*) indicada por ele como vida (*Leben*)<sup>72</sup>.

A posição autônoma das ciências do espírito na sua diferença para com as demais ciências é posta em evidência na sua obra *Einleitung in der Geisteswissenschaft*, de 1883<sup>73</sup>. O significado do “singular” e do “único”, na realidade histórica, é ponto de partida que distingue fundamentalmente as ciências do espírito das da natureza<sup>74</sup>. Afirma Heidegger:

Nestas o singular é apenas meio (*Mittel*), um ponto que deve ser saltado para se chegar a uma generalização analítica. Na história, porém, o singular é finalidade (*Zweck*) e meta (*Ziel*). No particular, o historiador busca o universal das coisas humanas (*in dem Besonderen sucht der Historiker das Allgemeine der menschlichen Dinge*)<sup>75</sup>.

Assim, cada palavra, cada fato, cada personalidade que aparece só podem ser compreendidos na medida em que tiverem algo em comum com quem procura compreender. É o “ter-se em comum” (*Einfühlung*) o que permite participar do horizonte comum de compreensão.

Com o auxílio da filosofia de Dilthey, Heidegger procura articular o primado da historicidade sobre a lógica. Duas noções de Dilthey tornam-se fundamentais: a “visão de mundo” e a “vivência”.

Para Dilthey, a vivência é sempre singular, porém encerra de forma originária em si uma ligação compreensiva com “o universal, o espírito do tempo ou visão de mundo que caracteriza uma época”. Isso abre a possibilidade de resolver o problema da dicotomia clássica entre o universal e o particular. Para ele, o singular movimenta-se incessantemente no

---

<sup>71</sup> Já Comte e S. Mill procuraram transferir o método das ciências naturais para as ciências da história. Na realidade, procuraram solucionar o problema da consciência histórica do espírito, enquadrando-a em conexões de princípios próprios das ciências naturais (*durch Einordnung in naturwissenschaftliche Prinzipienzusammenhänge*). Tal tentativa foi reconhecida pelos pesquisadores das ciências do espírito como erro de princípio. Mas, segundo Heidegger, eles não dispunham de meios filosóficos para repelir as prescrições estabelecidas pelo dogmatismo metodológico das ciências naturais (Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 164).

<sup>72</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 19.

<sup>73</sup> Afirma Dilthey: “As ciências que têm por objeto a realidade histórico-social buscam, com mais intensidade que nunca, sua interdependência mútua e sua fundamentação. [...] Isso aumenta sua importância frente às ciências da natureza” (DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensaio de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Tradução espanhola de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 38).

<sup>74</sup> Afirma Dilthey: “A análise encontra nas unidades vitais, nos indivíduos psicofísicos, os elementos constitutivos da sociedade e da história, e o estudo dessas unidades vitais forma o grupo mais fundamental das ciências do espírito” (DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensaio de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, p. 73).

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 165.

interior de suas vivências particulares subjetivas, porém, ao mesmo tempo, encontra-se, desde o princípio, imerso no campo da objetivação daquilo que ele denomina de “vida do espírito”. O que torna uma vivência em última instância possível é justamente o elemento comum que transpassa constantemente o campo de construção das vivências. A ligação entre as vivências e as objetivações do espírito não é estabelecida por si mesma, mas depende fundamentalmente da compreensão que articula a vivência com as exteriorizações da vida.

A função da compreensão é produzir uma relação mais estreita com o espaço comum do qual as vivências surgem. Por isso, Dilthey recomenda à hermenêutica das ciências da história a “meditação própria” (*Selbstbesinnung*) do espírito, “o estudo das formas da vida espiritual (*Formen des geistigen Lebens*) através da descrição”<sup>76</sup>. Por meio da meditação própria, encontramos a unidade da vida (*Lebenseinheit*) e sua continuidade em nós, a qual contém e conserva todas as relações”<sup>77</sup>. Em Dilthey, essa unidade constitui o cerne, a célula primordial, que é o indivíduo (*das Individuum*)<sup>78</sup>. Essa unidade de vida é o que proporciona a estreita e inseparável unidade com o meio. A vida se dá no imediato de cada vez, concentrada na singularidade de um indivíduo, de um si-mesmo que diz “eu”.

Assim, em Dilthey, Heidegger encontra a possibilidade de alcançar uma apreensão da relação entre experiência fática histórica da vida e o conhecimento lógico-teórico. Ou seja, pode-se alcançar um vínculo entre realidades que possuem sentido e validade próprios para além da contingência dos processos físicos naturais, que as produzem, e o sentido e a validade que não possuem uma essência trans-histórica.

Dessa forma, surge a psicologia como a ciência autônoma da consciência<sup>79</sup>. E isso, não no sentido científico-natural ou baseada na teoria do conhecimento, mas como a ciência capaz de investigar as estruturas da vida mesma como realidade fundamental da história (*das Leben selbst als die Grundwirklichkeit der Geschichte*). Para Heidegger, a “autêntica psicologia acompanha o concreto, ela está em conexão com o mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*); a psicologia não é nada mais que a explicação da experiência do mundo do si mesmo (*die Explikation der selbstweltlichen Erfahrung*)”<sup>80</sup>. Ela se torna acessível através da “percepção

<sup>76</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 164.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 164.

<sup>78</sup> DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensaio de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, p. 74.

<sup>79</sup> Nesse sentido, a antropologia deve ser entendida como psicologia, porém, não no sentido de psicologia experimental que assume a metodologia das ciências da natureza e nem no sentido de uma construção do mundo subjetivo a partir da teoria do conhecimento que procura fundamentar e reduzir a vida a um sistema lógico-formal (Cf. HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 19).

<sup>80</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 162.

interior” (*innere Wahrnehmung*) que, para Heidegger, não significa um ato isolado da reflexão da consciência:

Todo vivenciar psicológico carrega junto de si um saber em torno de seu próprio valor. Cada pessoa vivente vive em um sentir-se (*in einem Sich-Fühlen*), no qual ela se tem objetivamente como o valor ou desvalor de sua própria existência. Cada vivência tem a sua acentuação de valor ou de desvalor (*Wert- und Unwertebetontheit*) na vida psíquica. Essa acentuação de valor é o fio condutor para a reconstrução daquilo que é dado na vida interior<sup>81</sup>.

De modo geral, a psicologia de Dilthey brota da experiência da vida. Ele coloca em evidência algumas estruturas que podem ser consideradas indícios (*Andeutungen*), alusões a uma realidade que se mostra de modo novo.

Para Heidegger, Dilthey foi o que melhor captou o sentido do “ser histórico”<sup>82</sup>. Por isso, ele pode constatar uma lacuna fundamental na filosofia neokantiana de Baden, que parte da noção de valores (*Werte*) e conceitos transcendentais para conceituar a individualidade histórica. Windelband e Rickert assumem que diferentes valores religiosos, políticos e econômicos, presentes no transcurso da história, “constituem um núcleo ideal que torna compreensível as manifestações históricas particulares, sem com isso reduzi-las ao psicofísico”<sup>83</sup>. Os acontecimentos históricos (guerras, pensamentos, personagens, obras artísticas, acontecimentos sociais e políticos) “são apreendidos e reconhecidos como tais” por meio de valores<sup>84</sup>. Para os neokantianos, os valores não são o resultado empírico de circunstâncias realmente presentes, mas pressupõem uma fonte transcendente para além de todo ser simplesmente empírico. Entretanto, Dilthey recusa toda justificção transcendente da teoria científica, pois tais valores correspondem aos puros conceitos do entendimento humano<sup>85</sup>.

Do trabalho de Dilthey, Heidegger reconhece um elemento positivo: “a tendência à realidade mesma, que é tema nas ciências da história” (*Tendenz auf die Wirklichkeit selbst die in den historischen wissenschaften Thema ist*)<sup>86</sup>. Esforçou-se para resgatar a realidade efetiva (*wirklichkeit selbst*), a vida a partir dela mesma como tema e objeto das ciências do espírito, ao mesmo tempo que rejeita “o esquema transcendental de caráter lógico, imposto de fora”<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Auschauung und des Ausdrucks*, p. 162.

<sup>82</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 164.

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 167.

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 167.

<sup>85</sup> Heidegger qualifica a teoria de Windelband e Rickert como “platonismo dos bárbaros” (*Platonismus der Barbaren*), pela noção de valores transcendentais como fonte última da experiência histórica (Cf. HEIDEGGER, M. *Hermeneutik der Faktizität*, 1923, p. 63).

<sup>86</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 20.

<sup>87</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 20-21.

Procurou interpretar a vida a partir da própria vida, em sua condição histórica, como sendo fundamentalmente determinada no horizonte do tempo.

Para Heidegger, Dilthey foi decisivo também por procurar esclarecer o método e a possibilidade dessa interpretação.

Com base nessa postura interrogativa (*Fragestellung*), Dilthey mantém posição privilegiada dentro da filosofia da segunda metade do século XIX, justamente também em confronto com a Escola de Marburgo, porque ele permanece livre de um kantismo dogmático (*dogmatischen kantianismus*) e, com sua tendência ao radical, tentou filosofar puramente a partir das coisas mesmas (*rein aus den Sachen*). Todavia, tanto a tradição quanto a filosofia contemporânea foram poderosas demais para que a sua natureza peculiar pudesse manter-se em caminho seguro e unívoco. Ele oscilou (*schwankt*) freqüentemente, e houve tempos em que viu seu próprio trabalho meramente no sentido da filosofia tradicional de seu tempo orientada de outra forma<sup>88</sup>.

O propósito presente no trabalho de Dilthey foi fundamental. Por meio dele, Heidegger pode compreender a questão do histórico no âmbito da “consciência histórica”, desbravando o caminho para pensar a história a partir da experiência fática da vida.

Essas correntes filosóficas apresentadas acompanharão as discussões filosóficas de Heidegger no período de Freiburg e, posteriormente, até *Sein und Zeit*. Todavia, elas não são as únicas a determinarem o pensamento inicial de Heidegger. Conforme já mencionamos, a dimensão religiosa aparece nessa época como elemento igualmente decisivo no percurso filosófico de Heidegger. Cumpre, a partir de agora, desenvolver brevemente essa temática.

### **1.5 A dimensão religiosa. Os inícios no âmbito da lógica e da teologia**

A religiosidade e a teologia são aspectos fundamentais na vida pessoal e na formação intelectual do jovem Heidegger. Sua formação católica e seu vínculo religioso são determinantemente influentes na construção de suas investigações iniciais e decisivos para a compreensão do seu projeto de elaboração de uma fenomenologia da vida religiosa, na época dos cursos de Freiburg. A investigação da vida humana faticamente vivida, em sua historicidade imediata e pré-teórica, acarreta uma profunda problemática pessoal e religiosa, sobretudo no que diz respeito aos laços confessionais católicos, o financiamento dos estudos e a orientação teológica neo-escolástica.

---

<sup>88</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 20-21.

Martin Heidegger nasceu aos 26 de setembro de 1889, em Messkirch<sup>89</sup>. É o primeiro filho de uma família eminentemente católica que conservou lealdade à Igreja romana, de forma inabalável, mesmo durante os períodos de grandes controvérsias. Seu pai, Friedrich Heidegger, era sacristão da Igreja. Por ocasião do Concílio de Roma, em 1870, na região de Baden, surgiu o movimento dos católicos liberais, que rejeitaram a proclamação do dogma da infalibilidade papal. Esse grupo, os “católicos antigos” (*altkatholisch*), considerava-se moderno e tratava “os romanos” como gente simplória, atrasada e limitada, presa a costumes eclesiásticos autoadidos. Por conta desse conflito, desde cedo, “vivenciou uma atmosfera de profundo contraste entre tradição e modernidade”<sup>90</sup>.

Sua infância está envolvida pela atmosfera do cristianismo. Martin auxiliava seu pai nos serviços religiosos. Em um texto próprio, de 1954, recolhido por Peter Trawny, observamos o ambiente camponês religioso:

Logo cedo, nas manhãs de natal, por volta das seis e meia, os meninos tocadores de sino de Messkirch, após o bolo e o café com leite, servidos pela mãe sacristã, iam tocar os sinos na torre da Igreja de Saint Martin. Essa hora encantada repetia-se ao longo do ano, compondo-se assim uma fuga misteriosa que perpassava as festas eclesiásticas, as vigílias, o andamento das estações e as horas cotidianas matinais e vespertinas<sup>91</sup>.

Em 1903 Heidegger ingressou no internato jesuíta do Liceu de Constança<sup>92</sup>. A formação ginásial foi sustentada por uma bolsa de estudos, financiada pelo pároco de sua cidade, Camilo Brandhuber e por Conrad Gröber. Nesse ambiente, Heidegger se depara com uma visão progressista e liberal, democrática e anticonfessional. De acordo com o biógrafo Safranski, o internato procurava manter seus alunos imunizados do espírito livre da escola. Os internos, sob vigilância constante, recebiam formação clássica, cultural e apologética, sendo preparados para lidar com os “mundanos” do ambiente burguês liberal<sup>93</sup>.

Com o auxílio de outra bolsa de estudos, em 1906, Heidegger se transfere para o internato do ginásio jesuíta de St. George, em Freiburg, onde frequenta o ginásio Bertold<sup>94</sup>. Diferentemente de Constança, Freiburg conserva uma atmosfera tradicional, e se estende ao redor da catedral de estilo gótico. Permanece ali por três anos e orienta seus estudos para o serviço eclesiástico, sem sentir-se atraído pelas tendências modernas.

<sup>89</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 41.

<sup>90</sup> SAFRANSKI, R. *Heidegger*, p. 32.

<sup>91</sup> TRAWNY, P. *Martin Heidegger*, p. 31.

<sup>92</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Lebenslauf* (Zur Habilitation 1915), p. 37.

<sup>93</sup> Cf. SAFRANSKI, R. *Heidegger*, p. 37.

<sup>94</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Lebenslauf* (Zur Habilitation 1915), p. 37.



Em 1909, aos vinte anos, Heidegger se sente inclinado para a vida religiosa, e ingressa no noviciado dos jesuítas, em Feldkirch, na Áustria. Poucas semanas depois, reclamando problemas cardíacos, é aconselhado a retornar para casa. Posteriormente, ingressa no seminário arquidiocesano de Freiburg e inicia, no semestre de inverno de 1909, seus estudos na Faculdade de Teologia da Universidade Albert Ludwig<sup>95</sup>. Nessa época, desperta um interesse vivo pela teologia católica, de orientação escolástica. Em seu escrito *Meu caminho para a fenomenologia*, faz referência à influência do teólogo C. Braig, um dos últimos expoentes da Escola Católica de Tübingen<sup>96</sup>. Estudou a fundo seu livro *Vom sein. Abriss der Ontologie*, de 1896. As sessões maiores do texto lhe traziam, no fim, passagens sobre Aristóteles, Tomás de Aquino e Suarez, além da etimologia das palavras designantes dos conceitos ontológicos fundamentais. Braig ter-lhe-ia transmitido a consciência da tensão entre ontologia e teologia, presente na estrutura metafísica. Despertou-lhe a atenção crítica para o conflito entre a escolástica, baseada no primado do ser, e o modernismo, orientado pela teoria do conhecimento. Mesmo após sua transferência da faculdade de teologia para a de filosofia, em 1911, continuou freqüentando as aulas de teologia.

Na faculdade de teologia, além das disciplinas teológicas e exegéticas, Heidegger estuda disciplinas filosóficas, tais como lógica, metafísica e história<sup>97</sup>. Entretanto, as preleções não o satisfaziam muito, de modo que apelou para estudos pessoais de livros sobre a doutrina escolástica. Eles proporcionaram certa formação lógico-formal, mas no aspecto filosófico não lhe oferecem o que procurava. Exausto, sente o retorno dos problemas cardíacos. Em situação extremamente delicada, interrompe seus estudos teológicos e abandona definitivamente o propósito da vida clerical<sup>98</sup>.

Conforme relata em seu *Lebenslauf*, Heidegger começa, então, os estudos de matemática e ciências naturais<sup>99</sup>. Ao mesmo tempo, continua a leitura das obras de Husserl: *Logische Untersuchungen*, *Philosophie der Arithmetik* e *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ao abandonar os estudos teológicos, em 1911, tem interesse em estudar com Husserl, em Göttingen, pois seu livro *Philosophie der Arithmetik* lançou nova luz sobre a

<sup>95</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 41.

<sup>96</sup> HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 495.

<sup>97</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 41.

<sup>98</sup> Heidegger vive uma intensa crise existencial, que incluía também as preocupações financeiras. Seguindo o conselho dos autoiores, abandona a idéia de tornar-se sacerdote e a formação teológica. Os versos de um poema que ele escreve, na primavera de 1911, intitulado *Auf Stillen Pfaden*, exprimem a intensidade de sua crise (HEIDEGGER, M. *Auf Stillen Pfaden*. In. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 16).

<sup>99</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Lebenslauf* (Zur Habilitation 1915), p. 38. Até 1913, Heidegger estuda intensivamente matemática e ciências naturais, cursando também geometria, cálculo, álgebra, física e química. Isso explica seu conhecimento avançado de autores como Galileu, Newton, Einstein, Planck, conforme constatamos nos primeiros trabalhos.

matemática. As *Logische Untersuchungen* influenciaram seus trabalhos posteriores, como ainda veremos. Entretanto, foi impedido pelas dificuldades financeiras<sup>100</sup>.

Durante os estudos de doutoramento, o filósofo conjuga estudos de teologia com C. Braig, matemática e filosofia. Todavia, convém ressaltar que os estudos matemáticos e o interesse pelos neokantianos não impediram Heidegger de trilhar um percurso filosófico católico de orientação aristotélica e neo-escolástica<sup>101</sup>. Para tanto, recebeu subsídio da Igreja católica, que fornecia bolsa aos estudantes interessados na escolástica<sup>102</sup>. É o que expressa claramente seu projeto, ao escrever para a Fundação em honra a S. Tomás de Aquino:

O submisso abaixo assinado pensa em poder agradecer sempre ao reverendíssimo cabido da catedral pela sua valiosa confiança, pelo menos dedicando o trabalho científico de sua vida a tornar fluído o pensamento depositado na escolástica pela batalha espiritual do futuro em torno do ideal de vida católico-cristã<sup>103</sup>.

Em 1916, lecionou pela primeira vez filosofia neo-escolástica na cadeira de filosofia católica em Freiburg.

Por meio da escolástica, Heidegger apropria-se da tradição, sobretudo da sabedoria e da mística, como forma de combater o relativismo e a volatilidade dos valores da modernidade. De acordo com Safranski, a “objetividade da lógica e o autoritarismo da fé são para ele a mesma coisa, modos diferentes de participar do eterno”. Nessa época, lógica formal e matemática eram uma espécie de serviço religioso. Pela lógica se entra na “disciplina do eterno, uma espécie de apoio no vacilante chão da vida”<sup>104</sup>. Na Idade Média, o pensamento cristão demonstrou uma força capaz de determinar toda a vida histórica. Isso impulsionou seu projeto ontoteológico.

## 1.6 O projeto ontoteológico da filosofia medieval. A lógica, a teologia e a mística

Na duplicidade de interesses, o lógico e teológico, Heidegger escreve, em 1913, sua dissertação (*Dissertation*) *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Intervém na disputa com o psicologismo, e compartilha das críticas husserlianas das consequências relativistas implícitas nas principais teorias psicologistas, que procuravam fundamentar o objeto da lógica e da matemática na base da concepção

<sup>100</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 41.

<sup>101</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Lebenslauf* (Zur Habilitation 1915), p. 38.

<sup>102</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*. In. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, p. 41; Cf. Também: OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho de sua biografia*, p. 84.

<sup>103</sup> In.: SAFRANSKI, R. *Heidegger*, p. 76.

<sup>104</sup> SAFRANSKI, R. *Heidegger*, p. 76.

psicológica de mente humana<sup>105</sup>. Com o emprego dos métodos científicos, em todas as áreas do conhecimento, no final do século XIX, a psicologia emerge como intérprete exclusiva dos fenômenos da consciência, resultando no *psicologismo*, isto é:

A primazia dos princípios, métodos e tipos de demonstração próprios da psicologia no estudo da lógica. A lógica trata do pensamento. O pensamento deve ser inserido, sem dúvida alguma, naquele complexo de fatos que se apresenta como o todo dos processos psíquicos. Daí resulta que a psicologia, como a ciência propriamente fundamental, deve literalmente absorver a lógica<sup>106</sup>.

De modo diverso, Heidegger reivindica a validade do que é lógico como campo autônomo, um reino que se distingue da realidade ôntica do espaço e tempo, da esfera dos atos puramente psíquicos<sup>107</sup>. Baseia-se na consideração de que, enquanto a realidade psicológica se caracteriza pela mudança temporal, a realidade lógica permanece como algo imutável. O sujeito capta temporalmente os significados, porém os capta precisamente como válidos, e não submetidos à mudança. Escreve em sua dissertação:

O juízo da lógica é sentido, um fenômeno estático, que está para além de qualquer desenvolvimento e modificação, que, portanto, não se torna nem surge, mas vale (*gilt*); algo que pode ser apreendido pelo sujeito que julga, mas nunca se altera por esse apreender<sup>108</sup>.

Uma vez que o sentido lógico não pode ser confundido com outros campos, não se deve afirmar que “existe” ou “que ele é”, mas somente que ele “vale” (*gilt*). Valer, estar em vigor é o sentido do lógico. Na realidade, ele é “um algo” que jaz antes de nós, que está dado em prol do juízo. Seu dar-se é irreduzível, não sendo explicado por meio de outra coisa.

Embora Heidegger reconheça que o psicologismo tenha obtido méritos em suas investigações do fenômeno da consciência, na realidade, não passa de um tipo de empirismo, pela incapacidade de perceber o objeto próprio da lógica e sua autonomia com relação aos atos psíquicos. Desde o princípio, desloca-se do conteúdo lógico do juízo para o ato psíquico de julgar, tornando-se, assim, uma teoria acerca do psicológico e não do lógico. Por isso, para o filósofo, o “psicologismo é um questionamento psicológico contraposto ao lógico. Não só

<sup>105</sup> Nesse trabalho, Heidegger discute as teorias do juízo, especialmente, de W. Wundt, H. Méier, Th. Lipps e F. Brentano. Seu interesse pelas questões da lógica foi intenso nessa época, conforme observamos em outros textos: *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*, de 1912; *Neuere Forschung über Logik*, de 1912; e *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, de 1915.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, M. *Neuere Forschungen über Logik*, p. 468.

<sup>107</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 160.

<sup>108</sup> HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 171.

não compreende o objeto da lógica como também não o conhece” (*er kennt die logische “Wirklichkeit” überhaupt nicht*)<sup>109</sup>.

Heidegger refere-se ao psíquico como a base operacional do lógico. Imagina que, com a lógica, conseguiria apanhar um valor supraindividual, justificando a crença na realidade objetiva do espírito, não como produto da mente, mas da realidade exterior e autônoma. Encerra com a afirmação de que sua investigação é um trabalho preparatório para um projeto mais intenso, que é o de fundar a lógica pura que incluiria ontologia na forma de uma doutrina das categorias que articulasse o ser em seus múltiplos sentidos.

Só quando a lógica pura for construída sobre tal base (*Grundlage*), é que se pode abordar a teoria do conhecimento com segurança e desmembrar a dimensão global do ser em seus diferentes modos de realidade (*Wirklichkeitsweisen*), evidenciando sua originalidade e determinando o tipo de seu conhecimento e seu alcance<sup>110</sup>.

A doutrina das “categorias do ser”, a *priori*, possibilita as “condições transcendentais de conhecimento” de qualquer ser sensível. Foram trabalhadas, pela primeira vez, por Aristóteles, no contexto da filosofia realista, e reformuladas pela lógica transcendental de Kant, dentro da objetividade dos objetos da experiência. No âmbito neokantiano, a doutrina das categorias refere-se ao que permite às condições transcendentais de conhecer as próprias categorias do ser e são, portanto, categorias das categorias, forma das formas. A mais importante é a “validade”, que constitui todas as outras. Aqui reside o termo-chave, ou seja, a resposta que Heidegger fornece em seus primeiros escritos à pergunta pela determinação unitária e simples do ser que permeia todas as suas significações. Ou seja, o sentido do sentido (*Sinn des Sinnes*) do ser dos entes é a validade (*Geltung*). Em sua dissertação, a questão do ser aparece como questão acerca do *status* do significado lógico. Ela é tomada no contexto do seu projeto neo-escolástico de se apropriar criativamente da doutrina escolástico-aristotélica das categorias, auxiliada da teoria lógica da fenomenologia e do neokantismo. Embora não conservasse grande originalidade, tornou-se significativo para o desenvolvimento posterior da sua filosofia no período de Freiburg, conforme lemos em seu *Lebenslauf*:

Em minha dissertação *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, que se referia a um problema central de lógica e epistemologia e tomava suas posições simultaneamente da lógica moderna e dos juízos básicos da escolástica aristotélica, eu tentei encontrar uma base para as investigações posteriores<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 161.

<sup>110</sup> HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 186.

<sup>111</sup> HEIDEGGER, M. *Lebenslauf* (zur Habilitation 1915), p. 38. Nesse sentido, a análise dos filósofos e da tendência psicologista trouxe contribuições para Heidegger no tocante ao desenvolvimento ulterior da questão do ser.

A procura pela fundamentação da lógica moderna reporta Heidegger à filosofia escolástica medieval, especialmente sua psicologia e teoria do conhecimento<sup>112</sup>. Escreve sua habilitação para a docência (*Habilitationsschrift*) sobre Duns Scotus (1266-1308), *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, de 1915, orientada pelo neokantiano H. Rickert. Retoma a questão da validade atemporal do significado lógico, a lógica pura, mediante a exploração da história da doutrina escolástico-aristotélica das categorias e da doutrina da significação. Nesse trabalho, Heidegger conduz a pergunta pela unidade do ser, na multiplicidade de significados para o âmbito da problemática escolástica, precisamente, para a *doutrina das categorias*, termo corrente para discutir o ser dos entes, e para a *doutrina da significação*, que se refere à gramática especulativa, à reflexão metafísica sobre a linguagem e sua referência ao ser. Nesse contexto, dirige-se para as origens medievais da teologia. Na teoria das categorias de Duns Scotus, encontra-se a chave de discussão da relação entre escolástica medieval, de inspiração aristotélica, e a mística medieval, oriunda do neoplatonismo e de Agostinho, fonte da teologia luterana e dos problemas fundamentais centrais da filosofia kantiana e do idealismo alemão<sup>113</sup>. Todos eles de “natureza teológico-cristã”.

O pensamento de Duns Scotus se move na linguagem que, por sua vez, consiste num sistema de sinais. Ele percebeu que todos os significados encontram sua expressão em signos linguísticos. Por isso, atribui importância à linguagem como ferramenta para produzir a estrutura dos significados. É fundamental entender-se a linguagem, em especial, a gramatical “impõe uma forma ao pensamento”. Teve consciência do fato de que a linguagem “fornece conceitos básicos que, junto, sustentam as diferentes esferas da realidade”, de tudo o que pode ser pensado e experimentado<sup>114</sup>. A questão é, então, como é que o significado em termos linguísticos (*ratio significandi*) reflete e condiciona os conceitos da mente (*ratio intelligendi*), e como é que ambos são baseados e continuam, ao mesmo tempo, no modo de ser do objeto existente que, de fato, é entendido (*ratio essendi*).

---

<sup>112</sup> HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 42. Heidegger reconhece que frente à consciência do método característica do pensar moderno, os aspectos fundamentais da vida e do pensamento medieval são “o predomínio da idéia de autoridade e a grande estima pela tradição” (*Die Herrschaft des Autoritätsgedanken und die hohe Einschätzung aller Tradition*) (HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 198). Todavia, no que diz respeito ao plano teórico, pode-se observar que o pensamento moderno e o pensamento medieval se ocupam com os mesmos problemas, dentre eles, as categorias. Em Scotus existe a diferença entre: *prima intentio*, postura natural orientada para os objetos da percepção e, *secunda intentio*, olhar peculiar pelo qual o pensar presta atenção sobre si mesmo e sobre seus próprios conteúdos. A mesma distinção aparece em Husserl, com *noesis* (ato de intenção) e *noema* (conteúdo da intenção).

<sup>113</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 42.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 303-4.

Entre o pensar e o ente existe o abismo da diferença (*heterogeneidade*), mas também algo em comum (*homogeneidade*). A ponte entre ambos é feita pela analogia. Entre o pensar e o ente existente vigora a mesma relação analógica que se dá entre Deus e o mundo. Escreve Heidegger:

Tudo e cada coisa possui realidade real (*reale Wirklichkeit*). Em sentido restrito e absoluto, só Deus (*nur Gott*) existe realmente. Ele é o absoluto, a existência que existe em essência, e “essencializa” (“*wesf*”) na existência. A realidade natural, real, sensível, existe apenas como criada. Ela não é existência como o absoluto, mas tem existência por comunicação (“*communicabilitas*”). Ambos, criador e criatura (*Schöpfer und Geschöpfer*) são reais, mas em modos diferentes (*in verschiedene Weise*)<sup>115</sup>.

Isso significa que Deus não pode ser idêntico com o mundo, pois seria seu prisioneiro; mas também não pode ser diferente, porque o mundo é criação sua. A relação analógica é desenvolvida mediante o problema das categorias. É por meio delas que o real chega até nós. Elas são denominadas de transcendentais: *ens* (ente em si), *unum* (um), *verum*, (verdadeiro), *bonum* (bom). Scotus começa com a evidência da existência externa do ente: “temos algo objetivo diante de nós” (*etwas Gegenständliches vor uns haben*). Seu caráter é o de “algo dado” (*etwas gegeben*), “sem nenhuma determinação”<sup>116</sup>. No entanto, é menos evidente o fato de que o ente acontece apenas como um *ente* (*als ente*), como algo determinado (*unum*). O uno só é *uno* por distinguir-se do diferente (*diversum*). O *uno* e o *outro*, diz Heidegger, são “a verdadeira origem do pensar com o apoderamento do objeto” (*Ursprung des Denkens als Gegenstandsbemächtigung*)<sup>117</sup>. Nessa origem acontece uma tênue fissura entre pensar e ente, pois o “não-ser-o-outro” não é propriedade do uno, ou seja, cada ente é o que é e não é o “não-ser-o-outro”. O “não” é aproximado das coisas pelo pensar comparativo, já que as coisas não se comparam entre si e ativamente não se diferem umas das outras. Elas só são diferenciáveis pelo pensar. O que realmente existe é, pois, o *individual*, denominado por Scotus por *haecceitas*, ou seja, o que tem “esse-caráter-do-aqui-agora” (*Diese-jetzt-hierheit*)<sup>118</sup>.

Essa descoberta mostra que a razão distingue entre aquilo que é por si e o que nosso pensar lhes atribui. Ela liga, compara e ordena o ente. Ou seja, projetamos os entes *heterogêneos* num meio *homogêneo*, como é o caso dos números<sup>119</sup>. Assim, as coisas são o que são e, além disso, são de tal modo que só de maneira analógica preenchem o conteúdo dos

<sup>115</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 260.

<sup>116</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 214.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 218.

<sup>118</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 252.

<sup>119</sup> Por exemplo, podemos enumerar cinco livros enfileirados. Se retirarmos o terceiro livro da fila, nada mudará nele, pois o “ser terceiro da fila” não é uma propriedade sua, mas um significado que lhe é atribuído.

significados ideais do nosso intelecto. Isso quer dizer também que são infinitamente mais e mais diversas do que representam no meio dos conceitos homogêneos rigorosos.

De acordo com Heidegger, a descoberta dessa estrutura de sentido é fundamental em D. Scotus. Assim, a “realidade lógica” que é intencionada pelo sujeito não pode ser idêntica com a “realidade empírica”, fora da esfera do significado. A doutrina da *intencionalidade* (*Intentionalität*) da natureza dos objetos de Scotus também é importante para Heidegger, pois “todas as coisas têm de ser observadas como os objetos intencionais de atos de compreensão e dependem assim da estrutura geral do nosso conhecimento”<sup>120</sup>.

Isso mostra também que a “realidade objetiva é determinada pelo entendimento do sujeito”<sup>121</sup>. O ser é determinado em cada caso pelo modo no qual é referido num juízo: “ser significa capacidade de dádiva do objeto, o aspecto sob o qual a entidade é compreendida” (*sein Sein zu geben*)<sup>122</sup>. Com isso dispensa o realismo metafísico de Aristóteles, onde nossos pensamentos seriam reflexos da realidade externa. Deste modo, “os signos representam, mas não sustentam qualquer semelhança com o que significam”<sup>123</sup>. E as categorias de tudo o que é tornam-se categorias do nosso entendimento do ser; tornam-se “elementos e meios de interpretação do significado com aquilo que é experienciado” (*Elemente und Mittel der Sinndeutung des Erlebbaren*)<sup>124</sup>.

Assim, para Heidegger, deve haver uma ciência orientada não pelo ideal do conceito unívoco que tenta fixar diferentes tipos de significados, de uma vez para sempre, de modo puramente formal, mas que inclua a “experiência viva do orador”, em cujo entendimento deve ser situada toda intencionalidade<sup>125</sup>. De modo geral, a investigação de Heidegger sobre D. Scotus representou um avanço na direção da compreensão de que o sentido do ser deve ser procurado no entendimento humano.

Esse projeto tem por base a doutrina da *analogia* de Duns Scotus. Ela exprime “novo caráter ordenativo, onde mundo sensível e supra-sensível, unitários em suas relações recíprocas, são inseridos numa ordem (*Ordnung*)”<sup>126</sup>. Um tipo de analogia refere-se ao fato de o significado de uma palavra se diferenciar quando aplicado a campos distintos da realidade.

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 281.

<sup>121</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 318-19.

<sup>122</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 325. Por exemplo, o nome *Sócrates* pode significar: o indivíduo vivo, a figura histórica, um homem qualquer etc.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 271. Heidegger se serve do exemplo de Scotus que diz: “o signo que anuncia o vinho no exterior de uma taberna não precisa se parecer com o vinho que é bebido dentro dela” (HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 265).

<sup>124</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 400.

<sup>125</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 336.

<sup>126</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 225.

Por exemplo, a palavra *princípio*, no campo da lógica, tem um significado análogo à palavra *causa*, no âmbito da realidade efetiva. Outro tipo de analogia remete ao fato de que o significado de uma palavra pode aplicar-se a um objeto que tem certa semelhança com o apontado no significado. Escreve Heidegger:

Os elementos constitutivos da analogia são: certa identidade de significado e, contudo, por sua vez, uma diferença conforme o âmbito de aplicação de caso a caso recorrente. Enquanto identidade de significado, a unitariedade de um ponto de vista pode ser chamada de homogêneo, que se encontra em todos os *analogati*, e esse é o elemento da analogia que funda a ordem (*das ordnungsbegründende Element*). Enquanto o comum nos diversos âmbitos é encontrado diferentemente, na analogia permanece conservada também a multiplicidade (*Mannigfaltigkeit*)<sup>127</sup>.

Em outros termos, o ser é uma atribuição específica de Deus. Ele é atribuído e comunicado às criaturas de forma apenas derivada.

Ao estabelecer uma ordenação do mundo, a estrutura analógica promove uma hierarquização dos diversos graus de ser. Tal estruturação, por sua vez, Heidegger a encontra na mística de M. Eckhart<sup>128</sup>. Em outros termos, encontra um modo de conhecer distinto daquele da subjetividade moderna, pois o medieval submete o conhecimento ao ser. Na mística, vê a possibilidade de oferecer uma verdadeira “visão de mundo”, a saber, a “*arché* histórica” da época medieval cristã, enquanto ela pode ser reformulada numa visão de mundo católica moderna<sup>129</sup>.

## 1.7 O encontro com a mística medieval

Na conclusão do *Habilitationsschrift*, aparece o conceito de “irrupção” (*Durchbruch*) de M. Eckhart como a mais alta vocação filosófica:

Dentro da riqueza das direções estruturais do espírito vivente, o movimento teórico do espírito é apenas um, de modo que é preciso definir como um erro de princípio fatal da filosofia enquanto visão de mundo, aquele de contentar-se com soletrar as letras da realidade, ao invés de seguir a sua autêntica vocação que é a de ter em vista, para além de um resumo provisório e englobante da totalidade do saber, uma irrupção (*Durchbruch*) na verdadeira realidade e na verdade real<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 257.

<sup>128</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 408.

<sup>129</sup> Conforme observa Van Buren, esse projeto inicia-se com os artigos no *Der Akademiker* até a conclusão do seu *Habilitationsschrift*. No fundo, seus primeiros trabalhos consistem na luta contra a decadência e rebeldia do individualismo moderno. Heidegger propõe um retorno à visão teística do passado, como forma de fundamentar o subjetivismo moderno (Cf. VAN BUREN, p. 123).

<sup>130</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 406.



O conceito de irrupção (*Durchbruch*) é proveniente da idéia fundamental mística que acena para o modo como se realiza a *unio mystica* face ao nascimento do *Logos* na alma, onde – na linguagem de Heidegger – a verdade divina é feita atual e analogicamente, diferenciada na matéria individual que, por sua vez, vive na verdade.

A expressão conceitual da concepção espiritual da existência medieval é reconhecida por Heidegger na doutrina escolástica da *analogia entis*, que alcança na mística o seu grau mais elevado. O sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) de Deus é experimentado, não como sentido lógico, mas como valor teleológico, o *summum bonum*, a medida da perfeição, “o *unum infinitum*, como atualidade absoluta que centra em si mesma o mais alto valor, a medida absoluta para toda atualidade”<sup>131</sup>.

O sentido relacional da existência interior medieval é visto em sua relação transcendente com Deus e seu eterno dizer sim. É estendido extática e devocionalmente em direção e para dentro da profundidade do *télos* divino. A vida medieval é perpassada pela tensão metafísica. É um estender-se a si mesma para dentro do transcendente. A poesia mística do amor é o lugar onde ela encontra sua mais elevada expressão.

Para Eckhart, a criatura carrega a idéia de Deus dentro de si (*Urbild*). Ele a denomina de “centelha” (*Funke, Fünklein*), que não se perde nem pode ser destruída, apenas acobertada. Em seu sermão 22, Eckhart afirma:

Essa centelha é tão aparentada com Deus que ela é um *Um* único, intacto, que carrega em si as imagens de todas as criaturas, imagens sem imagens, e imagens para além das imagens<sup>132</sup>.

Eckhart reserva a palavra deidade (*Gottheit*) para Deus, como expressão dessa unidade absoluta. Já a palavra Deus (*Gott*) refere-se ao processo criacional trinitário da geração do *Logos* (Filho) na mente humana. A deidade é mais originária, sendo interpretada como fundo abismático, oculto e misterioso (*mysterium tremendum*) que brota do fundo da alma (*Grund der Seele*) e autoa todos os nomes.

Na concepção mística, a mente divina possui dois movimentos. Um é o centrífugo, que parte da unidade para a multiplicidade, seguindo a corrente do efluxo, de emanção e diferenciação para as coisas criadas sem sua singularidade (*haecceitas*). O outro é o centrípeto, onde a corrente segue o influxo, e a criação participa no processo de singularização, na medida em que deixa ser (*Gelassenheit*).

<sup>131</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 260.

<sup>132</sup> ECKHART, M. *Sermões alemães*, p. 154.

*Gelassenheit* é o caminho para a geração de Deus na alma (*Gottesgeburt in der Seele*). Consiste, de um lado, no desprendimento, na disponibilidade, no esvaziamento (*Abgeschiedenheit*) da alma com relação a todas as criaturas; a alma as deixa partir (*gehen lassen*). O outro consiste no abandono, na entrega (*Hingabe*) da alma à corrente divina, ou seja, deixar que a segunda venha ao encontro da primeira (*lassen kommen*). Mediante essa atitude, o homem medieval apropria-se de si mesmo. Escreve Heidegger:

A transcendência não significa nenhum distanciamento radical em que o sujeito se perderia; ela se constitui, ao contrário, numa relação de vida edificada sobre a correlatividade que, como tal, não é petrificada em sentido único, mas, antes, comparável ao vai-e-vem da torrente fluída da vivência (*fliessenden Strom des Erlebens*) que junta individualidades espirituais, numa afinidade eletiva [...]. A posição de valor não gravita, pois, exclusivamente em direção ao transcendente, mas antes é igualmente refletida daquela plenitude e absolutidade para repousar no indivíduo<sup>133</sup>.

Para a mística, a vida da criatura humana é pura gratuidade, um estar sendo sem “por quê”. Escreve Eckhart:

Quem pelo espaço de mil anos perguntasse à vida “Por que vives?” – se ela pudesse responder não diria outra coisa a não ser: “eu vivo porque vivo”. Isso vem porque a vida vive do seu próprio fundo e emana a partir do seu próprio. Por isso vive sem porquê, justamente por viver <para> si mesma<sup>134</sup>.

Na mística, Heidegger encontra unidade entre mística e pensamento especulativo, harmonia entre vida e pensamento, conhecimento e piedade.

Se considerarmos a essência mais profunda da filosofia, enquanto possui caráter de concepção de mundo, aparecerá, então, inicialmente, a concepção de uma filosofia cristã medieval como escolástica, oposta à mística lhe é contemporânea<sup>135</sup>.

Para Heidegger, na concepção de mundo medieval, mística e escolástica pertencem, de modo essencial, uma a outra:

Não há sobreposição entre os pares de opostos – racionalismo-irracionalismo e escolástica-mística. E lá onde se tenta identificá-los, se o faz em virtude de uma racionalização extrema da filosofia. Uma filosofia como estrutura racionalista, separada da vida não tem força (*machtlos*); uma mística como experiência vivida irracionalmente é privada de propósito (*ziellos*)<sup>136</sup>.

<sup>133</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 409.

<sup>134</sup> ECKHART, M. *Sermões alemães*, p. 67.

<sup>135</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 410.

<sup>136</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 410.

Assim, para o filósofo, torna-se imprescindível a realização de “uma pesquisa histórica desse lado da cultura medieval”<sup>137</sup>. Isso não significa a realização de um estudo nos moldes das ciências históricas e das contribuições que elas oferecem. Muito embora “a filosofia seja um valor cultural (*Kulturwert*), como qualquer outra ciência”, tal concepção incorre no risco de relativizar sua determinação mais própria<sup>138</sup>.

As ciências são incapazes de apreender o conteúdo próprio da experiência religiosa fática do homem medieval, por promover a objetivação da vivência e obscurecer o seu sentido. Por isso, coloca a necessidade de sondar sua “validade e função enquanto valor vital” (*Lebenwert*)<sup>139</sup>.

Heidegger refere-se propriamente à tarefa fundamental que a filosofia nesse contexto deve empreender, que é conquistar uma postura similar à postura católica medieval: “a filosofia do espírito vivente, do amor operante, da adorável intimidade com Deus”<sup>140</sup>. Só se alcança a relação originária transcendente da alma com Deus a partir da repetição de uma relação congênere, ou seja, “por meio da entrega absoluta (*absolute Hingabe*) e da imersão apaixonada (*temperamentvolle Versenkung*) na matéria-prima cognitiva (*Erkenntnisstoff*) legada pela tradição”<sup>141</sup>.

Em outros termos, reapropriar-se do problema central da filosofia medieval, o problema das categorias em sua relação com o ser, e tratar esse problema a partir das descobertas da filosofia moderna, particularmente da fenomenologia (Husserl) e do neokantismo (Rickert).

Podemos observar que até esse momento, Heidegger ainda se conserva no terreno puramente transcendental, vinculado às suas bases filosóficas católicas do pensamento neoescolástico, ao reconhecer que a filosofia deve conservar uma genuína ótica metafísica:

No conceito de espírito vivo (*lebendigen Geistes*) e sua relação com a origem metafísica, abre-se um *insight* para sua estrutura fundamental metafísica, na qual a singularidade e a individualidade de atos são mergulhadas na unidade viva (*lebendigen Einheit*) com validade universal e na subsistência em si mesma do sentido<sup>142</sup>.

Heidegger conserva a visão de mundo medieval, referindo-se à “força impulsionadora e ao poder permanente da vida espiritual filosófico-teológica (*philosophisch-theologischen*)

<sup>137</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 193.

<sup>138</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 195.

<sup>139</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 195.

<sup>140</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 410.

<sup>141</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 198.

<sup>142</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 410.

*Geistesleben*) e o que representa para a postura de vida (*Lebenshaltung*) do homem medieval”<sup>143</sup>. Este não buscava simplesmente conhecer o modo de ser da totalidade ou determinar os princípios e fundamentos do real, mas encontra em sua própria existência a via de acesso à transcendência do ser e às suas diversas significações. Sua postura fundamental consistia “na relação originária (*Urverhältnis*) transcendente da alma com Deus”<sup>144</sup>. A alma possui relação originária com o divino e se vê imediatamente projetada em direção ao campo de constituição dos problemas teológicos e filosóficos como um todo.

Para o pensar especulativo-teológico de Heidegger, a história é colocada no âmbito do espírito absoluto (Hegel) de Deus, que é verdade nele e para ele mesmo.

O conceito ontoteológico de Deus, seus conceitos de transcendente, dimensão profunda, origem metafísica, princípios transcendentais, campo de domínio da transcendência possuem sentido de fundamento causal estaticamente presente, um *summum ens* e *summum bonum* que lança visões de mundo históricas, analogicamente diferenciadas em épocas diferentes. Heidegger permanece intocável diante do histórico.

O ser é reduzido à entidade divina estática, com base em uma analogia *pros hen* hierárquica de atribuição, na qual ser é propriamente atribuído à entidade divina chamada Deus. Embora se expresse no contexto de uma autoconsciência histórica e de um idealismo metafísico sofisticado, Heidegger ainda conserva uma versão do conceito grego de “*arché* divina”, a origem-reino, o reino do Deus ontoteológico, onde o filósofo procura apreender o espírito absoluto de Deus.

Os princípios da filosofia aristotético-escolástica, assimilados durante os anos de sua formação teológica, sustentaram os primeiros trabalhos de Heidegger. Sabemos que, para Santo Tomás, não pode haver divergências entre fé e conhecimento. Por mais que as verdades da fé fossem suprarracionais e intermediadas pela revelação, não seriam irracionais e, por isso, remontam à única razão, que é Deus. O divino aparece como a garantia da harmonia entre pensamento e ser. Heidegger atém-se a esse princípio e considera o conteúdo ideal da lógica como sustentado na harmonia do todo, que é estabelecido por Deus.

Assim, podemos entrever que, nesse momento do pensar de Heidegger, a filosofia aparece como imagem da eternidade e como espaço de autoação das contradições do pensamento moderno para a sabedoria da tradição cristã.

---

<sup>143</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 193.

<sup>144</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 193.

## 1.8 O afastamento da ontologia tradicional e o retorno à vida histórica

Por volta de 1915, Heidegger completa com êxito sua tese de habilitação para a docência (*Habilitationsschrift*) de filosofia medieval. Recebe licença para lecionar, permanecendo como assistente de Krebs nas preleções de filosofia para estudantes de teologia<sup>145</sup>. Sua orientação filosófica permanece fiel à filosofia católica neo-escolástica, e almeja uma cátedra de filosofia católica. Por isso, continua o preenchimento dos ofícios administrativos da arquidiocese de Friburgo e sustenta a convicção de que sua função acadêmica estaria devotada ao ensino e à pesquisa da filosofia cristã escolástica, da visão católica do mundo, e a “tornar disponíveis e utilizáveis as riquezas intelectuais armazenadas no escolasticismo para a batalha espiritual do futuro sobre o ideal de vida cristão católico”<sup>146</sup>.

Em seu *Lebenslauf* de 1915, declara que

suas convicções filosóficas se mantêm as da filosofia aristotélica e escolástica, e considera sua obra uma apresentação compreensiva da lógica e da psicologia medievais, à luz da fenomenologia moderna” (*im Lichte der modernen Phänomenologie*)<sup>147</sup>.

Entretanto, por volta de 1916, sofre “profundo desapontamento”, quando o departamento de filosofia católica da universidade de Friburgo deixa de indicá-lo para o cargo de professor de filosofia neo-escolástica<sup>148</sup>. Ao mesmo tempo, vivencia uma tensão e forte angústia pessoal: de um lado, a necessidade de conformar-se à cruzada antimodernista das autoridades eclesiásticas e, de outro, a convocação à verdadeira filosofia. Numa carta a seu amigo Pe. Krebs, em 19 de julho de 1914, durante a elaboração da *Habilitationsschrift*, de modo irônico, mostrava a forma como o Vaticano poderia garantir a conformidade entre os intelectuais da Igreja:

A exigência filosófica poderia ser encontrada instalando máquinas de venda na extensão dos comboios – grátis para os pobres – e todos os que sucumbem a pensamentos independentes poderiam ver removidos os seus cérebros e substituídos por esparguete<sup>149</sup>.

<sup>145</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 43. Nessa condição, profere preleções sobre *Die Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie*, de 1915-16; *Die Deutsche Idealismus*, de 1916 e *Grundfragen der Logik*, de 1916-17.

<sup>146</sup> Cf. SHEEHAN, T. “Interpretação de uma vida: Heidegger e os tempos difíceis”, In: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*, p. 92.

<sup>147</sup> HEIDEGGER, M. *Lebenslauf*, p. 39.

<sup>148</sup> Em seu lugar foi nomeado J. Geysler, que chegou a Freiburg no semestre de verão de 1917, e figurava como o terceiro da lista. Heidegger permaneceu apenas com a indicação de P. Natorp (Cf. OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho de uma biografia*, p. 95).

<sup>149</sup> Cf. SHEEHAN, T. “Interpretação de uma vida: Heidegger e os tempos difíceis”, p. 92.

Com os avanços nos estudos neoescolásticos, Heidegger deixa de acreditar na possibilidade de reavivamento do escolasticismo. Torna-se particularmente crítico da escolástica e do pensamento metafísico católico medieval, que outrora impulsionara seus estudos. Afirma abertamente que, mediante os conceitos aristotélicos e neoplatônicos empregados na teologia católica, a escolástica impõe a primazia do teórico e a consequente ocultação da experiência fática da vida. Reconhece que, ao longo da história, a teologia cristã procurou explicitar a experiência religiosa cristã de modo teórico, fazendo uso da filosofia.

Em uma passagem escrita em 1917 pertencente a uma curta relação de notas sobre a fenomenologia da religião que ajudaram Heidegger a compor o curso sobre mística medieval, que foram transcritas por T. Kisiel, está escrito:

Isso já está implícito na fortemente científica e naturalística metafísica do ser de Aristóteles e na sua exclusão da influência da problemática do valor de Platão, uma metafísica que é revivida no escolasticismo medieval e que dita a norma no predominantemente teórico. Correspondentemente, o escolasticismo, no interior da totalidade do mundo vivido cristão medieval, pôs em grave risco a imediaticidade da vida religiosa e esqueceu a religião em favor da teologia e dos dogmas. Essa influência teorizante e dogmatizante foi exercida pelas autoridades da igreja em suas instituições e estatutos já nos primeiros tempos do cristianismo<sup>150</sup>.

Ao mesmo tempo, manifestam-se também algumas insatisfações diante de soluções propostas pelos neokantianos e pelo próprio Husserl, por recorrerem à atividade do sujeito transcendental. Impunha-se a questão: *Como salvar-se do abismo entre essas duas realidades, sem cair no idealismo platônico? Como escapar de uma lógica excessivamente formal e sem vínculo com a realidade? Como explicar a diferença ontológica?* Como tal, a lógica possui raízes na vida mesma, na realidade imediata e diretamente vivenciada, no horizonte de sentido, no qual já sempre se encontra o sujeito que pensa e que julga.

No epílogo de sua tese sobre Duns Scotus, acrescentado posteriormente, Heidegger já aponta para nova direção. Recoloca novamente o problema de como fundar a validade objetiva das categorias lógicas na vida da consciência, caracterizada pela temporalidade e pela historicidade, dado que “o espírito vivente (*Der lebendige Geist*) é, como tal, essencialmente espírito histórico no sentido mais exato do termo”<sup>151</sup>. Para ele, a filosofia deve ser entendida em sintonia com o processo vital histórico, isto é, participando do sentido vivo que constitui a história. Aparece em “tensão com personalidade viva” (*Spannung mit der lebendigen Persönlichkeit*), e exaure de suas profundezas e plenitudes vitais o conteúdo e a pretensão

<sup>150</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 73-74.

<sup>151</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 407.

valorativa<sup>152</sup>. Com isso, não pretende retornar ao psicologismo, pois a subjetividade não exclui a validade das categorias. Trata-se de ligar a historicidade do “espírito vivente” e a validade atemporal da lógica.

As categorias dependem da postura fática de onde são retiradas. Heidegger utiliza como exemplo a frase: *Es kracht*. Escreve:

O que isso significa? O significado desta oração carente de sujeito gramatical só é compreendido a partir do contexto no qual se emitem juízos deste tipo, a partir do saber de fundo já sempre co’compreendido em cada caso, a partir de uma situação hermenêutica compartilhada intersubjetivamente por diferentes falantes e ouvintes. Assim, se nos encontramos em meio a manobras militares e se no momento em que se ouve o estardalhaço dos morteiros digo *es kracht*, fica claramente perceptível o que retumba<sup>153</sup>.

Por isso, Heidegger exclui “a consideração das categorias como puras funções do pensamento” (*Denkenfunktionen*)<sup>154</sup>. Com relação à teoria do conhecimento, Heidegger a considera tradicionalmente a-histórica e a-temporal. A “pobreza do sistema lógico deve ser autoada”, pois a discussão da lógica do sentido e do significado se tornaram insuficientes. Já não é “mais possível ver na sua verdadeira luz a lógica e os seus problemas em geral, se o contexto a partir do qual essa vem interpretada não divisa de um contexto *translógico*” (*ein translogischer Zusammenhang*)<sup>155</sup>.

Embora no *Habilitationsschrift* Heidegger responda que ser é validade atemporal do sentido lógico unívoco, e que a história deve ser suspensa na ontologia, uma conclusão posterior mostra algo diverso. O ser é identidade na diferença, inseparável da história. História e sentido categorial estão inter-relacionados no *textum* da analogicidade. A filosofia, portanto, busca o sentido incondicionado, mas encontra sempre coisas com significado; procura coisas puras, mas encontra sentido interpretado. Daí a citação de Novalis na conclusão do trabalho: “Nós procuramos em toda parte o incondicionado e encontramos sempre apenas coisas” (*Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge*).

É preciso colocar a questão pelo sentido do ser, uma vez que, no homem medieval, está presente a possibilidade de transformação radical de sua existência e autoação daquilo que é meramente erudito. Por isso, lógica e faticidade estão interpenetradas. Uma lógica faticamente experienciada não permanece apenas no campo teórico, mas “conduz as vivências

<sup>152</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 195.

<sup>153</sup> HEIDEGGER, M. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, p. 186.

<sup>154</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 403

<sup>155</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 405.

mais próprias de quem filosofa”<sup>156</sup>. Na base de toda concepção filosófica encontra-se a posição do filósofo em questão, das suas posições particulares e dos eventos que povoam sua história de vida. E o que está em jogo não é apenas a história pessoal de alguém, mas a inserção desse singular no todo vital e cultural. Isso exige um aprofundamento da noção de faticidade, algo que Heidegger procura realizar a partir da tese sobre Duns Scotus.

A pergunta pelo *sentido da vida humana*, nesse período, constituía também a expressão filosófica da indagação sócio-cultural da consciência europeia pós-guerra, que criticava seu ideal de cultura erudita (*Bildung*) e que privava a filosofia univertistária de sua credibilidade. De acordo com Gadamer, contemporâneo de Heidegger, a Primeira Guerra trouxe provações e consequências catastróficas<sup>157</sup>. Foi um acontecimento que ultrapassou a capacidade de compreensão da juventude universitária, que, após ter participado do conflito, reconheceu que a honra militar, diante da crueldade e do sangue derramado, não tinha sentido algum. A guerra foi apenas delírio do ardor nacionalista. Nesse contexto, profundos questionamentos foram suscitados: haveria equívoco em acreditar no ideal científico, na humanização, na tecnologia, na politização do mundo? É errôneo presumir que a sociedade deva encaminhar-se rumo ao progresso e à liberdade? Mas a questão mais candente justamente era a seguinte: *ainda é possível acessar a experiência humana vital e imediata, em meio a uma sociedade fragmentada, fortemente militarizada e sem valores?* Para Gadamer, tais questões tornaram-se as questões do próprio Heidegger<sup>158</sup>.

Entre a publicação de sua *Habilitationsschrift* e o fim da Primeira Guerra mundial, ocorre uma *mudança profunda* no pensamento de Heidegger. Ele se afasta do catolicismo neo-escolástico e do neokantismo. Torna-se-lhe inaceitável a idéia de um sistema de valores fixo, a-histórico, contraposto à vida concreta, histórica, desprovida de validade intrínseca. Redescobre o espírito vivo inserido na história. A filosofia não deve partir de pressupostos. Deve formar os valores na história e não possuir como próprio objeto a validade dos valores. Dar voz à vida concreta na sua historicidade, contra os valores rígidos e paralisantes, implica

---

<sup>156</sup> Em sua tese de habilitação para a docência, Heidegger se refere ao “lugar apropriado para dar palavra à inquietação (*Unruhe*), que o filósofo não deixa mais de experimentar” (HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 399-400). Dar voz ao filósofo e à sua inquietação significa dizer: pertence à filosofia aquele que filosofa e mantém a si mesmo em questão, ou seja, a própria vida, a historicidade e a mundanidade fazem parte do filosofar.

<sup>157</sup> Escreve Gadamer: “A fé no progresso de uma sociedade burguesa mimada por um longo tempo de paz, e cujo otimismo cultural tinha animado a era liberal, se desfez nas tempestades de uma guerra que ao final foi por completo diferente de todas as anteriores. Não foi a valentia pessoal ou o gênio militar o que determinou o acontecer bélico, mas a luta competitiva das indústrias pesadas de todos os países. Os horrores das batalhas materiais, que devastaram a natureza inocente, campos cultivados e bosques, aldeias e cidades” (GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 17).

<sup>158</sup> Cf. GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 17-18.



o afastamento não só da filosofia dos valores, mas de tudo o que obstaculiza a expressão da imediatez da experiência vivida e o movimento da vida. A fenomenologia aparece como autonomia diante dos pressupostos rígidos e fixos, abre horizontes novos para a filosofia, demasiadamente angustiada por princípios e sistemas, ao mesmo tempo em que confere vivacidade e concretude, sem descuidar do rigor expositivo.

O rompimento com o projeto ontoteológico aproxima Heidegger da historicidade. O desligamento do vínculo católico representa nova aproximação da religião que, na época dos cursos de Friburgo, transforma-se na chave interpretativa da experiência fática da vida na sua historicidade.

### **1.9 O desligamento do catolicismo. A religiosidade como expressão da vida fática**

No ano de 1917, casa-se com a protestante Elfride Petri, num casamento misto, realizado em cerimônia católica, e presidido por Pe. Krebs. Heidegger e Elfride comprometem-se a seguir os preceitos dessa religião e educar seus filhos catolicamente. Entretanto, em 23 de dezembro de 1918, por meio de sua esposa, comunica de modo oficial a Pe. Krebs o “rompimento com o catolicismo”<sup>159</sup>. Duas semanas depois, a 9 de janeiro de 1919, ele mesmo decidiu escrever uma carta ao Pe. Krebs e explicar sua transformação pessoal e filosófica sofrida nos últimos dois anos. Fornece as razões pelas quais não pode assumir o cargo de professor da faculdade de teologia de Friburgo, e indica o motivo da impossibilidade de submeter a vocação filosófica a determinado vínculo religioso. Escreve:

Durante os últimos dois anos coloquei-me à margem de todo trabalho científico de natureza especializada e tenho lutado, em vez disso, por uma clarificação básica da minha posição filosófica. Isto levou-me a resultados que eu não poderia ser livre de sustentar se estivesse preso a posições que vêm de fora da filosofia. Perspectivas epistemológicas que ultrapassam a teoria do conhecimento histórico tornaram problemático e inaceitável para mim o sistema do catolicismo – mas não a cristandade e a metafísica, embora eu considere a última num novo sentido<sup>160</sup>.

A análise detalhada desse trecho da carta nos mostra que Heidegger não abdica de sua fé religiosa, nem rompe com os valores e a visão católica do mundo. Também não afirma ter

---

<sup>159</sup> Ela relata: “O meu marido perdeu sua fé na Igreja, e eu não encontrei a minha. Na altura do nosso casamento, a sua fé já estava pejada de dúvidas. Mas eu insisti no casamento católico, na esperança de que com a sua ajuda eu encontraria a fé. Nós lemos, falamos, pensamos e rezamos muito juntos, e o resultado é que ambos pensamos agora apenas como protestantes, isto é: nós acreditamos num Deus pessoal e rezamos-Lhe, mas sem quaisquer laços dogmáticos e à parte da ortodoxia protestante ou católica. De acordo com estas circunstâncias, nós consideraríamos desonesto deixar o nosso filho ser batizado na igreja católica. Mas eu achei que era meu dever dizer-lhe isso com antecedência” (OTT, H. *Martin Heidegger: A caminho de sua biografia*, p. 111).

<sup>160</sup> OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho de uma biografia*, p. 109-110.

abandonado a comunidade católica, suas tradições e rituais compartilhados<sup>161</sup>. O ressentimento não aparece aqui como a principal motivação. Anuncia a ruptura com o sistema dogmático, enquanto impedimento do exercício filosófico, particularmente pela forma como impõe suas restrições e vigia seus estudantes. A contradição entre atividade filosófica e vínculo religioso aparece registrada em seu currículo intitulado *Vita*, onde escreve:

Já nos primórdios das atividades acadêmicas, tornou-se claro para mim que uma verdadeira investigação científica (*echte wissenschaftliche Forschung*), livre de restrições e ligações ocultas, não seria possível por meio da conservação do ponto de vista da fé católica (*Glaubensstandpunktes*). Isso se tornou insustentável para mim mesmo através de uma ocupação ininterrupta com o cristianismo originário (*Urchristentum*) no sentido da moderna escola das ciências da religião<sup>162</sup>.

Heidegger aponta para a condição do filósofo:

É difícil viver como um filósofo – a verdade interior em face de si próprio que se supõe que ensine exige sacrifício, renúncia e lutas que permanecem sempre estranhas ao negociante acadêmico. Eu acredito que tenho uma chamada interior para a filosofia e, preenchendo-a com pesquisa e ensino, uma chamada para a eterna vocação do homem interior – e só por isso me sinto chamado a adquirir o que está nos meus poderes e assim justificar, perante Deus, a minha própria existência e atividade<sup>163</sup>.

O rompimento com o sistema do catolicismo, de um lado, marca o afastamento dos círculos católicos e o fim de uma promissora carreira de “filósofo católico” e de uma reputação cuidadosamente cultivada desde sua dissertação, em 1913. A libertação das restrições eclesiásticas permite a continuidade do trabalho e a retenção do significado latente que fora encontrado na tradição cristã e na metafísica tradicional – essa, agora, diferentemente compreendida. Essa mudança religiosa e o rompimento com o sistema teológico católico não significam ruptura radical com a teologia e a temática religiosa, pelo menos na época dos cursos sobre fenomenologia da religião. Heidegger ainda se considera um “teólogo cristão”. Escreve:

[...] é preciso dizer que não sou um filósofo – nem me imagino a fazer alguma coisa comparável. Isso não está, de todo, na minha intenção. [...] Trabalho de forma concreta e fática a partir do meu “eu sou” – a partir da minha herança espiritual inteiramente fática, do meu meio, das coesões de minha vida, a partir do que me é acessível enquanto experiência vital, na qual vivo. Esta faticidade não é, enquanto existencial, um *Dasein* simples, cego – este é posto, ao mesmo tempo, na existência – quer dizer, que vivo. O existir causa danos: isto é, que vivo os deveres interiores da minha faticidade tão radicalmente como os compreendo. A esta, a minha faticidade, pertence o que designo brevemente assim: sou um “teólogo cristão”<sup>164</sup>.

<sup>161</sup> Confidencialmente Heidegger dirá mais tarde que nunca deixou a Igreja Católica: “*Ich bin niemals aus der Kirche getreten*” (SHEEHAN, T. “Interpretação de uma vida: Heidegger e os tempos difíceis”. In.: GUIGNON, C. *Poliedro Heidegger*, p. 90).

<sup>162</sup> HEIDEGGER, M. *Vita*, p. 43.

<sup>163</sup> OTT, H. *Martin Heidegger. A caminho de uma biografia*, p. 109-110.

<sup>164</sup> HEIDEGGER, M. *apud* Barash, J. *Heidegger e o seu século*, p. 103.

Essa declaração possui sentido peculiar. Inicialmente, Heidegger não pretende afirmar que está alinhado à teologia tradicional de caráter teórico-objetivo, com a qual esteve comprometido, mas que se mostrou inadequada para acessar a experiência fática da vida.

Convém ressaltar que o afastamento de Heidegger da teologia escolástica católica não o impediu de promover uma profícua e decisiva aproximação com a teologia protestante, a ponto de considerá-la “a única que oferece explicação genuína da nova e fundamental atitude religiosa introduzida por Lutero e de suas possibilidades presentes”<sup>165</sup>. Conforme trataremos adiante, na época dos cursos da etapa docente de Friburgo, adere aos círculos teológicos protestantes e envolve-se nas discussões em torno do *problema do histórico* no desenvolvimento do pensamento teológico, promovidas por teólogos contemporâneos, sobretudo Harnack e E. Troeltsch.

Nesse contexto de transformação de orientação religiosa, teologia e fenomenologia adquirem novos contornos e apontam para a mesma direção: transparecem como forma de acesso à *vida fática historicamente vivida*. A teologia e a investigação da vivência religiosa consistem, a partir de agora, na *explicitação da faticidade cristã*.

Torna-se decisivo também o encontro com a fenomenologia de Husserl, que acompanha a conversão de Heidegger sem conhecer os reais motivos. A aproximação de ambos aconteceu lentamente. O fundador da fenomenologia chega a Friburgo em 1916 e auxilia Heidegger na publicação de sua dissertação sobre Duns Scotus. A respeito desse encontro, tem-se uma carta de Husserl a Natorp sobre Heidegger. Natorp busca informações sobre Heidegger, cujo livro acabara de ler, se seria candidato adequado para lecionar filosofia medieval em Marburg. Indaga, especificamente, acerca do seu comprometimento religioso. Husserl responde não “dispor de julgamento confiável a respeito de sua personalidade e caráter”, pois não teve tempo suficiente para conhecê-lo<sup>166</sup>. Afirma não ter nada em contrário contra Heidegger, e explica que o candidato já fora indicado para o departamento de filosofia católica, por conta de sua filiação ao catolicismo. Porém, é jovem e ainda imaturo para o cargo. Pouco depois, ao responder a outra carta recebida do teólogo protestante R. Otto, que

---

<sup>165</sup> Para Heidegger, a exegese de Lutero teria fornecido os impulsos fundamentais da especulação de filósofos importantes da história, tais como Fichte, Schelling e Hegel. Lutero teria se apropriado de forma original de Paulo e Agostinho e, ao mesmo tempo, se confrontado com a escolástica tardia (Cf. HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*, p. 53).

<sup>166</sup> Escreve Husserl: “É certo que ele tem laços confessionais porque está, por assim dizer, sob a proteção do nosso historiador católico, meu colega Finke. Correspondentemente, no ano passado, ele foi indicado nas reuniões de departamento como um candidato para a cadeira de filosofia católica no nosso departamento de filosofia – uma cadeira que nós também gostaríamos de haver transformado numa posição de ensino científico para a história da filosofia medieval. Ele foi levado em consideração junto com outros, até o momento em que Finke o sugeriu como candidato apropriado em termos de sua filiação religiosa (HUSSERL, E. *apud* SHEEHAN, T. *Heidegger's "Introduction to the Phenomenology of Religion" 1920-1921*”, p. 313).

também indagava a respeito do seu aluno, Husserl adota posição diversa. Coloca Heidegger no centro das atenções, e o apresenta como uma personalidade religiosa conduzida pelo interesse teórico e filosófico. Menciona também a “mudança radical nas suas convicções religiosas básicas”, ou seja, do catolicismo ao protestantismo.

Permita-me informar que, embora naquele tempo eu não o soubesse, Heidegger já havia se livrado do catolicismo dogmático. Repentinamente, mesmo sem considerar as consequências, retirou-se – com bom senso, porém de forma calada e enérgica – da segura e fácil carreira de filósofo da visão católica do mundo. Nos últimos dois anos, tem sido colaborador de maior valor filosófico<sup>167</sup>.

O próprio fundador da fenomenologia considerava-se um “cristão livre” e um “protestante não dogmático”, e dirigiu sua crítica aos “católicos internacionais”, opondo-se vigorosamente à interferência eclesiástica na pesquisa filosófica<sup>168</sup>. Todavia, estimula Heidegger a dar continuidade aos estudos de mística medieval e do pensamento cristão em geral, com vistas ao projeto de elaboração de uma fenomenologia da vivência religiosa, uma vez que possuía conhecimento profundo da religiosidade.

O afastamento do dogmatismo católico impulsiona Heidegger para a investigação da experiência fundamental da religiosidade. Procura, então, recuperar a esfera pessoal da vivência da religião, o contato direto com Deus, aquém das prescrições eclesiásticas estabelecidas. Em 1918, durante o serviço militar, traduz livremente uma frase introdutória do terceiro sermão no *Canticum canticorum* de Bernardo de Claraval, *Hodie legimus in libro experientiae*, que nos fornece essa indicação:

Hoje nos movemos no âmbito da experiência pessoal com ânimo de compreender. Retornar à esfera vivencial própria (*eigene Erlebnissphäre*) e colocar-se à escuta das manifestações da própria consciência. Nítida consciência propriamente formulada do valor principal exclusivo e do direito principal da experiência religiosa fundamental (*Grunderfahrung*). Aspirar à vivência religiosa e esforçar-se por sua presença como algo genuinamente possível apenas na medida em que se cristaliza a partir de uma experiência fundamental. De tais experiências vivenciáveis, não nos cabe dispor livremente; nem da vontade de observar os princípios jurídico-eclesiásticos<sup>169</sup>.

<sup>167</sup> HUSSERL, E. *apud* SHEEHAN, T. “Heidegger’s Introduction to the Phenomenology of Religion 1920-1921”, p. 41.

<sup>168</sup> Husserl afirmou, numa referência explícita ao Vaticano, que “o trabalho científico seria privado de sua liberdade se alguém tivesse que se sentir censurado por alguma comissão erudita” (Cf. SHEEHAN, T. “A interpretação de uma vida. Heidegger e os tempos difíceis”, p. 93). Escreve Husserl: “Meu efeito filosófico tem algo notadamente revolucionário: protestantes tornam-se católicos, católicos tornam-se protestantes... Na arquicatólica Freiburg, não quero aparecer como um corruptor de jovens, como alguém que faz proselitismo, como um inimigo da Igreja Católica. Isso eu não sou. Eu não exerci a mínima influência sobre a migração de Heidegger ou de Oschner para o campo protestante, embora isso só possa ser muito agradável para mim, como ‘protestante não-dogmático’ e ‘cristão livre’. [...] Além disso, eu gosto de ter um efeito sobre todos os homens sinceros, seja católico, protestante ou judeu (HUSSERL, E. *apud* SHEEHAN, T. “Heidegger’s Introduction to the Phenomenology of Religion 1920-1921”, p. 313).

<sup>169</sup> HEIDEGGER, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vol. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 334.

A procura pela experiência imediata religiosa, privada de pressupostos, alimenta em Heidegger o interesse por F. Schleiermacher (1768-1834), particularmente seu *Reden über Religion: Über das Wesen der Religion*. Seu pensamento influenciou o pensamento religioso e filosófico nos inícios do século XX, ao enfatizar a necessidade de compreender a experiência religiosa a partir de si mesma e não de fora dela. Impõe-se contra a intenção iluminista de compreender a religião como formação teórico-metafísica, um fenômeno prático e ético. É mais fundamental a vida religiosa do que a religião; a religiosidade não é ação isolada, mas algo que perpassa toda a vida.

Numa conferência de agosto de 1917, para um círculo restrito de pessoas, Heidegger expõe sobre a compreensão da essência da religião em Schleiermacher. Essa não poderia advir do objeto, uma vez que a religião condiz com a metafísica e a moral o mesmo objeto; vale dizer o universo e o relacionamento do homem com ele. A religião não se identifica nem com a metafísica, que tenta descobrir causas primeiras e exprimir verdades eternas, nem com a moral, que deduz do relacionamento do homem com o universo um sistema de deveres, com código de lei.

A que aspira vossa ciência do ser, vossa ciência da natureza, na qual, não obstante, há de unificar todo o real da vossa filosofia teórica? A conhecer as coisas, em sua essência peculiar; a mostrar as relações específicas com ordem ao que é, como e quanto é; a determinar o lugar de cada coisa no conjunto e diferenciá-la adequadamente com respeito a tudo o mais; a situar todo o real em caráter necessário das interdependências e a mostrar a unidade de todos os fenômenos com suas leis eternas<sup>170</sup>.

Para Heidegger, perceber a essência da religião vinculada a esse saber, mesmo que ele se assente em Deus como ordenamento supremo da legalidade do ser (*Seinsgesetzlichkeit*), é situar Deus na esfera do saber como fundamento do conhecer e do conhecido. Isso não é a mesma coisa que acessá-lo pela via da piedade (*Frömmigkeit*). A proximidade entre religião e metafísica gerou muitos mal-entendidos.

Esta identidade de objeto permaneceu por muito tempo causa de muitos erros; a causa disso, de fato, é haver penetrado na religião uma grande quantidade de metafísica e de moral, e, por outro lado, muitas coisas que pertencem à religião ficaram ocultas, sob uma forma imprópria, na metafísica da religião<sup>171</sup>.

<sup>170</sup> SCHLEIERMACHER, F. *apud* HEIDEGGER, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, In.: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 320).

<sup>171</sup> SCHLEIERMACHER, F. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In.: HEIDEGGER, M. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, p. 311.

Schleiermacher identifica os verdadeiros inimigos da religião. Não são a metafísica e a moral tomadas em si mesmas, mas aqueles que transformam a religião em metafísica sistemática, que discutem a existência de Deus separado desse mundo e se esforçam na construção de preceitos morais. O importante é adentrar na interioridade mais sagrada da vida, onde se estabelece uma relação originária do sentimento e da intuição. Deve-se buscar o desvelamento da religião conforme se realiza no âmbito de determinada vivência. Assim, para Heidegger:

A relação intencional especificamente religiosa, da ordem do sentimento (*Die spezifische religiös intentionale, gefühlsartige Beziehung*), de todo conteúdo vivencial com uma totalidade infinita como sentido fundamental: isso é a religião. O afluir originário e sem inibições; o dar-se à agitação e emoção. Retornar à correspondente vivência da unidade interior da vida. A vida religiosa é a renovação constante (*beständige Erneuerung*) deste proceder<sup>172</sup>.

Do ponto de vista filosófico, Heidegger opõe-se à metafísica tradicional, como algo não mais aceitável. Refere-se a um novo começo, tanto para a filosofia quanto para a teologia. Conserva-se fiel ao cristianismo e à metafísica, porém não mais nos moldes da *philosophia perennis* sistemática, vinculada indissolavelmente à teologia natural. Pois,

As investigações realizadas no terreno da filosofia medieval se mantêm, segundo as correntes interpretativas dominantes, fieis aos esquemas de uma teologia neo-escolástica e dentro das margens do aristotelismo neo-escolástico. Trata-se de compreender a estrutura científica da teologia medieval, sua exegese e seus comentários com interpretações da vida sujeitas a determinadas mediações. A antropologia teológica deve ser reduzida às suas experiências e suas motivações filosóficas fundamentais; só referindo-se a estas experiências e motivações se compreende o processo e a influência de transformação donde partiu cada uma das posições dogmático-religiosas fundamentais<sup>173</sup>.

Para Heidegger, as correntes filosóficas deveriam procurar uma interpretação autêntica fundamentada da faticidade histórica. Assim, é na experiência fática da vida que ele procura nova fundamentação para a filosofia e teologia. Deixa de lado o terreno gnosiológico, a noção de vida de Dilthey e tentativa da redução transcendental da fenomenologia husserliana. Elas impedem o acesso à vida concreta.

As investigações fenomenológicas da radical faticidade da vida, na sua concretude imediata, abrem, portanto, a possibilidade única de reapropriação da autonomia filosófica. *A faticidade e a historicidade da vivência religiosa aparecem como o lugar onde a vida fática é exemplarmente vivida.* A explicitação da vida fática ocorre na retomada fenomenológica da

<sup>172</sup> HEIDEGGER, M. *Die philosophischen Grundlagen de mittelalterlichen Mystik*, p. 321-2.

<sup>173</sup> HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*, p. 54.

originalidade da experiência religiosa pré-teórica. As incursões no pensamento teológico aparecem como possibilidade de realização desse projeto.

Esse motivo transparece nas análises dos principais representantes fundadores do modo de ser cristão, especialmente Paulo e Agostinho, considerados as testemunhas da vida fática cristã, uma forma de religiosidade onde a existência apropria-se de sua própria vida histórica. Com eles o cristianismo primitivo aparece em sua vivência originária, e carrega uma questionabilidade intrínseca, não tematizável teoricamente. Em outros termos, aprontam, para a experiência fática da vida, a vida vivida na sua imediaticidade histórica.

A partir do que apresentamos, podemos destacar que a filosofia inicial de Heidegger, no período da elaboração do seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, é marcada pelo processo que se costuma denominar de “viragem” (*Kehre*), consiste em uma profunda e decisiva transformação<sup>174</sup>. Ela se desdobra da seguinte forma:

a) *Mudança de interesse por questões relativas à essência da lógica para a história*. É o que se observa na postura crítica e na tentativa de autoação das correntes filosóficas predominantes na época: a filosofia neo-escolástica e a filosofia científica neokantiana do conhecimento. Embora procurassem retornar à origem, seu movimento caracteriza-se pela reapropriação de um modelo filosófico tradicional já constituído, e não o empenho de partir das coisas próprias do pensamento e da apropriação das questões originárias dignas de serem interrogadas. Por conseguinte, elas se tornaram excessivamente teóricas, transcendentais, “teoria sofisticada de si mesma”. O aspecto teórico enrijece e objetiva o fluxo constante da vida e da história. Para Heidegger, os filósofos sempre se esforçaram para desprezar a experiência fática da vida. A descoberta da “instância viva” da filosofia, a relação estreita entre vida e filosofar e as solicitações oriundas de Dilthey e da tradição hermenêutica das ciências do espírito, o forçaram o romper com o apriorismo da filosofia kantiana e retornar às questões relativas à história vivida.

b) *Passagem da fenomenologia transcendental de Husserl para a construção de uma hermenêutica da faticidade*. Nessa época, Heidegger ingressa no movimento fenomenológico de Husserl. Todavia, rompe com o caráter transcendental fenomenológico de seu mestre e reconhece nessa corrente a possibilidade de desconstrução da objetivação pressuposta na atitude teórica. Heidegger reconhece que a filosofia, de modo geral, em sua época, se move de maneira imprópria, pois seus conceitos compartilham “das construções teóricas transmitidas pela tradição sob as mais heterogêneas interpretações”, de tal forma que seguem um “padrão

---

<sup>174</sup> Esse termo é comumente empregado pelos estudiosos do pensamento de Heidegger. Nesse caso, nos baseamos no comentário de Gadamer (Cf. GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 283).

determinado de regiões da experiência objetiva” e, desta forma, perdem sua “função expressiva originária”<sup>175</sup>. A fenomenologia serve de auxílio para acessar a faticidade da experiência originária, onde pensamento e vida encontram-se intimamente articulados. Refere-se ao “lugar apropriado para dar voz à inquietação” que o filósofo não deixa mais de experimentar<sup>176</sup>. Considerar a inquietação quer dizer, levar em conta que aquele que filosofa pertence à filosofia, coloca-se a si mesmo em questão em sua faticidade e historicidade. A filosofia se mostra, agora, como possibilidade na faticidade em sua experiência histórica. Com isso, Heidegger instaura novo movimento filosófico, com base da faticidade histórica, com o intuito de clarificar o conceito, a tarefa e o objeto originário (*Urobjekt*) inerentes ao filosofar. Seu projeto é investigar o que promove a origem da filosofia, que é a experiência fática da vida.

c) *Mudança de orientação religiosa e teológica, isto é, da teologia dogmática católica para a teologia protestante.* O afastamento da orientação católica e a aproximação da exegese protestante permitiram um acesso à vivência originária do cristianismo. Nesse sentido, a religiosidade aparece agora como possibilidade de experimentar a vida na sua faticidade e historicidade.

Consideramos que a exposição das características principais da filosofia inicial de Heidegger, nos forneceu o pano de fundo no âmbito do qual é elaborado o *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Essa contextualização nos permite um passo adiante, que é a análise do curso como tal.

---

<sup>175</sup> HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*, p. 50.

<sup>176</sup> HEIDEGGER, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, p. 399-400.



## CAPÍTULO II – A DETERMINAÇÃO DA FILOSOFIA. A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA E A METODOLOGIA DOS INDÍCIOS FORMAIS NA COMPREENSÃO DA HISTORICIDADE

Na primeira parte do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger trata especificamente de questões metodológicas. Coloca em andamento seu já mencionado projeto filosófico fundamental de construir novo conceito de filosofia. Os conceitos filosóficos são peculiares. Contrapõem-se aos científicos e, por isso, devem ser considerados a partir do caráter filosófico e no interior da questionabilidade da vida fática, perceptível na construção da sua conceptualidade. É inerente ao motivo mesmo do filosofar o esforço contínuo para determinar o próprio conceito. Com isso, pretende construir uma via de acesso à proto-religiosidade cristã. É o que trataremos nesse capítulo.

### 2.1 A construção filosófica do conceito de filosofia

Heidegger coloca em andamento seu projeto fundamental esclarecendo os termos filosóficos operativos que compõem o anúncio do seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

O título do curso possui três termos fundamentais: “introdução”, “fenomenologia” e “religião”. A construção filosófica do conceito de filosofia começa justamente com a demonstração do significado do termo “introdução”<sup>177</sup>. Apesar das inúmeras “introduções ao filosofar”, a filosofia precisa, cada vez, recolocar seu ponto de partida. “Introdução” na filosofia difere essencialmente de “introdução” no âmbito das ciências.

Segundo Heidegger, uma “introdução” no âmbito científico compreende três elementos: a) *delimitação do setor temático e estudo do seu tratamento metodológico*; b) *estabelecimento do conceito, finalidade e tarefa*; c) *e a consideração histórica panorâmica sobre as distintas tentativas de propor e resolver as tarefas científicas*<sup>178</sup>. De acordo com esse esquema introdutório, uma “introdução à biologia”, uma “introdução à química”, uma “introdução à literatura” são tematicamente muito diferentes, porém, possuem grande semelhança formal entre si, por obedecerem a um único e mesmo esquema. São motivadas

<sup>177</sup> Indicamos, sobretudo, seu curso *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. Nele Heidegger discute, exemplarmente, o significado de “introdução à filosofia”. Seguiremos, aqui, referencialmente a tradução brasileira: HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>178</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 5.

pela idéia de ciência, não em sua acepção lógico-formal, mas enquanto ciência concreta, em exercício, em investigação efetiva, porém, com um sistema puramente racional.

O esquema introdutório das ciências não deve, no entanto, ser simplesmente adotado pela filosofia. Afirma Heidegger:

Se as ciências e a filosofia são distintas, é duvidoso que o filósofo adote sensivelmente esse esquema introdutório, se quer que se faça justiça ao propriamente filosófico. Reconhece-se o filósofo como tal pela sua introdução à filosofia (*Man erkennt den Philosophen an seiner Einleitung in die Philosophie*)<sup>179</sup>.

Em outros termos, uma “introdução à filosofia” em estilo corrente, nos moldes científicos, oculta os reais problemas filosóficos.

Em sentido convencional, “introduzir” significa conduzir alguém para “dentro”. Pressupõe, obviamente, que aquele que vai ser introduzido, encontra-se, naturalmente, “fora” e necessita de um caminho capaz de guiá-lo da posição externamente localizada para o interior do âmbito filosófico. Trata-se, evidentemente, de uma idéia prévia de filosofia que precisa ser avaliada.

Para Heidegger, porém, nunca nos encontramos desvinculados totalmente do filosofar. Possuímos determinado saber acerca do significado de filosofia, absorvido por meio da história e da literatura filosófica; já sempre dispomos de dados gerais sobre os principais filósofos, sobre o conjunto das disciplinas filosóficas e sua ordenação no todo da filosofia; recolhemos informações parciais sobre sistemas, visão panorâmica e traços principais da filosofia em geral. Por isso, para o filósofo uma “introdução à filosofia”, do tipo que conduz de “fora para dentro”, mediante a obtenção de informações, na realidade, conduz precisamente para fora da filosofia, e fracassa no fundamental, isto é, que inicialmente temos um lugar “fora e que a filosofia é um âmbito para o interior do qual devemos nos encaminhar”<sup>180</sup>. Com a tarefa de “introduzir” Heidegger pretende mostrar que já sempre nos encontramos na filosofia,

E isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos certa bagagem de conhecimentos sobre filosofia. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia, porque a filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “façamos filosofia”. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens. Ser-aí como homem significa filosofar. O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar. Um Deus, que filosofasse não seria um Deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito<sup>181</sup>.

<sup>179</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 6.

<sup>180</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 3.

<sup>181</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 3-4.

O *ser-aí* se encontra sempre na filosofia, não ocasionalmente, mas pelo fato de ser homem. Está de variadas maneiras, de diversas possibilidades, em múltiplos níveis e graus de lucidez; de forma velada ou manifesta, no mito, religião, arte e ciência, mesmo sem ser reconhecido.

Se já sempre nos encontramos na filosofia, necessitamos, ainda, de alguma forma, de “introdução”? Se a filosofia como tal reside em nosso *ser-aí*, então o pressuposto de estarmos aparentemente fora dela provém do fato de ela estar adormecida em nós; de estar aprisionada e distante do movimento que lhe é internamente possível. Por isso, ela precisa de “introdução” de modo próprio, isto é, no sentido de “pôr o filosofar em curso, deixar a filosofia acontecer em nós, introduzir o filosofar”<sup>182</sup>. O termo “introdução” é compreendido, aqui, em sentido profundamente filosófico<sup>183</sup>. Exprime o exercício da autocompreensão mesma da filosofia, enquanto movimento constante de colocar a si mesma em andamento. Desse modo, Heidegger assume a tarefa de “introdução à filosofia” com caráter peculiar.

O despertar que coloca o filosofar em curso depara-se, de imediato, com um fenômeno nuclear (*Kernphänomen*) específico, que Heidegger simplesmente denomina no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* de o “problema do histórico” (*das Problem des Historischen*)<sup>184</sup>. Em outros termos, não se trata somente de obter uma visão panorâmica e historiográfica da história da filosofia. Conhecimentos eruditos e abrangentes sobre o pensamento dos filósofos podem ser úteis. Entretanto, nada contribuem caso não se perguntar pelo sentido essencial, enquanto acontecimento do *ser-aí*. Outro equívoco seria pretendermos conformar a filosofia a partir da recusa da história e da tradição filosófica.

Para Heidegger, deve haver um confronto com a história, que já nos fornece a direção de um caminho de pensamento. Nesse sentido, o histórico torna-se determinante, pois o despertar que coloca o filosofar em curso parte sempre de uma compreensão prévia da filosofia, na forma como já se encontra pré-delieneada para nós pela própria essência do filosofar. É nesse sentido que, para o projeto da compreensão filosófica, “o histórico é limitação das aspirações” (*Begrenztheit unserer Aspirationen*)<sup>185</sup>. Uma vez que o *ser-aí* humano não é encontrado em termos universais, mas sempre em sua faticidade imediata e,

<sup>182</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 5.

<sup>183</sup> Com essa compreensão, Heidegger desencantou alguns estudantes que se inscreveram no curso de “filosofia da religião” com o intuito de encontrar algo que pudesse “tocar o coração” ou proporcionasse conteúdos interessantes.

<sup>184</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 5. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Que é isso – a filosofia?*, p. 17.

<sup>185</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 5. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Que é isso – a filosofia?*, p. 18.

dado que a filosofia pertence ao *ser-aí* histórico, então é o aqui e agora que abre a perspectiva do primeiro acesso à filosofia:

Se quisermos deixar a filosofia tornar-se livre, aqui e agora em nosso ser-aí, e se a tarefa da introdução é colocar o filosofar em curso, então também conquistaremos a partir dessa situação certa compreensão do que significa filosofia. E essa compreensão prévia de que necessitamos inicialmente precisa ser retirada do esclarecimento da essência da filosofia em sua relação com a ciência<sup>186</sup>.

Em outros termos, o esclarecimento da essência da filosofia ocorre mediante a discussão da relação histórica entre *filosofia e saber científico*. Heidegger procura determinar o conceito de filosofia no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* a partir da pré-concepção de que a filosofia é ciência.

Para Heidegger, a apropriação histórica da *relação* entre ciência e filosofia ocorre mediante o movimento de “destruição dos pressupostos”<sup>187</sup>. Esse procedimento metodológico constituiu uma característica fundamental do projeto filosófico de Heidegger. Enquanto “ciência originária”, a filosofia exige método próprio. Método não é simples questão de ordem técnica, instrumento sem vínculo com o objeto investigado, mas algo decisivo para acessar a realidade primeira da vida<sup>188</sup>. Ele deve acessar a vida fática, e seu sentido precisa ser dado junto com a concepção prévia “a partir da mesma fonte de sentido”<sup>189</sup>. A construção do método filosófico parte de determinações metodológicas próprias e não de um sentido fixo previamente dado, e de “critérios teóricos de uma orientação estabelecida (*orientiert Massstab-Kritik*), de uma filosofia formatada, nem procura avaliar a partir de determinada sistemática”<sup>190</sup>.

No texto *Informe Natorp*, de 1922, Heidegger trata do método fenomenológico e afirma que toda reflexão acerca de problemas filosóficos encontra-se imersa em estruturas hermenêuticas prévias, as quais determinam o modo como a reflexão é desenvolvida. Toda investigação teórica possui uma “visão prévia, uma posição prévia e um conceito prévio”<sup>191</sup>.

<sup>186</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 9.

<sup>187</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 34; Cf. também: HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, parágrafo 6; HEIDEGGER, M. *Que é isso – a filosofia?* p. 27.

<sup>188</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 34.

<sup>189</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 9.

<sup>190</sup> Para Heidegger, deve-se evitar partir de um ideal fixado de rigor metodológico-científico: “não fazem parte da crítica o julgamento segundo idéias como valor de verdade absoluto, relativismo, ceticismo” (*nach Ideen wie “absolute Wahrheitsgeltung”, “Relativismus” und “Skeptizismus”*) (HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 3). Do contrário, ocorre a “renúncia da possibilidade de compreendê-lo em seu sentido originário (*ursprünglichen Sinn zu verstehen*), e tornamo-nos cegos frente a esse procedimento próprio onerado com essa impostação” (HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 9).

<sup>191</sup> HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*, p. 29-30.

A *visão prévia* define a perspectiva que estrutura e é capaz de fornecer a possibilidade de um recorte particular ao problema. O problema nunca se acha dado apenas em certa configuração, mas é abordado a partir de uma possibilidade de tratamento. A *posição prévia* indica a configuração atual do problema e as decisões históricas que formaram seus contornos específicos. Um problema nunca aparece de forma neutra. Nós nos aproximamos dele e o encontramos a partir de uma posição com a qual ele se mostra. Por fim, o *conceito prévio* designa os termos centrais que invariavelmente acompanham um problema.

Em geral, nas experiências fáticas da vida (na filosofia e na ciência), “há” concepções prévias, o que torna necessário co-experimentá-las (*miterfahren*), com o intuito de saber para onde conduzem, aprofundando a motivação e os direcionamentos tomados. Essas estruturas prévias da interpretação estão presentes em todos os questionamentos. No entanto, na medida em que se permanece sob o domínio de tais estruturas, não se alcançam os fenômenos originários aos quais os problemas remetem. Essa problemática é superada justamente pelo procedimento da “destruição” (*Destruktion*) ou “desconstrução” (*Abbau*)<sup>192</sup>. Por destruição não devemos entender apenas a simples e pura rejeição da tradição e das correntes filosóficas contemporâneas. Em sentido positivo, “trata-se da destruição histórico-espiritual (*Geistesgeschichtliche Destruktion*) daquilo que foi herdado pela tradição e que obstrui a reformulação original da questão do ser”<sup>193</sup>. Em outros termos, objeto da destruição é a história do pensamento ocidental, são seus métodos e o quadro dos conceitos enrijecidos, os quais impedem a reapropriação dos motivos originários do filosofar. Para Heidegger, o movimento de destruição possui direção clara e precisa:

Equivale a explicitar as situações originárias e motivadoras (*motivgebenden ursprünglichen Situationen*) de onde surgem as experiências filosóficas fundamentais; aqueles posicionamentos ideais (*Idealsetzungen*), então, devem ser compreendidos como elaborações teóricas daquelas experiências<sup>194</sup>.

Com isso, o filósofo pretende

recolocar uma vez mais, de maneira radical (*einmal wieder radikal*), as questões acerca dos motivos originários de tais posicionamentos filosóficos geradores de sentido (*eigentlichen Sinne* “*geistesgeschichtlichen*” *sinngenetischen Ursprungsmotiven solcher Philosophieren*). [...] verificar se esses motivos satisfazem ao sentido fundamental do filosofar (*Grundsinn des Philosophierens*) ou se conduzem antes a um *ser-á* sombrio (*Schattendasein*), enrijecido em uma longa tradição que decaiu na inautenticidade (*Unechtheit abfallenden Tradition*), e que há muito renunciou a uma apropriação originária (*ursprünglichen Aneignung*)<sup>195</sup>.

<sup>192</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 3.

<sup>193</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 3. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Que é isso – a filosofia?* p. 27.

<sup>194</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 4.

<sup>195</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 3.

A renúncia dos critérios teóricos previamente dados não significa ausência de princípio, nem “sincretismo indeciso” (*bringenden Synkretismus*)<sup>196</sup>. Pelo contrário, é condição própria da filosofia, pois toda investigação que pretende ser fenomenológica, isto é, que almeja chegar “às coisas mesmas” do pensamento, é *desprovida de pressupostos*. É constitutiva do método filosófico a “ausência de pressupostos”:

A fenomenologia é desprovida de pressupostos (*voraussetzungslos*); não no mau sentido, pelo qual aquilo que precisamente “está à mão” (*vor der Hand Liegende*) na própria situação histórico-espiritual objetiva é estendido ao em-si das “coisas elas mesmas” (*Sachen selbst*), desconhecendo seu elemento específico, a saber, que todo e qualquer ato de visualização vive dentro de uma determinada orientação e em uma apreensão prévia que antecipa sua regionalidade; isto de tal modo que uma visualização que evita pontos de vista construtivos estranhos, preocupada com sua imediaticidade apenas sob esta perspectiva, acaba tornando-se cega (*Blindheit*) frente à própria base motivacional no fundo não originária (*ursprünglichen Motivbasis*)<sup>197</sup>.

Com isso pode-se trazer à consciência o que está pressuposto, sondando a relevância e a originalidade filosóficas de suas intenções imanentes (*immanenten Intentionen*)<sup>198</sup>.

Conforme observamos, a propriedade dos conceitos filosóficos pode ser vista na sua diferença com relação aos científicos. De acordo com Heidegger, os conceitos científicos, geralmente, assumem uma forma fixa. São definíveis mediante a ordenação e a classificação, a partir do lugar que ocupam no interior do complexo temático (*Einordnung in einen Sachzusammenhang*), objetivamente formado. São definidos e adquirem maior precisão na medida em que o contexto ao qual pertencem se torna mais conhecido. Por sua vez, os conceitos filosóficos jamais assumem definição e fixidez definidas. São “oscilantes, vagos, variados e flutuantes” (*schwankend, vag, mannigfaltig, fliessend*), estão sempre em fluxo e sujeitos à variações. Modificam-se de acordo com cada ponto de vista filosófico<sup>199</sup>.

De acordo com Heidegger, pertence também à peculiaridade dos conceitos filosóficos algo de incerto (*unsicher*), que não provém simplesmente da mudança dos pontos de vista e da diversidade das concepções filosóficas, mas decorre da essência do próprio filosofar<sup>200</sup>. Por isso, a possibilidade de acessá-los é igualmente diversa daquela dos científicos. Outro aspecto inerente ao conhecimento filosófico, que o distingue essencialmente do científico, é o fato de não dispor de complexo temático plenamente objetivado (*keinen objektiv ausgeformten Sachzusammenhang*), no qual seus conceitos pudessem ser ordenados.

<sup>196</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 4.

<sup>197</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 4-5.

<sup>198</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 9.

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 3.

<sup>200</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 3.

Essa distinção se tornará mais compreensível, a partir de agora, com o desenvolvimento da tese básica defendida por Heidegger, de que vigora “diferença de princípio entre ciência e filosofia” (*ein prinzipieller Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie*), desenvolvida na sequência do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

## 2.2 A distinção entre ciência e filosofia

Para Heidegger, a determinação da identidade da filosofia ocorre mediante a sua diferenciação com a ciência. O pressuposto que equipara filosofia e ciência provém do fato de podermos fixar elementos que são comuns a ambas. Muitos aspectos do saber são encontrados tanto na filosofia quanto na ciência, o que resulta na habitual afirmação de que, de modo semelhante à ciência, a filosofia é comportamento racional e investigativo, disciplina científica entre outras etc. Essa equiparação tem arrastado a existência filosófica por séculos. De acordo com Heidegger, todos os grandes filósofos procuraram elevar a filosofia à categoria de ciência, de uma ciência absoluta, admitindo, assim, a carência da filosofia de não ser precisamente ciência.

A afirmação de que a filosofia é ciência diz respeito a uma característica tipicamente do pensamento moderno. No período grego, nos primórdios da filosofia ocidental, observa Heidegger, o intuito era justamente oposto. A filosofia não recai no gênero das ciências. As ciências é que se mostram como “filosofias” de um tipo determinado<sup>201</sup>. Diante delas, a filosofia simplesmente foi designada por Aristóteles a *prōtē philosophia*, a “filosofia primeira”.

A expressão “primeira” deve ser entendida, aqui, em sentido essencialmente originário. Normalmente “*prima philosophia*” é interpretada para designar a primeira disciplina em meio ao conjunto das disciplinas filosóficas, a disciplina que vem antes da ética e da estética. Para Heidegger, trata-se de compreensão equivocada, sobretudo quando a expressão é reinterpretada em sentido moderno, como “primeira ciência”, ciência originária. O autor desse erro fundamental é Descartes, que requisitou o antigo conceito de *prōtē philosophia* para fundamentar a filosofia como ciência, segundo o ideal da *certitudo* matemática, como a ciência propriamente dita do ser dos entes, e denominou expressamente

---

<sup>201</sup> Os gregos dispõem do termo *philosophiai*, plural de *filosofia*. A matemática e a medicina, que já gozavam de destacado florescimento no mundo antigo e de elevada autonomia, foram conseqüentemente denominadas de “filosofias” (Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 20).

sua obra capital de *Meditationes de prima philosophia*<sup>202</sup>. Em sua segunda obra principal, os *Principia philosophiae*, Descartes tenta sistematizar de forma nova o conteúdo global da filosofia tradicional, associando, assim, a metafísica tradicional com a idéia peculiar, de filosofia primeira como ciência fundamental. Outros pensadores, como Kant e Hegel, também se empenharam no sentido de elevar a filosofia à categoria de ciência. Kant realizou o esforço velado em suspender essa conexão, com o intuito “não tanto de fundamentar nova metafísica em relação à tradicional, mas de romper a unificação cartesiana do ideal matemático de conhecimento com a metafísica tradicional”<sup>203</sup>. Seu propósito, porém, não foi mais reconhecido pelos sucessores. Mais recentemente, encontra-se também a tentativa de Husserl, para quem a filosofia é ciência, a única que funda a si mesma. Para Husserl, a tarefa da filosofia é oferecer fundamentação às demais ciências. Em sua reconhecida obra *Philosophie als strenge Wissenschaft*, esforçou-se intensamente para transformar e fundamentar “a filosofia como ciência rigorosa”<sup>204</sup>. Ele pretendia construir uma filosofia nos moldes mais rigorosos da ciência, e que representasse o conhecimento puro e absoluto, com método radical apropriado e fecundo.

Assim, enquanto na Antiguidade procurava-se determinar as ciências como filosofias, na época moderna procurou-se determinar a filosofia a partir da ciência. Poderíamos simplesmente indagar: *a filosofia ela mesma é uma ciência entre outras? É a ciência que reúne as demais, que fundamenta todas as outras, ou é a ciência fundamental?* Essas questões, para Heidegger, ainda se movem a partir do pressuposto geral de que, em todos os sentidos utilizados, a filosofia é ciência. E sua tese fundamental é a de que “a filosofia não é ciência”<sup>205</sup>. Não se trata, inicialmente, de “hipótese científica” que necessita ser comprovada cientificamente, mas de tese a ser demonstrada ao longo das considerações. Ela carece de esclarecimentos. O que isso significa?

Em princípio, Heidegger não pretende afirmar que, por natureza, a filosofia é não-científica, ou seja, que não pertence ao conjunto do saber acadêmico, que são em vão todos os esforços dos grandes filósofos, ao longo dos tempos, para elevá-la à categoria de ciência, que é absurdo o título “filosofia científica”, que é desprezível o empenho da fenomenologia (Husserl) para fundamentar a “filosofia como ciência rigorosa”. Não pretende dizer que falta

<sup>202</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 21. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Que é isso – a filosofia?* p. 31.

<sup>203</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 22.

<sup>204</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 10. Essa intenção aparece na sua obra que tem por título: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, inicialmente publicada como artigo na revista *Logos* I, 1910. Tradução portuguesa: HUSSERL, E. *Filosofia como ciência de rigor*. Tradução: Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

<sup>205</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 16.



cientificidade à filosofia: “Se algo não pode e não deve ser ciência, então a falta de cientificidade não lhe pode ser imputada como uma falha grave”<sup>206</sup>.

A afirmação de que filosofia não é ciência ainda não esclarece o que ela é propriamente, apenas sustenta que não pode ser submetida ao conceito de ciência, e mesmo como “ciência de um gênero superior”, conforme usualmente dizemos: a física é uma *ciência*, a filologia é uma *ciência*, a química é uma *ciência*. A determinação da filosofia não parte de “proposições em geral” (*Sätze überhaupt*), de “conceitos em geral” (*Begriffs überhaupt*), pois essa forma de interpretação não está isenta de conceitos prévios. Escreve Heidegger:

Não se deve introduzir na filosofia a idéia de conhecimento e conceitos científicos, recorrendo ao conceito de proposição em geral, como se os complexos racionais fossem os mesmos na filosofia e nas ciências (*ob die rationalen Zusammenhänge in Wissenschaft und Philosophie dieselben wären*)<sup>207</sup>.

Caso partíssemos de uma “proposição em geral”, incorreríamos em uma concepção niveladora (*nivelliertes Auffassung*) dos conceitos e proposições filosóficos e científicos, uma vez que são simplesmente retirados da experiência fática da vida, com o significado e a compreensão mais acessíveis, fornecidos pela representação e pelo uso linguístico convencional. Por isso, a compreensão nivelada deve ser examinada e, conseqüentemente, suprimida.

A tese heideggeriana de que a “filosofia não é ciência” também não pretende afirmar que ela é *acientífica*, no sentido de que se choca com as normas e o rigor dos métodos científicos. Ela não é *acientífica* pelo mesmo motivo que não é *científica*. Ou seja, em sentido primário, os predicados “científica e acientífica” não lhe convêm, pois, se referem a uma atribuição que ela já possui em sentido originário.

O mesmo vale para a noção de rigor. Seria ele um conceito supracientífico? Para Heidegger,

O conceito e o sentido de rigor são originariamente filosóficos, e não científicos; só a filosofia é originariamente rigorosa (*nur die Philosophie ist ursprünglich streng*), por ter um rigor frente ao qual o rigor da ciência é meramente derivado<sup>208</sup>.

Outro pressuposto discutido por Heidegger é a afirmação de que a filosofia é *mais originária* do que a ciência, pelo fato de que toda ciência encontra-se, de alguma forma,

<sup>206</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 17.

<sup>207</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 4.

<sup>208</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 10.

enraizada na filosofia, e emerge dela primeiramente<sup>209</sup>. A partir da perspectiva histórica, costuma-se dizer que a ciência surge da filosofia. Para Heidegger, isso só é possível em sentido bem determinado. Entende-se, habitualmente, haver uma ciência em geral, que se cindiu em ciências particulares, específicas e independentes. Essa compreensão metodológica do “surgir” interpreta o aparecimento histórico da ciência como adotar um método independente e um setor material próprio, anteriormente elaborados pela filosofia como uma ciência em geral.

Escreve Heidegger:

Conceber o surgimento das ciências da filosofia, entendida como labuta cognitiva com o mundo, no qual as ciências estão pré-figuradas em estado embrionário (*embryonal*), é um juízo prévio que a concepção atual de filosofia projetou retrospectivamente na história (*in die Geschichte zurückprojiziert hat*). [...] Só uma modificação concreta e conformadora (*bestimmte ausformende Modifikation*) de um movimento incluído da filosofia que, sem dúvida, esteja em sua forma originária, isto é, que subjaz nele sem modificação alguma, faz da ciência uma ciência em seu surgir da filosofia, à mercê de um modo específico do surgir mesmo (*bestimmte Eigenart des Entspringens selbst*)<sup>210</sup>.

Em outros termos, as ciências não subjazem pré-figuradas na filosofia. Ao serem tomadas como problema filosófico, elas serão analisadas pela teoria da ciência, que geralmente leva em consideração seu complexo veritativo e proposicional deslocado da vida fática. Nesse caso, o histórico não possui nenhuma função. Para Heidegger, as ciências concretas devem ser captadas em seu exercício, tendo em vista que o processo científico é histórico, e deve ser considerado.

Nesse sentido, a razão pela qual a filosofia não é nenhuma ciência não é sua incapacidade de aproximar-se do ideal científico, nem a necessidade de permanecer abaixo dele, por faltar-lhe aquilo que determina a ciência como tal. Pelo contrário.

Ela não é nenhuma ciência porque o que a ciência só possui em sentido derivado lhe advém de maneira originária. A filosofia não é nenhuma ciência, e isso não por carência, mas por excesso, que é aqui primário, e não apenas quantitativo. [...] Uma vez que, em certa medida, a filosofia é ciência tal como a ciência nunca pode ser, como a filosofia é mais originária do que a ciência, e como a ciência tem sua origem na filosofia, pode-se designar a origem da ciência, a saber, a filosofia, ela mesma como ciência, sim, até mesmo como ciência originária e absoluta, determinando-a como tal<sup>211</sup>.

Portanto, a equiparação entre filosofia e ciência é deficiente, mesmo denominando a filosofia como ciência primeira, mais pura e rigorosa. A filosofia é origem da ciência, por

<sup>209</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 19.

<sup>210</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 6.

<sup>211</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 18.

isso, não é ciência. Deve-se, pois, resistir à tendência de equiparar, inopinadamente, filosofia e ciência determinada. Para Heidegger, “sempre que se dá um passo na direção da idéia de ciência, desconhece-se a essência da filosofia”<sup>212</sup>. A filosofia deve libertar-se ainda da “secularização” e da conversão em ciência e em doutrina científica sobre “concepções de mundo” (*Weltanschauungen*)<sup>213</sup>. Deve ser erradicada toda concepção que transforma tanto a filosofia quanto as ciências em configurações objetuais de sentido, proposições ou complexos proposicionais descolados.

A partir da explicitação da tese fundamental de que filosofia não é ciência, Heidegger pode concluir que não compreende a filosofia pela simples inserção em um complexo temático geral, objetivamente conformado, afirmando que ela se ocupa, de forma específica, com determinado objeto. É algo que não faz sentido, porque a filosofia não se atém a nenhuma objetividade. Por isso, a designação da filosofia como comportamento racional cognitivo simplesmente sucumbe ao ideal científico e aumenta a dificuldade de determinação da filosofia, pois os princípios do pensar e do conhecer permanecem sem esclarecimentos. Uma filosofia científica nunca poderá libertar-se da objeção de que persiste eternamente em reflexões gnosiológicas prévias. Em suma, não se obtém a compreensão própria da filosofia pelo caminho da dedução científica.

Assim, ficam excluídas todas as demonstrações e definições científicas do propósito de determinar a compreensão própria da filosofia. O que é filosofia só se determina mediante o filosofar mesmo. Afirma Heidegger: “Filosofia é filosofar”<sup>214</sup>. Não se trata de mera afirmação, semelhante à sentença: a mesa é mesa. Aqui não se diz apenas que filosofia é filosofia, mas “filosofia é filosofar”. É resposta positiva que significa que a filosofia não pode ser definida em consideração a algo diverso dela mesma, como a ideia de arte, idéia de religião, ideia de ciência. Ou seja, a expressão “filosofia é filosofar” que dizer: filosofia não pode ser jamais determinação objetiva de evidência científica, mas precisa ser determinada a partir de si mesma.

Conforme já mencionamos, o ponto de partida do filosofar é “a experiência fática da vida”. A vida fática é a origem da filosofia e ao mesmo tempo aquilo que impede a autodeterminação da filosofia. Escreve Heidegger: “Se tomarmos radicalmente o problema da autocompreensão da filosofia, deparamo-nos com o fato de que “a filosofia brota da

<sup>212</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 20.

<sup>213</sup> Referência à filosofia de K. Jaspers, criticada por Heidegger nessa época (Cf. HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen*, p. 4).

<sup>214</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 8. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*, p. 11.

experiência fática da vida, e retorna novamente a ela”<sup>215</sup>. Enquanto ponto de partida e meta do filosofar, a noção peculiar de vida fática, torna-se agora inteiramente fundamental. Abre a possibilidade de acesso à filosofia, conforme observamos posteriormente em *Sein und Zeit*<sup>216</sup>. Cumpre, agora, esclarecer o significado dessa noção.

### 2.3 A noção de experiência fática da vida

A noção de “experiência fática da vida” torna-se decisiva nos cursos iniciais de Heidegger. Ela deve fornecer o ponto de partida para a construção do conceito de filosofia e, ao mesmo tempo, prepara a chave interpretativa da vivência religiosa de Paulo no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*<sup>217</sup>.

Nessa época, o fenômeno da “vida” (*Das Leben*) era noção recorrente, a realidade fundamental que ocupava o centro da problemática filosófica, conforme observamos, exemplarmente, na *Lebensphilosophie* de K. Jaspers. Com facilidade empregavam-se os termos “sentimento vital”, “vivência e vivenciar”. Em seu comentário crítico *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”*, afirma Heidegger:

A vida (*Das Leben*) é colocada como a realidade fundamental (*Grundwirklichkeit angesetzt*), de tal modo que todos os fenômenos são remetidos a ela, que tudo e cada coisa são concebidos como objetivação e manifestação “da vida”, ou então de tal modo que a vida é considerada uma configuração da cultura e (*Gestaltung der Kultur*), em verdade, ligada a princípios e valores normativos (*normgebende Prinzipien und Werte*)<sup>218</sup>.

Na apropriação crítica do trabalho de Jaspers, Heidegger discute as questões em torno da vida e elabora os requisitos metodológicos para acessá-la com garantias. Afirma que o emprego excessivo do termo culminou por transformá-lo em “conceito vago” (“*vagen Begriff*”) <sup>219</sup>. Conforme E. Stein, o filósofo assume o termo com ressalvas, devido à suspeita que o envolvia nessa época:

<sup>215</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 10.

<sup>216</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 38.

<sup>217</sup> Essa noção recorrente nos cursos do período de Freiburg apresenta-se como conceito de difícil assimilação. Todavia, ela é decisiva para a apreensão do seu pensamento. Gadamer situa o seu surgimento no âmbito da disputa em torno à crença da páscoa e ressurreição, sendo encontrada em Rothe e outros teólogos da geração pós-hegeliana. Pode ser também encontrada em Dilthey e, similarmente, em Bergson, Nietzsche e Natorp (GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 282). Segundo Kisiel, em Fichte, ela é empregada pela primeira vez para delinear “nosso encontro com a face bruta da realidade inacessível ao pensamento racional” (KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, p. 27).

<sup>218</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 15.

<sup>219</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 14.

A palavra *Leben* era a coisa mais temida pelos fenomenólogos durante um certo tempo, pois nela ressoava todo o vitalismo do século anterior. Ressoava toda a preocupação com algo tão simples e óbvio como a vida humana concreta e que, entretanto, acabou por receber ressonâncias infinitas, ou seja, a *Leben* seria considerada como um mundo inalcançável, de certo modo, inatingível<sup>220</sup>.

De fato, Heidegger detecta em Jaspers a existência de uma *polissemia* do termo, no sentido de que ao seu redor gira um emaranhado de “motivos histórico-espirituais oriundos das mais diversas correntes da experiência”, tais como a concepção grega, vétero e neotestamentária, cristã, grego-cristã e não-cristã do ser humano. Em conjunto, tais correntes proporcionaram uma concepção uniforme e nivelada, sem que com isso as concepções biológico-fundamentais da vida fossem banidas<sup>221</sup>.

Para Heidegger, ao compreender a vida como “infinitude”, Jaspers a recolhe “a partir das unidades biológicas do objeto” (*biologischen Gegenstandseinheiten*) e a reivindica para a vida do espírito. Ao responder a pergunta pelo “que é a existência humana”, ele parte da concepção prévia de “todo”, “unidade”, “totalidade” (*Ganzen, Einheit, Totalität*). E, na medida em que antecipa conceitualmente a noção de “totalidade”, o homem passa a ser inserido nesse algo último (*ein Letztes*), e seu *ser-aí* fica envolvido por esse “*médium* (*Medium*) inquebrantável”. Há uma tendência intencional de referir-se à existência como objeto-coisa (*Dingobjekt*), ou seja: “ela está ali” (*es ist da*), um processo cinético [...]. No *medium* objetivo do ser do psíquico, *se dá* a vida (*gibt es das Leben*); essa ocorre, se processa. A vida como um todo se transforma na região “circun-includente” (*umschliessende Region*), na qual se desenrolam os processos construtivos e destrutivos do viver<sup>222</sup>.

Por isso, para Heidegger, embora Jaspers empregue conceitos como “situação-limite” (*Grenze des Lebens*), “processos de oposição”, “luta”, “morte” para especificar a existência humana, todos eles já são compreendidos a partir da noção de totalidade previamente assegurada. Tudo o que se diz acerca da existência já estaria pré-determinado por essa noção prévia de totalidade<sup>223</sup>. O equívoco de Jaspers é a adoção de um ponto de partida teórico previamente concebido. Com isso, ele permanece vinculado a uma opinião não examinada,

<sup>220</sup> STEIN, E. *Mundo vivido*, p. 28-9.

<sup>221</sup> A filosofia da vida de Jaspers já havia sido criticada por Rickert, o qual a considerou “sem formulação conceptual rigorosa (*strenger begrifflicher Formung*) e sem ideal de conhecimento filosófico”. Heidegger compartilha dessa crítica, porém sua análise apresenta outros elementos. Para ele, a crítica de Rickert nada acrescenta relativamente “à estruturação do conhecimento filosófico (*Struktur des philosophischen Begriffs*) e à tendência fundamental da explicação filosófico-conceitual” (*Grundtendenz philosophisch-begrifflicher Explikation*). Isso porque, ao exigir “conceitos rigorosos” para a filosofia da vida, ele estaria recorrendo simplesmente à formulação conceitual da ciência positiva para inseri-la na filosofia (HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 13).

<sup>222</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 18.

<sup>223</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 12.

proveniente da ciência, simplesmente assumindo os meios conceptuais disponíveis no âmbito científico (*Umgebung verfügbaren begrifflichen Mitteln*)<sup>224</sup>. Para Heidegger, a noção de “infinitude” (*Unendlichkeit*) da vida do espírito de Jaspers é extraída da biologia, a partir de unidades *biológicas* do objeto<sup>225</sup>.

Em contrapartida, Heidegger pretende alcançar uma compreensão da vida em sentido mais amplo do que a objetivação. Pretende recolher o fenômeno a partir do seu expor-se-a-partir-se-si (*Aussichheraussetzen*), em sentido de *ser-aí*, “como co-experimentar, aprender, alcançar-para-si como *ser-aí* em tal vivência” (*so etwas wie in diesem Leben und als solches Leben “Da sein”*)<sup>226</sup>. Considera que a vida humana não é algo estático, compacto e acabado desde o momento da criação divina, e nem parasitária de algum tipo de entidade mística. Mas se encontra submetida ao processo de constante “exercício” e “realização” (*Vollzug*), que corresponde ao movimento de gestação histórica, impossível de ser enquadrada nos parâmetros científicos da evidência absoluta e sistemática<sup>227</sup>.

Para referir-se à possibilidade de novo acesso e de novo confronto com aquilo que acontece no movimento de realização da vida, Heidegger emprega, em seus primeiros cursos, os termos *faktisch* (fático) e *Fatizität* (faticidade), expressões posteriormente encontradas também em *Sein und Zeit*<sup>228</sup>. Com eles, refere-se ao modo próprio de ser do *Dasein* no mundo, seus confrontos com o que vem ao encontro no movimento de realização da vida<sup>229</sup>. Faticidade constitui, pois, “essencialmente a posição fundamental do *ser humano* no mundo” (*Stellung der Mensch zur Welt*), a vida especificamente compreendida como existência humana<sup>230</sup>.

Ao remeter-se à vida enquanto existência humana, Heidegger emprega o termo *Erfahren* (*experiência*), que possui a qualidade de acontecimento exterior, objetivo, e tudo o

<sup>224</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 15.

<sup>225</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 16. Sua concepção prévia procura um ser finito diante da infinitude de vida. Entretanto, a vida material e biológica também são infinitas, e seus dados e fatos são individuais. Por isso, Heidegger reconhece nessa concepção de espírito de Jaspers um movimento rumo ao infinito: “infinitude no progresso da concepção do vivente verdadeiro (*Endlosigkeit des Fortgangs im Auffassen des eigentlich Lebendigen*), ou seja, das conexões de finalidade” (HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 17). Nesse caso, o espírito é entendido como caminho na direção do infinito. Para Heidegger, isso demonstra que o conceito de existência não é extraído a partir do movimento da vida. O infinito da vida no espírito coincide com o infinito biológico.

<sup>226</sup> HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 15.

<sup>227</sup> Para apontar o caráter de realização da vida, Heidegger emprega o termo *Bewegtheit*, que pode ser entendido como dinamismo, mobilidade, caráter dinâmico. A intenção é ressaltar a temporalidade da vida humana e diferenciar esse tipo de mobilidade ontológica constitutiva do *Dasein* de qualquer outra forma de movimento, como a natureza, por exemplo (HEIDEGGER, *Informe Natorp*, p. 32).

<sup>228</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 9. Cf. Também: *Sein und Zeit*, p. 56.

<sup>229</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 9.

<sup>230</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 11.

que dele se pode apreender<sup>231</sup>. A palavra guarda um duplo significado, expressando o básico que deve ser compreendido com ela, a saber: possui caráter ativo e passivo, no sentido de que nos defrontamos com algo, sem tê-lo, inicialmente, procurado; “que o experimentar mesmo e o que é experimentado não podem ser separados um do outro, como se fossem coisas distintas” (*dass das erfahrende Selbst und das Erfahren nicht wie Dinge auseinandergerissen werden*)<sup>232</sup>. Ou seja, não há espaço para a separação entre interno e externo, sujeito e objeto, fenômeno da percepção e fenômeno percebido.

Com essa noção de *Erfahrung*, Heidegger procura afastar-se da já referida noção de “vivência e vivenciar” (*Erlebnis* e *erleben*), como algo “psicológico interior”. *Erlebnis* vem de *leben*, “viver” e, normalmente, refere-se à vivência que produz um efeito intenso na vida interior de alguém<sup>233</sup>. Conforme já referimos no primeiro capítulo, esse conceito é recolhido da filosofia de Dilthey, para quem as vivências constituem estados internos, atividades e processos dos quais temos consciência de que vivenciamos, mas que normalmente não se tornam objeto de introspecção. Ele conecta explicitamente a vivência com a vida e procura compreender as vivências em seus nexos de estruturas e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida. Posteriormente, em *Sein und Zeit* encontramos objeções de Heidegger a essa noção de vivência, no sentido de que ela ser algo isolado, acontecimento interno, psíquico, intrinsecamente separado, tanto do corpo como do mundo externo. Ao conceber-se a si mesmo em termos de *Erlebnisse*, o *Dasein* compreende-se como ser perpassado por vivências intrinsecamente distintas e momentâneas ou que é um fio subjacente que persiste inalterado através de suas vivências<sup>234</sup>.

Para Heidegger, o “experimentar” constitutivo da faticidade humana não deve ser interpretado de acordo com os ideais epistemológicos da apreensão teórica de uma realidade natural do real enquanto coisa efetiva, casualmente determinado<sup>235</sup>. No curso de 1919, *Die*

<sup>231</sup> *Erfahren* é termo alemão, proveniente de *fahren*, que significa “viajar”, “apreender”, “ouvir falar”, “receber”, “sofrer algo” (INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 60. Verbete “experiência”).

<sup>232</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 9.

<sup>233</sup> Nas filosofias da vida, o termo *Erlebnis* significava o efeito interior consciente de alguém, sem que necessariamente se tornasse objeto externo. Nas *Investigações lógicas*, Husserl já tematizara a noção de *Erlebnis*. Por exemplo, o fenômeno perceptivo visual “ver o objeto” corresponde à cor do objeto que aparece como sua qualidade, existindo atualmente, a sensação da cor (momento cromático fenomenológico). A sensação de cor, bem como a percepção, constituem-se como vivências que formam os conteúdos da consciência de quem vivencia. Por sua vez, o objeto e a cor vista como sendo dele, não são vivências e, por conseguinte, não compõem a percepção vivenciada. Heidegger refere-se à existência humana sem utilizar o conceito de *Erlebnis*, compreendido a partir da noção de sujeito. Quer evitar a objetivação da existência humana. A denominação do fenômeno por “experiência fática da vida” exprime, portanto, o cuidado metodológico de Heidegger, no sentido de evitar uma comparação com o que a tradição filosófica denomina por “sujeito” (INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 60. Verbete “experiência”).

<sup>234</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 114.

<sup>235</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 10.

*Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, o filósofo procura distanciar-se da atitude teórica da teoria do conhecimento, seus ideais, modelos e pressupostos teóricos, por considerá-los “absolutização injustificada do teórico” (*ungerechtfertigten Verabsolutierung des Theoretischen*) que transforma tudo em coisa-objeto<sup>236</sup>. Analisa os pressupostos do ponto de partida da apreensão da realidade do mundo externo do realismo crítico e do idealismo transcendental da teoria do conhecimento<sup>237</sup>. Para Heidegger, o realismo “parte do pressuposto da existência do mundo real externo, e que o “real existe realmente” (*existiert real*)<sup>238</sup>. A realidade não é fruto das representações e, por isso, planeja um conhecimento puro dos fatos em si. Por conseguinte, todo tipo de construções e especulações (*Konstruktionen und Spekulationen*) metafísicas deve ser recusado<sup>239</sup>. Essa postura é a preferencial, pois assume os ideais do trabalho científico para a elaboração de qualquer conhecimento, baseada na crença de obter resultados definitivos. O realismo não pergunta se é verdadeiro que as ciências nunca tomaram, mesmo em sua gênese, uma decisão de princípio, e se isso vale tanto para a filosofia quanto para a ciência. E, dessa forma, o realismo “se priva da possibilidade de colocar em ato de forma originária e adequada a autêntica tendência (*angemessen und ursprünglich die echte Tendenz*) ao concreto”<sup>240</sup>.

O idealismo, segundo Heidegger, também parte da objetividade. No entanto, segue por outra direção (*in anderer Richtung*). A objetividade não é visualizada nos fatos e objetos do mundo externo, mas na consciência, no sujeito epistemológico: “os dados da sensação são dados apenas para um sujeito, para um eu. Na medida em que são conscientes a mim (*mir bewusst sind*), são dados e só por meio disso são dados (*nur dadurch Daten*)”<sup>241</sup>. O idealismo também se encontra submetido ao condicionamento científico. Isso ocorre de uma forma diferente. Os dados objetivos não estão no mundo externo, mas na consciência que elabora o material bruto por meio dos seus conceitos. Assim, segundo Heidegger, tanto o realismo crítico quanto o idealismo transcendental “percorrem caminhos comuns até assumirem direções contrárias (*entgegensetzen Richtungen*)”<sup>242</sup>. Estão separados do “eu imediato” e afastados do mundo vivido no imediato. Ao reconhecer o real como tal, em ambas as

<sup>236</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 9.

<sup>237</sup> O realismo crítico e a filosofia transcendental disputam acerca do problema da existência e da verdade do mundo exterior. “Quem tem razão, Kant ou Aristóteles? Os dois ou nenhum deles?”, pergunta-se Heidegger (HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 79).

<sup>238</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 81.

<sup>239</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 82.

<sup>240</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 30.

<sup>241</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 82.

<sup>242</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 80.



tendências, o eu histórico é desistoricizado (*entgeschichtlicht*) para o que o filósofo denomina de “eu-idade” como correlato da coisalidade (*Ich-heit als Korrelat der Dingheit*)<sup>243</sup>. Em outros termos, adotam uma postura pretensamente crítica ao lidar com a vivência imediata.

Ao deslocar o princípio do juízo originário para a vida fática, Heidegger deixa de procurar a síntese entre realismo crítico e idealismo transcendental da filosofia transcendental do conhecimento. Dirige-se à esfera pré-teórica do mundo circundante, dando um passo atrás, na direção da experiência direta da vida. Coloca a pergunta: *É possível acessar a vivência originária imediatamente experimentada antes de ser organizada pela postura epistemológica?* Torna-se necessário descrever a vivência imediata no âmbito da experiência fática da vida.

## 2.4 O retorno à vivência primordial

O curso do período de Friburgo *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* nos fornece a tematização heideggeriana da “postura primordial do vivenciar” (*Urhaltung des Erlebniss*), da “vivência” em sentido próprio<sup>244</sup>. Heidegger faz referência a uma postura primordial questionante (*das fragende Urverhalten*), que pergunta pela existência de algo: *gibt es etwas?* Existe algo? Na vida cotidiana do homem com o mundo, no seu vivenciar, identifica-se uma postura primordial onde algo se dá, “algo existe” (*es gibt*). Isso ocorre antes da apreensão teórica de alguma coisa como “isso” ou “aquilo” por parte de um eu-sujeito. O algo mesmo (*das Etwas selbst*) que se dá guarda um caráter de “questionabilidade” (*Fraglichkeit*)<sup>245</sup>. Para Heidegger,

nesta vivência se interroga algo em relação a algo como tal (*etwas überhaupt*). O interrogar tem um conteúdo determinado: se “existe” um algo, é a questão (*ob “es gibt” ein Etwas, ist die Frage*). O “existe” está em questão, ou melhor: é perguntado. Não é perguntado se algo se movimenta, se algo descansa, se algo age, se algo se realiza, se algo vale, se algo deve, mas se algo existe (*ob es etwas gibt*). O que significa “existe”?<sup>246</sup>

<sup>243</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 89. Deparamo-nos aqui com a expressão *Ich-heit*, traduzida por “eu-idade”, semelhante a *Ichding* (“eu-coisa”), *Ichsubstanz* (“eu-substância”). Ela constitui-se em um neologismo heideggeriano que surge em seus primeiros trabalhos. Com essa expressão, Heidegger faz referências às teorias que consideram o “eu” idêntico a si mesmo, como coisa, substância vazia, ponto de referência dos outros seres do mundo que aparecem isoladamente. O filósofo, porém, opõe-se a esse tipo de concepção (Cf. também: *Sein und Zeit*, p. 118 e 318).

<sup>244</sup> Cf.: HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 66).

<sup>245</sup> Heidegger compara a postura primordial do questionamento ao *taumázein* grego, ou seja, à admiração e o espanto que, segundo Aristóteles, se encontra na origem do filosofar (Cf. HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 66. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?* p. 29).

<sup>246</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 67.

A pergunta, que guia metodologicamente sua reflexão nesse contexto da descrição da vivência, é a seguinte: *Como se vive a realidade antes mesmo de organizá-la em uma postura epistemológica, valorativa ou de concepção de mundo?* Orientado para o pré-teórico, Heidegger tematizará a postura primordial do vivenciar. Essa vivência não é encontrada na complicada postura de um eu-subjetivo, mas na simples vivência de algo (*Er-leben von etwas*), numa vida para algo (*Leben auf etwas zu*)<sup>247</sup>. Nesse momento originário, ela ainda não se tornou coisa, fato, processo que de modo gradual ou particularmente é oferecido, podendo ser teoricamente apreendido, analisado e decomposto pelas ciências positivas.

Por isso, afirma Heidegger:

O vivenciar não é coisa (*das Er-leben ist keine Sache*), que brutalmente existe, começa e termina como um processo. O “comportar-se para com” não é um pedaço de coisa (*das “Verhalten zu” ist kein Sachstück*), a que um outro, o algo, é acrescentado. O vivenciar e o vivenciado como tais não são como objetos existentes ajuntados. A não-coisificabilidade da vivência (*das Nicht-Sachartigkeit des Erlebnisses*) e de cada vivência como tal se deixa trazer à compreensão absoluta, visualizadora (*zum absoluten, schauenden Verständnis*), de início, já desde essa única vivência<sup>248</sup>.

Heidegger refere-se a uma compreensão visualizadora da vivência, e convida os alunos do curso a simplesmente “ver” a vivência da cátedra, a partir da qual ele fala. Heidegger descreve:

Os senhores chegam usualmente neste auditório na hora habitual e se dirigem para o lugar de costume. Essa vivência (*Erlebnis*) do “ver seus lugares” (*Sehens Ihres Platzes*), os senhores a retêm, ou podem também perceber a minha postura: ao entrar no auditório, eu vejo a cátedra. O que eu vejo? Autofícies castanhas cortadas em ângulo reto? Não, vejo algo diferente: uma caixa e, na verdade, uma maior, com uma menor construída sobre ela? De modo algum. Eu vejo a cátedra sobre a qual eu devo falar. Os senhores vêem a cátedra de onde se vos falará, na qual eu mesmo já falei. Na pura vivência não se tem – como se diz – um contexto fundador (*Fundierungszusammenhang*) como se eu visse primeiro autofícies castanhas que se cortam, e que posteriormente se me apresentam como tais, depois como púlpito, depois púlpito para discursos acadêmicos, como cátedra, de modo que eu cole o catedrático na caixa como um rótulo. Tudo isso é interpretação ruim e falsa, desvio do olhar puro na vivência (*Abbigund vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis*). Vejo a cátedra de um só golpe (*Schlag*). Não a vejo isoladamente. Vejo o púlpito como sendo alto demais para mim. Vejo um livro que jaz sobre ela, diretamente como algo que me estorva (...). Vejo a cátedra em determinada localização e iluminação, com um fundo. Na vivência de ver a cátedra, algo do mundo em torno se apresenta a mim. Esse mundo-em-torno (*Umweltliche*) não é formado de coisas com caráter significativo determinado, de objetos que ainda serão concebidos como “isso”, e terão o significado de “isso”, mas o significativo é primário, e se me apresenta diretamente, sem nenhum desvio de pensamento sobre o apreender-a-coisa. Vivendo o mundo em torno, por toda parte e sempre, ele tem significado, caráter mundano (*welthaft*), munda (*weltet*)<sup>249</sup>.

<sup>247</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 68.

<sup>248</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 69-70.

<sup>249</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 70-73.

Nessa vivência, a cátedra não é percebida como objeto existente diante do eu-sujeito, nem reduzida a uma coisa disponível sobre a qual se pode considerar e realizar análises (medida, cores, espessura, material etc.), segundo os pressupostos teóricos. Heidegger convida a assumirmos a compreensão visualizadora distinta da fala sobre atos de perceber, baseada em teorias da percepção. Propõe que vejamos o que se dá imediatamente no ver, no modo como se dá. A teoria já passou para outra ordem, isto é, a ordem epistemológica. Por isso, ao empregar pela primeira vez o termo “*es weltet*”, Heidegger pretende distanciar-se do “*es wertet*” neokantiano<sup>250</sup>. Safranski comenta a expressão “*es weltet*” dessa forma:

Eu vivencio o significado da cátedra, sua função, sua localização no espaço, sua iluminação, as pequenas histórias que entram nela (uma hora antes outra pessoa esteve aqui parada; a lembrança do trajeto que cumpri para chegar aqui; meu desgosto, porque estou sentado aqui diante da cátedra ouvindo essas coisas incompreensíveis etc.). A cátedra *munda*, isto é, ela reúne todo um mundo espacial e temporal<sup>251</sup>.

A expressão *mundar* (*es weltet*) possibilita também a compreensão do caráter de significado (*Bedeutungscharakter*) do mundo circundante<sup>252</sup>. Os seres encontrados no mundo são simplesmente dados, são fatos (*Tatsache*) aos quais nos referimos fatualmente (*Tatsächlichkeit*). O *Dasein* também pode ser encontrado como ente qualquer. Todavia, não unicamente dessa forma. O exame da experiência fática, segundo a direção de conteúdo experimentado (*erfahrenen Gehalts*), mostra que o que é efetivamente vivido não aparece como objeto para um sujeito em sua atividade de construção teórica, mas aparece como mundo. No curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* Heidegger afirma que, enquanto as coisas simplesmente são “sem mundo”, o *Dasein* é o ente que possui “mundo”. Ou seja: “Mundo é algo no interior do qual se pode viver. Em um objeto não se pode viver” (“*Welt*” *ist etwas, worin man leben kann – in einem Objekt man nicht leben*)<sup>253</sup>. Em outros termos, faticidade refere-se justamente ao ente que, no mundo, possui “mundo”, isto é, pode compreender-se a si mesmo como dedicado e vinculado ao destino, com o ser dos entes que ele encontra dentro do seu próprio mundo. Por “mundo” não se deve entender a totalidade dos entes, o recipiente inerte que contém a multiplicidade das coisas existentes. É uma indicação formal constitutiva da vida fática e aparece desdobrada por Heidegger, no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, em três diferentes formas: “mundo

<sup>250</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 73.

<sup>251</sup> SAFRANSKI, R. *Heidegger*, p. 130.

<sup>252</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 73.

<sup>253</sup> (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 11). Esse conceito é amplamente desenvolvido no texto de Heidegger *A essência do fundamento* (Cf.: HEIDEGGER, M. “A essência do fundamento”. In.: *Marcas do caminho*, p. 154).

circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo do si-mesmo (*Selbst-Welt*)<sup>254</sup>. O mundo circundante (*Umwelt*) é o que nos vem ao encontro, é vivido e experimentado como mundo. Diz respeito a tudo aquilo que é encontrado e confrontado mundanamente, a saber, as coisas materiais, as idealidades e as objetividades. O experimentar tem caráter mundano, no sentido de que as coisas não são encontradas “em si”, como se estivessem simplesmente presentes e sem significado, o qual, posteriormente, seria atribuído. No mundo, tudo já é encontrado com significado. Já o mundo compartilhado (*Mitwelt*) é espaço das relações humanas<sup>255</sup>. A significatividade do mundo é sempre compartilhada com outros seres humanos, que encontramos numa caracterização fática bem determinada: na faticidade nunca encontramos simplesmente o outro, como exemplar da espécie *homo sapiens*, conforme propõe a concepção objetivante das ciências naturais. Mas encontramos como: dirigente, aluno, súdito, professor, transeunte, indiferente etc. E, finalmente, pertence ao caráter fático do *estar-no-mundo* a realização de um *si-mesmo*, o mundo próprio (*Selbst-Welt*)<sup>256</sup>. Trata-se da experiência que cada qual pode realizar de si mesmo.

Para Heidegger, o sentido fundamental da vida fática é o “cuidado” (*Sorge*), e transparece no horizonte do “estar-ocupado-com-algo”, com o “mundo em que lhe corresponde cada ocasião”<sup>257</sup>. A atividade cuidadora caracteriza-se pelo trato do *ser-aí* com os entes mundanos: *pela preocupação com meios de subsistência, profissão, prazeres, tranquilidade, familiaridade com as coisas, o saber acerca do que existe, a consolidação da vida em seus fins últimos* etc. O caráter dinâmico cuidador mostra múltiplos modos de realização e referências a assuntos que ocupam a atenção: *a manipulação de, a preparação de, a elaboração de, a fabricação de, o servir-se de, o uso para, o tomar posse de, o custodiar e extraviar*. Com isso, o cuidado constitui-se estrutura fundamental de toda existência humana. É o ingrediente da atividade e da mobilidade próprias da vida fática. Fiel à estrutura intencional que perpassa todos os comportamentos, a vida fática “cuida de”, “se ocupa de”, “se preocupa com” o que lhe vem ao encontro no trato diário e cotidiano com o mundo. Diante do comparecimento e da manifestação do mundo, conforme os três modos diferentes supramencionados, temos as seguintes formas de cuidado: *Besorgen*, como ocupação com as coisas mundanas do mundo circundante e seus afazeres; *Fürsorgen*, como preocupar-se pelas

<sup>254</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 11; Cf. também: HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*, p. 35.

<sup>255</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 11.

<sup>256</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 11.

<sup>257</sup> HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*, p. 35.

demais pessoas que o *Dasein* encontra e compartilha o mundo; e *Bekümmernung* que é a inquietude de cada um com as preocupações próprias de si mesmo.

Heidegger salienta ainda que nada pode ser afirmado a respeito da relação entre os diferentes mundos vitais. Deve-se evitar, aqui, o extravio em questões gnosiológicas, pois seria distorção violenta estratificá-los hierarquicamente em regiões e domínios particulares, especular sobre suas relações recíprocas, separá-los rigidamente um do outro ou ordená-los em gênero e espécies<sup>258</sup>. O importante é o fato de que se tornam acessíveis, num caminho específico, no âmbito da experiência fática da vida. Na medida em que eu posso penetrar e encontrar-me totalmente absorvido na ciência, na arte e na religião, que vivo totalmente entregue a elas, enquanto cientista, artista ou pessoa devota, deve-se admitir que todas elas são *genuínos mundos da vida* (*genuine Lebenswelt*), e podem ser também experienciadas como mundo circundante<sup>259</sup>.

No contexto da compreensão da vida faticamente vivida, Heidegger dirige-se especificamente ao “modo”, ao “como do experimentar do mundo (*das Wie des Erfahrens*)”<sup>260</sup>. O peculiar da experiência fática da vida é que “o modo como eu me coloco diante das coisas” (*Wie Ich mich zu den Dinge stelle*) não está incluído na experiência. Emprega a expressão substantivada (*Das Wie*), para caracterizar a “maneira”, a “modalidade” que exprime o sentido referencial (*Bezugssinn*), a relação intencional entre vida humana e mundo. O “como” se difere essencialmente do conteúdo objetivo, do quê (*Das Was*), o conteúdo das experiências cotidianamente vividas. De modo geral, a experiência fática da vida coloca-se totalmente no conteúdo. O “como” entra no conteúdo no qual transcorrem todas as mudanças da vida. Escreve Heidegger:

No curso de um dia faticamente vivido, ocupo-me das mais diversas coisas, porém, cada vez, no exercício fático da vida, “o como” (*Das Wie*), cada vez distinto de me relacionar diante de tudo que me vem ao encontro, não se me torna sequer consciente, mas me vem ao encontro no conteúdo mesmo que eu experimento (*in dem Gehalt selbst, den ich erfahre*)<sup>261</sup>.

Isso revela que na experiência fática da vida vigora uma “indiferença” (*Indifferenz*) fundamental que perpassa todas as formas de relação e experiências com os conteúdos do

<sup>258</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 12.

<sup>259</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 11.

<sup>260</sup> (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 12). A análise de qualquer vivência procura justamente compreender o “modo”, a “maneira”, a “modalidade” da realização da vivência, a relação intencional que é estabelecida entre a vida e o mundo. O “como” (*das Wie*) torna-se um conceito fundamental para caracterizar a existência humana. A hermenêutica fenomenológica não procura descrever o “conteúdo”, o “que” (*Was*) das vivências humanas.

<sup>261</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 12.

cotidiano<sup>262</sup>. Essa indiferença acomete todos os assuntos e atividades da vida, de tal forma que, no viver fático, não nos ocorre a idéia de que algo não nos possa ser acessível. Todas as distinções, realces e comparações obedecem ao conteúdo mesmo. A indiferença fundamenta também o que Heidegger denomina de “autosuficiência (*Selbstgenügsamkeit*) da experiência da vida fática”<sup>263</sup>. Ela estende-se a tudo, às coisas mais complexas e elementares, e decide também acerca das coisas mais supremas e elevadas.

Nas considerações acerca da peculiar indiferença experimentada e vivida em todos os conteúdos e afazeres cotidianos, se nos torna patente a vigência de determinando sentido presente na totalidade do mundo circundante, compartilhado e próprio. Tudo o que se vive e se realiza, tudo aquilo que sustenta a experiência faticamente vivida, possui caráter de significatividade (*Bedeutsamkeit*)<sup>264</sup>. Ela determina o conteúdo do experimentar mesmo, que é vivenciado em todas as situações da vida fática.

A vigência da significatividade mostra-se mais claramente na medida em que me pergunto como *me* experimento a mim mesmo nas mais diversas circunstâncias da vida fática. Nesse caso, a referência à significatividade não consiste em nenhuma decisão gnosiológica, embora os filósofos, segundo Heidegger, na maioria das vezes, estejam propensos a assumir postura teórica para tematizar esse elemento. Empregam conceitos construídos da vida psíquica, tais como “alma” (*Seele*), “complexo de atos” (*Zusammenhang von Akten*), “consciência transcendental” (*transzendentes Bewusstsein*), e problemas como a conexão entre alma e corpo<sup>265</sup>. Porém, a observação mais atenta nos mostra que

na vida fática, eu mesmo não me experimento como complexo de vivências, “conglomerado de atos” e “processos” (*Vorgängen*), nem sequer como algo “eu-objeto” (*Ichobjekt*), em sentido delimitado, mas no *que* realizo, sofro, no que me vem ao encontro, nos meus estados de depressão e euforia etc. Tampouco eu mesmo *experienço meu eu separadamente do resto (erfahre nicht einmal mein Ich in Abgesetztheit), mas* estou sempre atrelado ao mundo ao redor. Esse experienciar-se-a-si-mesmo (*Sich-Selbst-Erfahren*) não é “reflexão teórica”, nem “percepção interna” (*innere Wahrnehmung*), mas experiência do mundo do si-mesmo (*Selbstweltliche Erfahrung*)<sup>266</sup>.

Para Heidegger, a experiência do si-mesmo (*Selbst*) possui caráter mundano. Antes de ser extraída abstratamente do mundo circundante, é vivida plena de significações. Não é a psicologia que determina a vida psíquica. Mas é esse tipo de autoexperiência a única que

<sup>262</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 12.

<sup>263</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 12.

<sup>264</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 13.

<sup>265</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 13.

<sup>266</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 13.

torna possível o ponto de partida para uma psicologia filosófica<sup>267</sup>. Com a descoberta da faticidade imediata, Heidegger mostra os limites e coloca em questão, de forma radical, os pressupostos metodológicos fundamentais da fenomenologia de Husserl. Trata-se, aqui, da crítica destrutiva da noção husserliana de *ego transcendental*, que é considerada uma espécie de substância em que se podem modificar os conteúdos, sem que ela mesma se modifique; há a suspeita de haver uma semelhança com o espírito divino, um fundo imutável de todos os conteúdos do mundo. Para Heidegger, jamais teria havido questionamento referente ao sentido em que o homem ou a “consciência intencional é ente”<sup>268</sup>. Por isso, encontramos uma direção radicalmente nova. Já no curso de 1919, *Die Idee der Philosophie um das Weltanschauungsproblem*, Heidegger propõe o “regresso às autênticas origens do espírito”<sup>269</sup>. Não no sentido teórico, mas como imersão concreta nas experiências práticas da vida real, com o intuito de atingir o âmago do significado autêntico do humano. “O homem tornou-se essencial!” Exclama Heidegger<sup>270</sup>. E: “Quem pode compreender, que o compreenda”<sup>271</sup>. No lugar da primazia do ego transcendental puro de Husserl, propõe o “ego histórico” (*historische-Ich*), o “ego de situação” (*Das Situation-Ich*), o qual posteriormente denominou *Dasein* humano<sup>272</sup>. Segundo Heidegger, o problema principal é justamente colocar em discussão “o que nós próprios presumivelmente temos e somos”, no nexos de uma pergunta fundamental pelo sentido do “eu sou”, e do seu sentido de ser e não de uma pré-compreensão já formatada. O esforço da filosofia é, pois, penetrar na esfera do vivido.

<sup>267</sup> Mesmo a objeção que afirma que eu experimento a mim mesmo quando “sei” que me comporto dessa ou daquela forma diante de uma situação, não é, para Heidegger, um modo de comportamento conformado, mas significatividade mundana, sujeito faticamente ao mundo circundante. De modo geral, a vida subjetiva é analisada sem problematizar o mundo do *si-mesmo*. Por isso, é inadequado recorrer às teorias psicológicas previamente estabelecidas, porque não são filosoficamente motivadas. Nesse caso, deve-se aqui erradicar toda teoria (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 14).

<sup>268</sup> Afirma Heidegger: “Quanto mais decisivamente esta convicção se definia, tanto mais insistente tornava-se a questão: de onde e de que maneira se denomina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como a coisa mesma? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação?” (HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*, p. 498). A determinação de Husserl de que “o homem é um lance contra a natureza” (*der Gegenwurf von Natur*) é insuficiente para dizer do modo de ser desse ente. Para Heidegger, Husserl teria respondido a essa questão fixando-o como “unidade objetiva, objetividade, verdadeira para um conhecer teórico-científico” (*objektive Einheiten, Objektivität, wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen*) (HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff*, p. 165).

<sup>269</sup> Com esse pensamento, Heidegger inaugura a primeira aula do seu primeiro curso em Freiburg, *Die Idee der Philosophie um das Weltanschauungsproblem*, de 1919, afirmando também a necessidade de uma reforma no âmbito acadêmico (HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie um das Weltanschauungsproblem*, p. 4-5. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. In.: GA 57/57, p. 205s).

<sup>270</sup> Heidegger recolhe essa afirmação de Angelus Silesius (Cf. HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie um das Weltanschauungsproblem*, p. 5).

<sup>271</sup> Essa frase é do Evangelho de Mateus (Mt 19,12).

<sup>272</sup> HEIDEGGER, M. *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. In: HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 206.

É, pois, o sentido que abre um mundo de significabilidades, onde aquilo que se apresenta nunca se reduz a uma coisa puramente dada. Toda redução teórica da filosofia e da teoria do conhecimento impede o caminho de acesso originário ao mundo<sup>273</sup>. A objetivação teórica é um “processo de objetivação (*Vergegenständlichung*) e desvitalização da vida (*ent-leben des Lebens*)”<sup>274</sup>. Por isso, a postura teórica do conhecimento torna-se artificial. A relação sujeito-objeto não está na origem. O teórico não é o começo sem pressupostos diante do mundo circundante. A origem está aquém da teoria, ou seja, tudo começa no próprio *mundar* do mundo. A ciência epistemológica só pode ser edificada com base no âmbito pré-teórico da relação entre o dar-se das coisas na sua novidade e o sujeito que interroga. O científico é sempre derivado, chega tarde, uma vez que já sempre está referido a uma esfera anterior e mais originária. Em outros termos, a demonstração no sentido teórico não está presente de modo original (*die Ausweisung im theoretischen Sinn ist nicht da - ursprünglich*)<sup>275</sup>.

O “dá-se” (*es gibt*) se dá sempre a um eu, porém não depende dele. A partir de uma postura fundamental, a vivência é caracterizada como evento (*Ereignis*). Não é objeto diante do sujeito, mas algo de que me aproprio (*ich selbst er-eigne es mir*). Não compreendo como processo (*Vorgang*), mas como acontecimento. Para Heidegger, evento não significa que “eu me aproprio da vivência a partir do exterior ou a partir de qualquer ponto interno (*innen*) ou externo (*aussen*)”. O físico (*physich*) e o psíquico (*psychisch*) não fazem sentido aqui. As vivências são eventos que vivem “a partir daquilo que lhes é próprio”<sup>276</sup>. Nesse sentido, a vida vive numa significatividade originária. Uma iluminação de fundo perpassa a experiência vivida e ilumina o dar-se das coisas, antes de qualquer consideração teórica. Nesse sentido, o projeto de Heidegger de nova determinação da filosofia, empreendido nos cursos do período de Friburgo, caracteriza-a, portanto, como *uma ciência capaz de acessar a vivência originária do mundo circundante, da pura “doação da coisa” (Hingabe an die Sache)*, que seja fiel à

<sup>273</sup> Para Heidegger, esse “processo de progressiva e destrutiva infecção teórica do mundo circundante” (*Prozess der fortschreitenden zerstörenden theoretischen Infizierung des Umweltlichen*) pode ser seguido em modo exato, do ponto de vista fenomenal, por exemplo, na série: cátedra, caixa, cor marrom, madeira, coisa. Assim, a coisa é de novo simplesmente presente como tal, isto é, é real, existe. “Realidade não é então uma caracterização do mundo circundante, mas antes uma caracterização que se encontra na essência da coisalidade (*in Wesen der Dinghaftigkeit*), uma caracterização especificamente teórica” (HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 89).

<sup>274</sup> Ela pode ser expressa pelo comentário de Safranski: “Nós fazemos desaparecer a significação primária, o mundo circundante, a vivenciabilidade, despimos o algo até sua objetualidade nua, o que só se consegue extraindo também o eu que vivencia, e erigindo um artificial novo, secundário, que será batizado de sujeito e que então se defronta em correspondente neutralidade com o oponente, agora chamado objeto” (SAFRANSKI, Heidegger, p. 131).

<sup>275</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Situation*, p. 177.

<sup>276</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 75.



esfera originária da unidade mundana<sup>277</sup>. Assim, a fenomenologia é a “ciência de origem” (*Urwissenschaft*), do pré-teórico, donde surge o teórico como tal. Embora seja considerada, de forma semelhante à ciência, como comportamento teórico, deve-se considerar que, o que é experimentado na experiência fática não tem caráter de objeto (*Objektcharakter*). Diferentemente do conhecimento teórico-científico, o “experimentar fático” é “colocar-se diante de”, “confrontar-se com o experimentado na experiência” (*Sich-Auseinander-Setzen-mit*)<sup>278</sup>. Não sugere separação entre “sujeito e coisa conhecida experimentada” mas, concomitância, possuindo sentido ativo e passivo. Assim, experiência não significa meramente “tomada de conhecimento” (*zur Kenntnis nehmen*) em sentido racional e cognitivo, mas “confirmação experiencial e o que é experimentado por meio dela”<sup>279</sup>.

No âmbito da experiência fática da vida, ocorre também o fenômeno da tomada de conhecimento (*Kenntnisnahme*). Diante da afirmação de que a filosofia é comportamento cognitivo, no passo seguinte do seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger procura ressaltar fenomenologicamente o conhecer fático, que deve ser entendido a partir da faticidade que determina o *Dasein* no mundo.

## 2.5 A vida fática e a tomada de conhecimento

Conforme mostrado anteriormente, a experiência fática da vida é perpassada pelo “caráter de indiferença” que é inerente ao comportamento imediato com o mundo, na sua significância dada. Nosso comportamento cognitivo acentua ainda mais esse caráter, na medida em que “aquilo que é conhecido na experiência direta e imediata com o que vem ao encontro, o simples e primitivo ato de tomar conhecimento”, conserva justamente essa condição de indiferença, em função da significatividade que lhe é intrínseca. O mero tomar conhecimento fático não possui caráter objetivo, científico ou filosófico. Heidegger descreve essa condição:

Na vida fática, escuto conferências científicas em determinada situação (*Situation*). Pouco depois, no mesmo processo, trato de coisas corriqueiras do cotidiano. Nota-se que se modificou apenas o conteúdo, mas a situação permaneceu basicamente a mesma. Não ocorreu, aparentemente, nenhuma mudança de atitude consciente (*nicht zu Bewusstsein*). Também os conteúdos objetivos provenientes das objetualidades científicas seguem sendo conhecidos dentro da experiência fática da vida. O mesmo ocorre se estendermos ao máximo grau a tendência referencial e nos ocuparmos com o nexo estrutural da objetividade em geral (*Strukturzusammenhang der Gegenständlichkeit überhaupt*), como a (lógica *a priori* dos objetos - Husserl)<sup>280</sup>.

<sup>277</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 5.

<sup>278</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 9.

<sup>279</sup> INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 60. Verbete “experiência”.

<sup>280</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 14.

O sentido referencial inicial com os entes mundanos nos mostra que o transcurso deste experimentar possui caráter completamente *indiferente*. Mostra ainda que as diferenças daquilo que é experimentado ocorrem apenas em termos de conteúdo. Escreve Heidegger: “A diferença entre sentir-me de um modo em um concerto e, de outro modo, em uma conversação trivial, só se pode experimentar nos conteúdos”<sup>281</sup>. Em outros termos, o peculiar dessas experiências torna-se consciente pelo conteúdo vivenciado. A participação e inserção no mundo são, pois, completamente indiferentes. Acometem tudo e perpassam todas as atividades levadas a termo, sem inibição.

Em função desse modo imediato e primordial de experimentar o mundo circundante, a relação com os entes que vêm ao encontro ocorre mediante a “queda na significância”<sup>282</sup>. Para referir-se a essa condição, Heidegger emprega nos seus primeiros cursos o termo *Ruinanz*, a “queda, decadência ou ruína”. No curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, adota o termo *Verfallen*, no sentido de decadência ou deteriorização. Com ele, o filósofo não se refere a uma desaprovação moral, mas à propensão intrínseca ao *Dasein* de conservar-se absorvido ao mundo público e compreender-se a partir da interpretação mundana.

Enquanto modalidade básica da existência humana, a “decadência” nunca desaparece. Por isso, Heidegger afirma que

a experiência fática da vida é a preocupação atitudinal, decadente, referencialmente indiferente e autosuficiente pela significatividade (*Faktische Lebenserfahrung is die “einstellungsmässige, abfallende, bezugsmässige-indifferente, selbstgenügsame Bedeutsamkeitsbekümmernung*)<sup>283</sup>.

Caso extrairmos o filosofar, pura e simplesmente, da experiência fática da vida, já o encontraremos numa possível interpretação mundana. Por isso, é inevitável que ele adquira uma postura caracteristicamente decadente. Para Heidegger, mesmo quando se afirma que a filosofia se ocupa “com as primeiras e últimas coisas” (*mit den ersten und letzten Dingen*), “com os objetos mais supremos e elevados” (*mit höheren und höchsten Objekten*), a tendência decadente encontra-se presente. Se afirmarmos que o filosofar é relevante ao ser humano, transformamo-lo em construção de “concepção do mundo” (*Weltanschauung*), pois partimos da compreensão decadente da existência fática que existe um sujeito que apreende o que está ao redor. O mesmo ocorre se concebermos a filosofia como subjetividade. Nesse caso, o sujeito é considerado objeto do sujeito que filosofa (*Subjekt als Objekt betracht*), que o

<sup>281</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 14.

<sup>282</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 17.

<sup>283</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 16.

apreende<sup>284</sup>. Em outros termos, a tendência inicial à queda constrói condições que tendem na direção da determinação objetiva da realidade e na regulação da vida.

Assim, as considerações realizadas mostram que a afirmação inicial de que a filosofia é proveniente da vida fática, acarreta dificuldades ainda maiores na autocompreensão do filosofar, porque

a experiência fática da vida mesma encobre (*verdeckt*) sempre de novo algo como uma tendência filosófica que vem à superfície, através da sua indiferença e autosuficiência. Nessa preocupação autosuficiente (*selbstgenügsamen Bekümmerng*), a vida fática decai constantemente na significatividade<sup>285</sup>.

Toda caracterização da filosofia a partir da sua articulação com a ciência objetiva (*Artikulation zur Wissenschaft*), no sentido de conhecimento conformado, é proveniente justamente da condição decadente da vida fática.

É também a estrutura decadente da faticidade que promove a orientação objetivadora da vida que, posteriormente, orienta a construção do saber científico. A esse respeito Heidegger escreve:

A mera tomada de conhecimento não registra nenhum objeto conformado, mas apenas complexos significativos, que, por sua vez tendem a uma independização (*Verselbständigung*) que se poderia incluir dentro da “lógica dos objetos” (*Logik der Objekte*), dos “complexos objetuais” (*Objektszusammenhänge*) da vida e das referências objetuais. [...] Dentro da tendência decadente da experiência vital, forma-se sempre mais um complexo objetual que se estabiliza cada vez mais. Com isso, se alcança uma *lógica do mundo circundante* (*Logik der Umwelt*), na medida em que a significatividade é relevante no complexo objetual<sup>286</sup>.

Esse modo de proceder caracteriza especificamente o comportamento científico. Do interior da preocupação autosuficiente e da queda na significatividade, a vida fática aspira, incessantemente, a tornar-se ciência e, finalmente, cultura filosófica. Constata-se também essa nova forma de referência ao mundo, por meio dos atos de relatar, comparar, ordenar. Heidegger diz que:

Toda ciência esforça-se continuamente para formar uma ordenação objetual, cada vez mais rigorosa (*eine immer strengere Ordnung*), isto é, uma *lógica temática* (*Sachlogik*), um complexo temático e uma lógica que esteja radicada nas coisas mesmas<sup>287</sup>.

Assim, em função da referência objetual científica, a filosofia tenderia, certamente, a ser denominada ciência, no sentido de conhecimento conformado.

<sup>284</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 15.

<sup>285</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 15.

<sup>286</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 17.

<sup>287</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 17.

Para Heidegger, a filosofia ocidental caracterizou-se por proceder de acordo com essa tendência teórica. Desde Platão, a filosofia procurou construir um setor objetivo – a objetividade do mundo das idéias – e o acresceu ao domínio da experiência sensível. A mesma tendência é constatada, de alguma forma, na filosofia moderna, com Kant e Fichte, que adotam a “consciência” e o “sujeito”, respectivamente, como seu objeto peculiar<sup>288</sup>. Com esse procedimento, a filosofia, enquanto filosofia científica, transforma-se em formação rigorosa de determinado setor temático. Sua atitude básica diante dos objetos permanece a mesma das ciências particulares, com o mesmo sentido referencial. A única distinção é a dimensão dos objetos, cuja conexão é explicitada de forma mais profunda.

O que foi exposto acerca da tomada de conhecimento mostrou não ser possível estabelecer diferença essencial entre ciência e filosofia, simplesmente recolhidas na vida fática. Para Heidegger, o motivo da indistinção entre ambas é o seguinte:

A tendência decadente da experiência fática da vida de dirigir-se continuamente aos complexos significativos (*Bedeutungszusammenhang*) do mundo faticamente experimentado, como se fosse seu centro de gravidade (*Schwere*), condiciona uma tendência a uma determinação atitudinal de objetualidades, a uma regulação objetual da vida faticamente vivida<sup>289</sup>.

Dessa forma, fica demonstrado que o sentido da experiência fática da vida contrapõe-se à tese inicial de que a filosofia simplesmente brota da vida fática. De um lado, a faticidade constitui o ponto de partida do filosofar; de outro, é precisamente aquilo que impede que ele aconteça de forma original.

Entretanto, ao tomar a vida fática em consideração e, pela primeira vez, transformá-la em problema filosófico, Heidegger descobre a possibilidade de reverter a tendência decadente, e encontrar nela mesma os motivos para a transformação que ela pode promover. Em função da indiferença e autosuficiência que lhe são inerentes, a faticidade oculta em si mesma uma incipiente tendência filosófica. Ou seja, juntamente com a tendência decadente, vigoram também os motivos da atitude puramente filosófica (*Motive rein philosophischer Haltung*), que só se manifestam mediante o que Heidegger denomina de “giro peculiar”

---

<sup>288</sup> Para Heidegger, as tendências filosóficas também procuraram “áreas próprias” do ente. Kant ocupou-se principalmente com a consciência. Ao tratar do tema, Fichte, coloca o sujeito como nova forma de objetivação (*Gegenständlichkeit*) diante de outras objetualidades (*Objekte*). Ao partir da filosofia prática de Kant e utilizar seus conceitos prévios, ele promove, no fundo, uma tendência atitudinal. Nesse caso, a filosofia segue sendo formação de complexos objetivos, a mais rigorosa possível, se bem que o idealismo alemão havia visto peculiar dificuldade no conhecimento do sujeito (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 17).

<sup>289</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 17-18.

(*eigentliche Umwendung*), que conduz ao comportamento filosófico<sup>290</sup>. Trata-se de uma tarefa reconhecidamente difícil. Todavia, ela deve ser levada a termo, em função do propósito heideggeriano dos cursos dessa época, de conquistar novo conceito de filosofia a partir da experiência fática da vida.

Em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger procura encontrar os motivos originários da filosofia, dirigindo-se às tendências filosóficas do passado e do presente. Isso não sugere que o fato de existir a história da filosofia seja motivo suficiente para filosofar. Apropriar-se dos temas e problemas das tendências filosóficas ao longo da história pode significar mera posse intelectual de dados e informações. A apropriação da história da filosofia deve ocorrer com o intuito de reconhecer os motivos originários do respectivo exercício do filosofar de cada filosofia ao longo da história do pensamento.

Isso nos conduz ao passo seguinte do curso, que é o problema do histórico que, a partir de agora, se transforma no fio condutor para a compreensão e determinação do filosofar.

## 2.6 O problema do histórico e a determinação da filosofia

Passo importante na direção da meta fenomenológica é a tese inicial que afirma a radical diferença entre filosofia e ciência. Conforme observamos, tal distinção não ocorre apenas em virtude da consideração dos respectivos “objetos”, mas, sobretudo, pelo *modo* com o qual cada uma delas se relaciona com o objeto investigado. Mas essa distinção ainda não é suficiente para prever como a filosofia supostamente lida com a religião. Convém lembrar que o título do curso de Heidegger *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* sugere que a experiência religiosa é o objeto da investigação fenomenológica. Até agora, temos somente a indicação de que a fenomenologia não consiste na procura por um “objeto”, nem se caracteriza pela aplicação cognitiva do objeto.

Esse impasse promove a necessidade de galgar um degrau a mais na aproximação da tarefa da determinação própria da filosofia, que Heidegger realiza em seu curso mediante a clarificação dos três termos que compõem o título do curso: “introdução”, “fenomenologia” e “religião”. A partir daqui, adota novo caminho, que é o da compreensão do fenômeno central que domina e perpassa o sentido conectivo dos termos. Conforme já indicado anteriormente, o fenômeno central é o “histórico” (*Das Historische*).

---

<sup>290</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 18.

Na ciência, a introdução é sempre histórica. Ela consiste em inserir o ente em “um complexo de proposições atemporalmente válidas” (*Zusammenhang von zeitlos gültigen Sätzen*)<sup>291</sup>. Esse procedimento poderia ser aplicado também para a filosofia e, certamente, também para a religião. De fato, parece-nos autoevidente que todos os fenômenos mencionados são históricos, estão sujeitos ao desenvolvimento temporal e condicionados por seu contexto histórico particular. Qualquer outro fenômeno também se ajusta a esse tipo de compreensão.

Todavia, para Heidegger essa maneira de compreender não nos fornece nenhum conhecimento especial. Por isso, é necessário perguntar: *em que medida “introdução”, “fenomenologia” e “religião” são fenômenos históricos? São históricos no mesmo sentido de um monumento, uma construção, uma acontecimento, um elemento da natureza?*

Se considerarmos filosofia e religião a partir de uma noção indiferenciada do histórico, estaremos partindo simplesmente de um conceito universal (*Allgemeinbegriff*), previamente fixado sobre o objeto. Para Heidegger, conceitos gerais concebem a realidade como objetualidades, de modo que, quando se caracteriza com conceitos gerais, move-se em círculos (*im Kreis*) e não se escapa do setor objetual<sup>292</sup>. A concepção objetiva do histórico transforma o atual conceito de história em algo derivado. Concebe-o simplesmente como “chegar a ser, surgir, transcorrer no tempo” (*Werden, Entstehen, in der Zeit Verlaufen*) e, como tal, torna-se uma determinação conveniente a toda e qualquer realidade. Vigora como conceito prévio (*Vorgriff*) da objetualidade, e determina todo o emprego do sentido de “histórico” no estudo cognitivo dos complexos objetuais. Com isso, o objetual torna-se histórico, isto é, possui a propriedade de transcorrer no tempo e nele modificar-se (*hat die Eigenschaft, in der Zeit zu verlaufen, sich zu wenden*)<sup>293</sup>.

O intuito de Heidegger no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* é superar o sentido usual de histórico, conforme encontrado hodiernamente, reconduzindo-o a um nível mais vital. Como já destacado, em seus primeiros cursos, mediante a apropriação da filosofia de Dilthey, sustenta uma discussão com o “problema do histórico”, conforme ele aparece com o surgimento da “consciência histórica”<sup>294</sup>. É comum afirmar que a cultura

<sup>291</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 31.

<sup>292</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 32.

<sup>293</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 32.

<sup>294</sup> (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 33). É recorrente nos trabalhos iniciais de Heidegger a discussão em torno da história, mediante a tentativa de descrição do surgimento da consciência histórica. Indicamos os seguintes textos: HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*; *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* e *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. Todavia é, sobretudo, nos cursos sobre fenomenologia da vida religiosa que a questão da

contemporânea, diferentemente das épocas anteriores, caracteriza-se e é motivada, justamente, pela *consciência histórica*, ou seja, pelo fato de que o conhecimento histórico torna-se o princípio de uma visão total das coisas humanas<sup>295</sup>. Enquanto determinante da nossa cultura, ele nos inquieta em dupla direção. Inicialmente, ele nos provoca, estimula e inspira; e, também nos inibe e impede. Isso significa que, de um lado, a vida se sustenta dentro da pluralidade histórica e, de outro, a história se torna um peso e uma limitação.

De acordo com Heidegger, o histórico aparece também como a força contra a qual a vida se assegura (*das Leben sichern*) e luta para afirmar-se em si mesma<sup>296</sup>. A secularização e autosuficiência da vida fática contemporânea, o desejo de obter garantias e segurança próprias por meios intramundanos, promove a tolerância (*Toleranz*) com outras concepções diferentes. A partir daí, brota o furor hodierno de compreender outras manifestações culturais, mundos estranhos e culturas exóticas; a mania de tipificar formas vitais (*Typisierung von Lebensformen*) e visões de mundo, até o extremo de imaginarmos ter alcançado o último degrau. Esse processo, porém, possui o seu reverso, que é a fronteira do historicismo, e o ter que escolher arbitrariamente entre os tipos de visão de mundo. O histórico inibe o olhar fascinante para o passado e nos distrai nas tarefas do presente, destruindo a ingenuidade de nossa criatividade (*Naivität des Schaffens*) e da criação. Todo ativismo é uma tentativa de frear a curso da história.

É a consciência histórica atual que promove o domínio universal dessa forma de compreensão. Nela, tudo permanece deliberadamente no caminho de uma lógica da história. O que se mostra como lógica e metodologia da história, não demonstra sensibilidade alguma para a historicidade viva e para aquilo que atualmente move o nosso existir. É o que Heidegger reconhece nas ciências da história da época, que seguiam a mesma orientação das ciências da natureza. Para o filósofo, as assim chamadas *Geisteswissenschaften* renunciavam a uma tomada de consciência filosófica: “elas seguiam uma orientação espiritual geral (*allgemeinen geistigen Orientierung*), sendo decisivo o trabalho concreto para a tendência aos fatos (*Tendenz auf >Tatsachen<*)”<sup>297</sup>. A historiografia, no seu procedimento preliminar, “investigava aquilo que estava estabelecido pelas fontes”. A interpretação objetiva denominada “apreensão” (*Auffassung*) do material já dado nas fontes, “no que concerne ao seu controle metodológico e seus princípios, foi largada à casual formação cultural individual

---

história adquire seus contornos mais agudos, e influenciará na compreensão posterior, incluindo a obra *Sein und Zeit*.

<sup>295</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 164.

<sup>296</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 33.

<sup>297</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 14.

do historiador; a apreensão modificava-se segundo os impulsos que nele eram vivos”<sup>298</sup>. Ao mesmo tempo, vigorava uma tendência de construir uma “história da cultura” ou “história da política”. De acordo com Heidegger, esse procedimento dificultava a elaboração de uma técnica da interpretação apropriada da história, pois “não se penetrou na esfera dos princípios, e porque faltavam meios para tanto. Isto mostra, porém, que a relação fundamental do historiador com o seu objeto era insegura e entregue a reflexões do tipo generalista e fantasiosa”<sup>299</sup>. As ciências históricas concentraram-se exclusivamente sobre o próprio trabalho e nisto alcançaram resultados essenciais, porém permaneceram vagas do ponto de vista dos fundamentos da própria cientificidade.

Pertencem também à consciência histórica, as diversas *filosofias da história*, como a filosofia neokantiana, com a qual Heidegger está intimamente ligado nessa época. Para os neokantianos, de modo geral, apenas as construções puramente teóricas podem servir de base para a metodologia histórica. Para Rickert, a ciência da história não trata especificamente do particular em sua unidade, mas na sua relação com um valor universal. Por isso, nela importam as realidades que estão relacionadas com “valores” (*Werte*)<sup>300</sup>. Para ele, os valores não são condicionados, mas suprahistóricos. Eles funcionam como base de todo o agir e de todo o conhecimento humano. As expressões objetivas do espírito humano são chamadas de objetos da cultura. Para a história, é importante aquilo que incorpora ou está relacionado com um valor cultural. E a formação do conceito requer um procedimento que põe aquilo que é representado em relação com os valores culturais. Com isso, os valores permanecem numa dimensão puramente ideal. A verdade de uma sentença não aparece pela sua correspondência à realidade das coisas, mas por possuir validade e por mostrar valor de verdade.

Apesar de considerar importante a concepção hermenêutica de Dilthey, Heidegger reconhece que também ela está vinculada à tradição histórica, e deve ser autoada por não corresponder à experiência da faticidade almejada. Heidegger critica a tipologia da vida espiritual de Dilthey, pois suas investigações “não acentuam suficientemente a diferença geral que existe entre o ôntico e o histórico” (*zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen*)<sup>301</sup>. Para Heidegger, a simples distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito, empregada para fundamentar a concepção de história, não é algo original. Para ele, é decisivo diferenciar o modo de ser do ente conforme o *Dasein* e o

<sup>298</sup> HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, p. 14.

<sup>299</sup> HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 15.

<sup>300</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*, p. 173.

<sup>301</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 399.



que não é, ou seja, não se trata de uma simples distinção entre natureza e história. No curso *Problemas fundamentais da fenomenologia*, afirma:

Se a compreensão do ser se encontra sempre já na base de todo comportamento do *Dasein* com respeito ao ser, seja natureza ou história, seja teórico ou prático, então é evidente que não cabe determinar suficientemente o conceito de compreender, se me oriento somente em determinado modo do comportamento cognitivo com respeito ao ente. É necessário, pois, encontrar um conceito suficientemente originário do compreender, a partir do qual seja possível conceber até o fundo não apenas todo modo de conhecimento, mas também todo comportamento que se relaciona com o ente, vendo-o ou contando com ele<sup>302</sup>.

Em outros termos, o fundamental não consiste somente em estabelecer a distinção entre natureza e história, mas determinar o modo de ser específico daquele ente que se relaciona com todos os outros entes, isto é, o modo de ser que nós próprios somos, o ontológico.

Nesse sentido, as análises heideggerianas das diversas abordagens da história, conforme aparecem no problema da “consciência histórica”, mostram que, de modo geral, os pressupostos dessas abordagens do histórico não escapam de uma incompreensão fundamental da existência histórica. Nelas, o histórico é simplesmente recolhido do conceito geral comum e aplicado a diferentes objetualidades. Restringem-se à compreensão objetual que caracteriza alguma coisa que ocorre linearmente no tempo. Por isso, o histórico enquanto fato das ciências históricas, afirma Heidegger, “subsiste apenas no cérebro de um lógico neokantiano (*Gehirn eines Logikers*), e decorre de um esvaziamento teórico-científico dos fenômenos da vida” (*Entleerung des lebendigen Phänomens*)<sup>303</sup>. Sem dúvida, o sentido corrente do histórico como “objeto histórico” é apenas algo derivado do sentido original.

Nos cursos iniciais, Heidegger faz referência à necessidade de “destruição crítico fenomenológica” (*phänomenologisch-kritischen Destruktion*), com a finalidade de alcançar a vida em sua concretude histórica originária<sup>304</sup>. Entretanto, a destruição não deve acontecer “a serviço do teórico, dos significados captados como conceitos teóricos (*als theoretischen Begriffen*), ou em sentido derivado a partir dos fenômenos teoricamente interpretados”<sup>305</sup>. Não se trata de descobrir novos contextos teóricos e de abandonar as posições anteriormente sustentadas. Pelo contrário, deve-se aprofundar o modo primordial de colocação do problema.

---

<sup>302</sup> HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*, p. 331. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 399.

<sup>303</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 33-4.

<sup>304</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 29.

<sup>305</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 185.

O procedimento da destruição envolve, de um lado, a necessidade de suprimir aquilo que está sedimentado na tradição. As determinações historicamente constituídas no interior da tradição são indiferentes no modo de visualização e de tematização dos entes. Para Heidegger, deve-se superar a “ingenuidade (*Naivität*) da atual filosofia, que imagina poder começar radicalmente sem a tradição”, supondo considerar possível alcançar os princípios puros que constituem todo o conhecimento, livrando-se com isso de toda a tradição<sup>306</sup>. De outro lado, a destruição compreende também um processo de “realização cada vez mais originária da situação fática e uma preparação para o caráter genuíno” (*Genuität vorbereiten*)<sup>307</sup>. Nesse caso, não se trata apenas de suspender a vivência teórica em nome da vivência imediata, mas de conduzirmos as vivências ao campo de sentido do qual emergem. E as vivências estão vinculadas efetivamente no *Dasein* humano, denominado também de *ser-aí*, por conta do seu vínculo com o mundo fático originário. Para Heidegger, o significado deve ser compreendido existencialmente “conforme a realização na experiência fática da vida, enquanto momento da explicação existencial”<sup>308</sup>. É nos comportamentos do *ser-aí* mesmo que a destruição precisa ser levada a termo.

Uma vez que a problemática filosófica está motivada pelo histórico, então, o conceito de histórico é em si mesmo *equivoco*. As investigações devem conduzir à descoberta de um sentido do histórico inteiramente diferente, que não pode ser atribuído a qualquer objeto. Para Heidegger, esse novo sentido do histórico é fenômeno a ser recolhido “conforme encontrado na experiência fática da vida, em sua vivacidade imediata (*unmittelbare Lebendigkeit*)”<sup>309</sup>.

Do ponto de vista fenomenológico, torna-se necessário, a partir de agora, esclarecer o problemático adjetivo “histórico”. Conforme observamos, o histórico é comumente entendido como propriedade de um objeto no tempo e no espaço, incluindo também o ser humano. É um tipo de atribuição que, certamente, obscurece a distinção entre fátual e faticidade, que, ao longo dos séculos, simplesmente assumiu caráter de obscurecimento em função do fátual. Para promover essa distinção, no texto *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger faz um pequeno excursus preparatório, onde chama a atenção para a diferença existente entre três termos fundamentais: *Objekt*, *Gegenstand* e *Phänomen*.

No uso corrente é fácil confundir *objeto* (*Objekt*) com *Gegenstand*, o “ente que vem ao encontro”. *Gegenstand* é a tradução epistemológica daquilo que talvez deva ser chamado

<sup>306</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 29.

<sup>307</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 30.

<sup>308</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, p. 185.

<sup>309</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 32.

de circunstância ou estado de ocupação<sup>310</sup>. É algo em geral, a categoria reflexiva mais básica, que possui sentido intencional mais extenso. A tendência mais comum é empregar *Objekt* como sinônimo de *Gegenstand*. Nesse caso, incorremos no perigo de tomarmos determinações objetivas (*Objektbestimmtheiten*) por determinações de “entes que vêm ao encontro” (*Gegenstandsbestimmtheiten*). Nem todo *Gegenstand* é *Objekt*, embora todo objeto possa ser formalmente considerado *Gegenstand*. A determinação de *Gegenstand* pode ser aplicada formalmente a todas as coisas.

Além de *Gegenstand* e *Objekt*, Heidegger refere-se também ao “fenômeno” (*Phänomen*) que, por sua vez, não é *Gegenstand* nem *Objekt*. Do ponto de vista formal, também é objeto algo em geral. Todavia, com isso, nada de essencial se diz sobre ele. Isso transforma a fenomenologia em algo eminentemente difícil. Por isso, *Gegenstand*, *Objekt* e *Phänomen* não podem ser colocados um ao lado do outro, no mesmo nível, como num tabuleiro de xadrez, uma vez que essa sistematização dos objetos é inadequada para os fenômenos. Nesse caso, uma doutrina categorial ou um sistema filosófico permanece sem sentido para a filosofia.

O que é importante é a diferença entre *Gegenstand* e *Objekt*. Um objeto é histórico porque lhe corresponde o ser determinado temporalmente. Esse conceito geral de histórico tem seu uso frequente e muito difundido. Com isso, para Heidegger, cada vez, a realidade histórica modifica-se de acordo com o caráter do objeto. Entretanto, o conceito de histórico continua o mesmo. Essa determinação do histórico é aplicada também na realidade humana. O *estar-aí* humano recebe a caracterização histórica segundo esse modelo de objetividade histórica. E, desse modo, enquanto objeto no tempo, está em constante vir-a-ser. Seu ser histórico é tido como uma de suas propriedades.

Por isso, para Heidegger, não conseguiremos transpor a concepção objetual do histórico se partirmos das concepções de história presentes nas ciências e na filosofia atual da história. Devemos evitar seu pressuposto, pois ela é apenas uma concepção fática possível do histórico. É necessário procurar compreender quais são os motivos peculiares de cada concepção da filosofia da história, com a finalidade de obter uma compreensão mais profunda de uma plena concepção espiritual do presente (*gegenwärtige Geistes Verfassung*). No curso

---

<sup>310</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 35. Heidegger emprega esses dois termos, que no uso e no significado possuem uma sutil diferença. O termo *Gegenstand* refere-se aos “entes que vêm ao encontro”, são “descobertos e se tornam objetos”. Os entes sempre vêm ao encontro dentro do mundo. Segundo a derivação de *gegen*: são os “entes que vêm contra”, “en-contram”, nos “confrontam na medida em que nos enfrentam”. O significado de *Gegenstand* é mais óbvio do que o de objeto. *Objekt* é o que está relacionado com o *Subjekt*, sobretudo na “relação epistemológica sujeito-objeto”. Objeto é mais ambíguo: pode ser o objeto real, intencional ou relativo ao sujeito (INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 178-9).

*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, enfatiza algumas direções fundamentais da compreensão do histórico da filosofia da história.

## 2.7 As vias de asseguramento do histórico

Já mencionamos que o fenômeno do histórico move a vida fática contemporânea para dentro de uma dupla inquietação. Essa situação suscita indagações: *contra o que a vida fática procura posicionar-se em seu ser-aí fático? O que inquieta, tanto as ciências históricas – cultura científica – quanto as filosofias da história?*

Sem adentrar na visão histórica de todas as correntes contemporâneas, Heidegger procura compreender os motivos das respectivas concepções da filosofia da história, onde o histórico se torna problema, limite ou impedimento dos seus trabalhos. Em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, distingue e apresenta, esquematicamente, três caminhos filosóficos, que exprimem pressupostos das correntes da filosofia da história desenvolvidas no Ocidente. Desta forma, pretende caracterizar a tendência do histórico, de proteger-se e assegurar-se diante da vida e da temporalidade finita.

A primeira via de asseguramento, considerada a mais acessível e popular, é denominada “via platônica” (*platonische Weg*)<sup>311</sup>. Nela, o temporal é concebido e ordenado segundo o supratemporal: “a realidade histórica não é única, nem a fundamental” (*die einzige und die Grundwirklichkeit*). Só pode tornar-se compreensível mediante a relação com o mundo das idéias (*Reich der Ideen*), dos valores, das substâncias, normas e princípios racionais<sup>312</sup>. Para Heidegger, a proposta do platonismo “considera o histórico como algo secundário, decorrente do mundo autoior (*ist sekundär geworden*)”<sup>313</sup>. O problema da conexão entre o temporal e o supratemporal permanece ainda sem resolução<sup>314</sup>. Embora na filosofia moderna existam diversas abordagens do problema, nunca houve preocupação adequada, relativamente à conexão entre os dois mundos.

<sup>311</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 39.

<sup>312</sup> Para Heidegger, deve-se advertir que este motivo está atuando em Platão, e hoje em dia “guia” o descobrimento do mundo do supratemporal pelo setor do conhecimento teórico, da lógica, setores em que, lutando contra o ceticismo (Protágoras), se opõe o conteúdo cognoscitivo aos processos cognoscitivos que transcorrem no tempo e se chega a um conceito da verdade tomada como validade em si, por proposições teóricas (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 39).

<sup>313</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 40.

<sup>314</sup> Heidegger observa que a descoberta da via platônica, tanto por Platão quanto pelos platônicos, decorre da necessidade de opor-se ao ceticismo. O que sustenta essa posição é a primazia do teórico, que associa o ser ao conhecer, a qual pode ser identificada na posição adotada por Sócrates ao afirmar: “a virtude é conhecimento”. O teórico se antecipa aqui ao ético e ao prático. O problema do conhecimento segundo Heidegger antecede a discussão da vivência como tal (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 39).

Heidegger refere-se também à “segunda via”, radicalmente distinta da primeira, que é o ceticismo<sup>315</sup>. Ela está fundada na teoria do conhecimento. Seu representante é G. Simmel (1858-1918), que se propõe a investigar o processo de formação da história. Ele parte da questão: como a configuração teórica que chamamos de história é desenvolvida a partir da matéria-prima da realidade imediata? Heidegger reconhece que, para Simmel, a matéria sofre um “processo de formação” (*Formung*), e “a história se torna produto de determinada formação da consciência histórica” (*bestimmte Ausformung eines historischen Bewusstseins*)<sup>316</sup>. Existem duas categorias para a divisão da realidade: o homem conhecido, que é produto da história e da natureza, e o homem que conhece e produz a história e a natureza. A personalidade humana livre possui a história em suas mãos; a história é produto da livre subjetividade formadora. Toda imagem da história, por receber sua estrutura da subjetividade formadora, depende do presente que a vê. A matéria-prima para a formação da história é encontrada nas categorias da realidade das ciências da história e da natureza.

Nesse caso, o que motivaria a apropriação do que é histórico? Para Heidegger, em Simmel, possui significado histórico aquele processo que apresenta uma série de efeitos singulares. A soma dos processos e seus efeitos não é o significado histórico, mas o que produz o significado. Isso porque só podemos conceber a soma de processos quando existe um *interesse* (*Interesse*) em que algo efetivamente repercute<sup>317</sup>. O histórico aparece, aqui, como imagem teórica, dependente da livre doação da subjetividade humana. Assim, ele permanece sob controle. É subjugado pelo humano, e não o humano pela história. Toda imagem particular da história (*Geschichtsbild*) depende da orientação e do desenvolvimento do momento presente (*abhängig von einer Gegenwart*) que vê a história como tal. Desse forma, o histórico perde o caráter de inquietude fática para tornar-se produto da livre formação da subjetividade (*Produkt der frei formenden Subjektivität*)<sup>318</sup>.

A terceira via destacada por Heidegger é a “dialética”<sup>319</sup>. Trata-se do compromisso entre as duas primeiras. Também tem como ponto de partida a teoria do conhecimento: “a história como objectualidade dada no conhecimento possui como norma o valor da verdade (*Wert der Wahrheit*). A história é realização contínua de valores (*ständige Verwirklichung von*

<sup>315</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 40.

<sup>316</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 41.

<sup>317</sup> O interesse histórico possui duas direções: o interesse pelo conteúdo que prescinde completamente da questão se a história está sendo fielmente narrada; e o interesse, a alegria e o gozo na interação com o destino e a energia pessoal, um atender ao ritmo do ganho e da perda. Além disso, há o interesse pelo conteúdo como tal, a faticidade imediata. Só na junção de ambos existe interesse pela história (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 43).

<sup>318</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 42.

<sup>319</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 44.

*Werten*), que nunca se realizam plenamente”<sup>320</sup>. Os valores são sempre dados numa moldura histórica particular, através da qual o absoluto resplandece.

É fundamental salientar que, para Heidegger, essas vias apresentadas seguem, no fundo, a orientação geral de Platão e, como tais, procuram garantia e segurança. Trata-se, na realidade, da tentativa de encobrir a inquietude presente no próprio *ser-aí* humano. A inquietação é decorrente do fato de a faticidade histórica ter sido considerada objeto pela história objetiva. De alguma forma, a objetivação é o reconhecimento de que a questionabilidade é elemento inerente á história. Nesse sentido, as vias destacadas exprimem a tendência da vida fática a renunciar a si própria, e desconsiderar o caráter fático do existir, refugiando-se no mundo teórico das idéias.

Com base no conceito de tipificação presente das filosofias da história da época, Heidegger examina, nas vias destacadas, o respectivo *sentido* da história e o eventual êxito obtido por elas, na tentativa de assegurar-se diante da inquietação provocada pelo histórico.

Para Heidegger, a via *platônica* não consiste somente na justaposição de idéia e realidade. Deve ser compreendida na relação entre o ser temporal e o supratemporal. Essa relação continua presente nos conceitos da tradição platônica, na forma como são empregados pela hodierna teoria do conhecimento<sup>321</sup>. Nesse caso, o ser temporal e supratemporal são concebidos *objectualmente*. A forma e o sentido do asseguramento podem ser identificados mediante a tentativa de elaborar uma teoria sobre o sentido da realidade do temporal. Ao reconhecer a classe de sentido que a realidade possui, o temporal obscurece o caráter inquietante, por já assumi-lo como conformação do supratemporal.

Apesar de contrapor-se à validade absoluta do platonismo, para Heidegger, o ceticismo, a *segunda* via, mostra o mesmo tipo de asseguramento. Spengler concebe o mundo histórico como a realidade fundamental, a *única* realidade, pois *só* conhecemos culturas, isto é, o processo formativo do destino do mundo. Por estarmos imersos no histórico que nos inquieta, não resta outra possibilidade senão participar, conscientemente, da cultura onde nos encontramos.

Heidegger observa também que a *terceira* via, enquanto compromisso entre as duas primeiras, busca igualmente realizar a tendência ao asseguramento. Nesse caso, a “dialética

---

<sup>320</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 44.

<sup>321</sup> Heidegger apresenta *quatro conceitos-limite* ou imagens: o ser temporal é uma “imitação” (*mivmhsi*) do supratemporal, o supratemporal e o “*protótipo*” [*Urbild*] (*paravdeigma*), o temporal e a imagem ulteriormente *reproduzida* [*Nach-Abbild*] (*metevcei*); o temporal “*participa*” [*hat teil*] do supratemporal (*mevqexi*); a presença (*parusia*) do supratemporal no ente temporal. Estas imagens pensam uma conexão real *objectual* de ser entre ambos os mundos do temporal e do supratemporal (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 45).

histórica” deve manter a oposição e a tensão entre temporal e supratemporal, para poder autoá-la e obter uma lei dialética do histórico. Ao mesmo tempo em que estamos na história, ordenamos tudo em idéias, realizando o supratemporal, na medida em que o colocamos no temporal. Por isso, a dialética não solucionou os problemas da história, por ser incapaz de apreender originariamente os motivos das três primeiras vias, recolhendo-as tão somente e fazendo-as acessíveis às necessidades culturais do presente.

A questão que aqui se impõe para Heidegger é se estas tendências teóricas asseguradoras levam ou não em consideração o motivo inquietante. Na realidade, elas se colocam na defensiva diante da história. Escreve Heidegger:

O característico dessas três vias e do problema do histórico em sua totalidade é que esta pergunta, na realidade, tornou-se secundária; que a inquietação é válida como algo óbvio (*Die Beunruhigung als selbstverständlich gilt*). No estudo da história como um todo, de imediato, não desempenha nenhuma função como ciência da história. A teoria científica da história é um problema completamente secundário dentro do problema mesmo do histórico<sup>322</sup>.

Nesse sentido, o debate entre ceticismo e relativismo, que perpassava as discussões da história, na época dos trabalhos iniciais de Heidegger, perdia-se em deduções lógicas contra os poderes históricos e, com isso, configura-se também como luta contra a história.

Para Heidegger, na realidade, todas as vias, em princípio, são dominadas pela concepção platônica:

A *primeira* via contrapõe a norma absoluta como a realidade autoior ao histórico. A *segunda* via renuncia às normas, vendo a realidade no histórico mesmo, nas “culturas”. A *terceira* via admite o mínimo (*Minimum*) de valores absolutos que, não obstante, são dados apenas no histórico, em uma configuração relativa<sup>323</sup>.

Em todas as vias filosóficas apresentadas, a realidade histórica como tal é concebida como “ser objetual” (*objektives Sein*), por meio do conhecimento e do estudo temático<sup>324</sup>. O asseguramento é reconhecido pelo fato de que a história é previamente considerada como tema, objeto da postura gnosiológica. A tendência à tipificação mostra claramente o caráter fundamental da atitude teórica presente na relação com a história, que suspende a referência *viva* com o objeto do conhecimento. Fica patente o caráter “atitudinal” (*einstellungsmässige*), decorrente da “tendência decadente da vida fática de colocar-se a si mesma como objeto”<sup>325</sup>.

<sup>322</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 47.

<sup>323</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 48.

<sup>324</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 48.

<sup>325</sup> O termo “atitude”, empregado por Heidegger, é referência a objetualidades, onde o comportamento se consome no *complexo temático*. Ele é diferente do termo “referência” (*Bezug*), o qual pode ser aplicado em

O ser-aí inquieto torna-se objeto recortado e extraído do meio de outros objetos, mediante o esforço de compreendê-lo como acontecimento na história. Mesmo a afirmação de que a sistematização teórica é uma compreensão, para Heidegger, no fundo, também ela é “comportamento atitudinal” completamente distinto da “compreensão fenomenológica”.

Nesse ponto reside, propriamente, o problema do histórico. O sentido de história, que já se encontra pré-figurado na preocupação mesma (*Bekümmernung*), não pode tornar-se compreensível pelo caminho da atitude ou da ciência da história. Escreve Heidegger:

Deve-se evitar que o fenômeno do histórico seja extraído da *ciência* da história. A instauração da lógica da história como disciplina fundamental da filosofia da história situa o problema, desde o início, num contexto equivocado (*falschen*). O sentido de história *enquanto atitude* é um sentido *derivado*. Equivocadamente, se deduzem dele, pelo contrário, todos os demais problemas da história<sup>326</sup>.

A suspensão do contexto supra-ordenado oferece a possibilidade de autoação da consideração *atitudinal*. Com isso, pode-se retornar para o que verdadeiramente inquieta, em seu sentido originário.

Heidegger volta-se agora para o fenômeno da preocupação do *estar-aí fático*, preocupado consigo mesmo, com o intuito de tentar compreendê-lo em sua própria experiência de vida, em sua inquietação original. Com esse propósito, o autor do curso *Einleitung in die phänomenologie der Religion* promove o caminho inverso das tentativas hodiernas de aproximação ao problema do histórico, afastando-se por completo das teorias e da opinião comum de que a realidade histórica “é a realidade que transcorre no tempo”<sup>327</sup>. O sentido da história deve ser determinado a partir da experiência fática da vida, guiado pelas seguintes indagações: *como o ser-aí vivo, inquieto pela história, comporta-se com a história mesma? Como a vida fática por si mesma relaciona-se com a história?*

Até esse momento, o conceito convencional do histórico é o que ainda conduz as considerações de Heidegger em torno de uma apropriação original do histórico. É o que observamos nas discussões anteriores das diversas perspectivas filosóficas previamente analisadas. Ao mesmo tempo, porém, torna-se mais evidente que talvez seja impossível conceituar o sentido de vida fática com os meios objetivos da filosofia hodierna. Afirma Heidegger: “é provável que as categorias do *ser-aí* oriundas da experiência fática da vida

---

sentido geral. Assim, nem toda “referência” é “atitude”, porém toda “atitude” tem “caráter referencial” (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 48).

<sup>326</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 51-2.

<sup>327</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 53.



sejam tão radicalmente novas que o sistema categorial filosófico atual deva ser desfeito”<sup>328</sup>. Em outros termos, o intuito de visualizar melhor o caminho relativo ao confronto entre o antigo e o novo exige a construção de novos *meios metodológicos*. Torna-se necessário, a partir de agora, apresentar os elementos básicos do método fenomenológico, denominados por Heidegger no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* de “indícios formais” (*formale Anzeige*).

## 2.8 A metodologia dos indícios formais e a noção do histórico

Em seu projeto de uma introdução fenomenológica da religião, Heidegger emprega, pela primeira vez, a noção metodológica de “indícios formais” (*formale Anzeige*)<sup>329</sup>. Ela refere-se ao problema da explicação filosófica. Pertence à teoria do método fenomenológico e diz respeito ao “emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica”. Em sentido amplo, pertence ao “problema do teórico, dos atos de teoretização do fenômeno e da distinção que realiza o primeiro recorte”<sup>330</sup>. Aquilo que o sentido, formalmente anunciado, carrega consigo constitui o horizonte pelo qual os fenômenos serão considerados.

O que deve ser claramente compreendido é que, ao conduzirem a explicação, as considerações metodológicas dos indícios formais não introduzem nenhuma opinião que estabeleça juízo prévio da problemática analisada<sup>331</sup>. Constituem-se na nova maneira de construir conceitos na fenomenologia, impedindo que o filosofar torne-se doutrina, sistema ou programa filosófico. Os indícios formais não proporcionam resultados definitivos, mas pontos iniciais que se submetem constantemente à destruição crítica, num pensamento independente e num discurso renovado de possibilidades temáticas. Com eles, Heidegger tem o propósito

<sup>328</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 54.

<sup>329</sup> (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 55). Em seus primeiros escritos, Heidegger emprega o termo *Anzeige* em sentido praticamente husserliano. Ele significa “anunciar”, “indicar”. A indicação confere o significado segundo o jogo do velar e desvelar, como também apontar indicando o fenômeno. Na realidade, tal conceito é proveniente do método fenomenológico de Husserl e diz respeito à questão metodológica que envolve toda essa forma de explicação empregada no interior do seu prisma explicativo. O termo *Zeichen* significa “sinal claro de qualquer espécie, cujo significado é compreendido ou estabelecido”. Distingue-se de *Anzeichen* “sintoma, intimidação, para quem venha ao encontro de algo que pode ou não ser reconhecido e interpretado corretamente”. Essa palavra vem de *zeihen*, originalmente “mostrar, indicar, revelar, como também acusar” (INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 175).

<sup>330</sup> O curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* de 1919 é o lugar onde este conceito aparece de forma mais forte e decisiva. No entanto, essa estrutura será utilizada no desenvolvimento de outros trabalhos posteriores. É o que ocorre, por exemplo, na Conferência de 1927 *Phänomenologie und Theologie*. Nesse caso, os conceitos formais possuem a função de corretivo ontológico para a teologia. Em *Sein und Zeit*, a intenção é erigir uma ontologia fundamental a partir da análise do *Dasein*.

<sup>331</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 55.

unicamente de apontar caminhos, acenar uma direção, prefigurando uma via esclarecedora do fenômeno.

Conforme observamos, nas questões relativas ao problema da história nas correntes do pensamento histórico, tornou-se transparente a vigência de um “conceito geral” do histórico, que, de modo fundamental, “atravessa todas as concepções de história” e se mostra o conceito “mais geral (*das Allgemeinste*), sendo que os demais recebem dele a sua determinação”<sup>332</sup>. É aplicado a todas as coisas, inclusive à experiência fática da vida, dado que ela também é, naturalmente, um segmento determinado da realidade como tal. Para Heidegger, esse conceito geral de histórico acarreta uma problemática, e ele se pergunta: *Em que medida o sentido de histórico é “geral”, e se essa forma de generalidade pode ser filosoficamente primordial? Em geral, esse sentido já não parte de uma consideração prévia e de um juízo de antemão estabelecido?* Assim, no contexto de discussões em torno da historicidade da vida fática, cumpre examinar em que medida algo ocorre temporalmente, vem a ser e, conscientemente, torna-se passado. A noção de generalidade deve ser analisada.

Por isso, no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger se remete para a questão da generalidade conceitual, e observa que ela tem sido considerada pela tradição a “nota característica da objetualidade da filosofia” (*Charakteristikum des Objekts der Philosophie*)<sup>333</sup>. Por conseguinte, o sentido geral do histórico demonstrou-se adequado para circunscrever um setor preciso (*bestimmten Bereich*) dentro da totalidade do ente e, por meio dessa tarefa, levar a cabo o trabalho filosófico definitivo. O filosofar consistiu, pois, praticamente, na subdivisão da totalidade dos entes, de acordo com as regiões específicas próprias das diversas ciências<sup>334</sup>.

O mesmo processo pode ser observado na classificação ontológica relativa à consciência. Nesse caso, pergunta-se pela conexão dos “modos de consciência” (*Bewusstseinsweise*), pelos quais o ente aparece correlativamente para uma consciência e, desse modo, torna-se consciente. Nessa classificação, o ente está determinado previamente como “o ente enquanto tal para a consciência” (*Seindes nur für ein Bewusstsein seiend ist*). Do ponto de vista ontológico, a filosofia tem a ver com o ente; por sua vez, a consciência tem a ver com leis originárias constitutivas de si mesma. E tudo o que aparece com caráter de objetividade encontra-se nessa forma de constituição. Para Heidegger, esse teria sido o

<sup>332</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 56.

<sup>333</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 56.

<sup>334</sup> Para Heidegger, essa tarefa aparece em Aristóteles, na afirmação de que “o ser se diz de muitos modos” (*Metafísica*, G 2, 1003 a 33). Afirma ainda que “Aristóteles não estaria apenas ocupado com considerações ontológicas, mas procurando algo totalmente diverso, avançado mais do que a filosofia hoje poderia alcançar” (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 56).

procedimento de Husserl<sup>335</sup>. Na sua fenomenologia, a consciência mesma se converte numa região (*Region*) e se sujeita a uma consideração regional, conforme podemos observar claramente na fenomenologia transcendental.

A noção de indícios formais é recolhida da fenomenologia de Husserl, com o intuito de empreender sua análise da faticidade do *Dasein*, diferentemente da regionalização da consciência, como almejou seu mestre. Em sua obra *Idéias relativas à uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, Husserl empregou o conceito de *formalização*, com o qual pretendia distanciar-se da tradição metafísica baseada na *generalização*. A *generalização* diz respeito ao problema do acesso filosófico ao mundo. O geral (*das Allgemeine*) é o que se torna acessível por meio do processo de generalização (*Verallgemeinerung*). Husserl separou dois tipos de generalização: a *generificação* (*Generalisierung*) e a *formalização* (*Formalisierung*)<sup>336</sup>. A partir dessa distinção, Heidegger desenvolve seu próprio instrumento no estudo da compreensão fenomenológica de “indício formal”. Esclareçamos cada uma delas.

A *generificação* é uma forma de generalização genérica, de acordo com o gênero e a espécie. Pode ser visualizada no que segue: o vermelho é uma cor; a cor é uma qualidade sensível. A alegria é um afeto; o afeto é uma vivência. A pedra é um minério e pertence ao reino mineral. O triângulo é uma figura geométrica espacial subordinada à espacialidade em geral. Nota-se, nesse processo, uma ordenação hierárquica: “objeto singular, qualidades em geral, o gênero, a espécie, a essência dos objetos”<sup>337</sup>.

Essa ordenação suscita o questionamento: a transição generalizante da “cor” para “qualidade sensível” – do singular para o geral – é a mesma daquela que vai da “qualidade sensível” para a “essência”, para o “objeto”? Para Heidegger, o processo não é o mesmo. Aqui aparece o problema da *formalização*, que estabelece uma ruptura nesse processo de generalização<sup>338</sup>. Assim, o trânsito do “vermelho” para a “cor” e o da “cor” para a “qualidade sensível” é uma *generificação*; aquele que vai de “qualidade sensível” para a “essência” é *formalização*.

<sup>335</sup> O problema já teria aparecido inicialmente em Kant. Mas, segundo Heidegger, ele intensificou-se com Husserl, uma vez que a sua fenomenologia lhe proporcionou meios concretos para que isso ocorresse (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 56).

<sup>336</sup> (HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 51). Para Heidegger, essa distinção era implicitamente conhecida na matemática desde Leibniz. Entretanto, Husserl foi o primeiro a propor uma explicação lógica. A importância dessa distinção é vista, sobretudo, por parte de uma ontologia formal e por parte da fundamentação da lógica pura de objetos (*mathesis universalis*) (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 57).

<sup>337</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 58.

<sup>338</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 58.

A nota “qualidade sensível” determina a “cor” no mesmo sentido que a nota formal “objeto” determina toda qualquer coisa? Heidegger responde negativamente. Por isso, a distinção apresentada necessita de explicitação. A *generificação* é sustentada na impossibilidade de acesso à compreensão do sentido e do domínio particular dos objetos. A sua sequência de níveis generificadores – gênero e espécie – é interrompida. É fundamental para a *generificação* apreender o conteúdo (*substância*) numa hierarquia individual. Em seu exercício, ela está vinculada a um *setor temático* preciso. Por isso, a sequência de graus para o genérico está determinada tematicamente. Nesse caso, é fundamental estar atinado ao complexo temático.

Em contrapartida, a *formalização* se processa de modo diferente. Ela não necessita de conteúdo, pois está livre para qualquer seqüência de níveis. Por exemplo: posso afirmar que “a *pedra* é objeto”, da mesma forma que digo que “a *proposição* é objeto”<sup>339</sup>. Em ambas as atitudes do procedimento formal, notamos que não está presente a vinculação temática a uma região de coisas materiais ou imateriais (*Sachhaltigkeit*). Trata-se da atitude tematicamente livre de toda graduação, sem a necessidade de recorrer a todas as generalidades inferiores para ascender gradualmente à suprema generalidade, ao “objeto em geral”. Pode-se organizar o acesso ao objeto particular sem ter que seguir na direção de outra generalidade, com objetivo de ser absolutamente seguro e hierárquico.

Sendo que a predicação formal do objeto não está vinculada a ele de modo temático, deve haver uma *motivação* para que ela aconteça. Para Heidegger, essa motivação não brota do “quê” (*Was*), mas do “como” (*Wie*), do sentido da atitude referencial (*Einstellungsbezug*) mesma<sup>340</sup>. Em outros termos, a determinação coisal (*Wasbestimmtheit*) não é extraída do objeto, mas é vista como que contida nele de alguma forma. Mesmo não apreendendo a determinação na ordem hierárquica, deve-se observar o caminho de acesso à *quididade* (*Wasgehalt*), e conceber o objeto já dado e captado por uma atitude intencional. Assim, a *formalização* não brota da organização a partir do conteúdo, mas da atualização da coisa mesma. Podemos encontrar o *sentido relacional* com as coisas mesmas na “atitude referencial”, como “categorias formais”, como *isso, aquilo, relações disso com aquilo* etc.

Com essa distinção, apresentam-se, pela primeira vez, atitudes diversas de relação e de apreensão do mundo externo, expressas nas categorias ontológico-formais e circunscritas na própria atitude teórica propriamente dita. Dessa forma, com a noção de indícios formais, Heidegger introduz uma compreensão totalmente diferente do *formal*. O *formal* dos indícios

<sup>339</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 58.

<sup>340</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 59.

formais não está vinculado às generalidades, não se refere à ontologia formal e nem está conformado objetivamente. Em outros termos, Heidegger almeja uma consideração filosófica no sentido da atualização original do *pré-teórico*. Cumpre examinar agora a compreensão como tal do *formal*.

Na tentativa de esclarecer o sentido que difere generalização e formalização, em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger indaga: *em que medida e sob que condições o geral deve ser colocado como objeto último da definição filosófica e, caso não se proceda desse modo, em que medida o indício formal não pré-julga nada a favor de uma consideração fenomenológica?* O esclarecimento desse problema torna mais precisa a compreensão dos indícios formais, que não são generalizações, mas formalizações que devem considerar a realização histórica.

A *generificação* é uma “forma de ordenar” (*Weise des Ordners*)<sup>341</sup>. De acordo com Heidegger, consiste

numa ordenação em um complexo temático global de determinadas concreções individuais (*bestimmter individueller Vereinzelungen*). Esse mesmo permanece na possibilidade de ser ordenado em um complexo mais geral e abarcante (*umgreifenden*). Por isso, a *generificação* se exerce sempre em uma esfera temática. Sua direção é fixada por meio da colocação do princípio correto da temática<sup>342</sup>.

A generalização só tem sentido em uma posição. Precisa ser livre para ordenar-se adequadamente a uma temática, promovendo certa “graduação hierárquica da matéria (*Stufenordnung*)”<sup>343</sup>. A matéria imanente é ordenada segundo os níveis de determinação sob os quais permanece hierarquicamente subordinada, de tal maneira que a maior determinação universal se refere à menor. As notas generificantes sempre determinam o objeto de acordo com o “conteúdo material” (*Sachhaltigkeit*), que conserva a relação com outro hierarquicamente distinto, até alcançar sua essência una. Afirma Heidegger: “generificar é ordenar, determinar a partir de algo distinto, de modo que este outro enquanto o abarcante (*Umgreifendes*) pertença à mesma região temática”<sup>344</sup>. Consiste, pois, em inserir algo em um complexo temático de outro distinto.

Podemos observar que com o processo de *generificação* deve-se permanecer em região temática, podendo prefigurar distintas direções. Mas uma vez que direção é escolhida, fica impossibilitado o trânsito para outra, devendo, por isso, conservá-la até o final. Pergunta-se: *a formalização seria um modo de ordenação?* Não existe, na formalização, limite

<sup>341</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 60.

<sup>342</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 60.

<sup>343</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 61.

<sup>344</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 61.

determinado de direções, pois ela não está vinculada a determinado quê (*bestimmte Was*) do objeto pré-estabelecido. No início, não há determinação do objeto. Ela só passa a existir quando o objeto aparece. Afirma Heidegger:

A determinação desvia-se imediatamente do conteúdo temático do objeto (*Sachhaltigkeit des Gegenstands*). Ela o considera segundo o modo do seu estar dado; o define como algo captado (*als Erfasstes*), como algo “para quê” (*worauf*) se dirige à referência cognoscitiva<sup>345</sup>.

O sentido de “objeto em geral” significa somente o “para-quê” (*Worauf*) da referência teórica da atitude. Por sua vez, essa referência, para a qual o material do objeto é indiferente e vazio, possui múltiplas formas de sentido relacional. Esse sentido pode ser explicado e, então, objetivamente, apresentar uma categoria formal ontológica. Tais categorias formam a teoria do ontológico-formal. No entanto, a coordenação da formalização é, primariamente, tal que aquilo que está sendo determinado não é indicado pela relação de objetos, por alguma ordem ou região, mas ocorre em sentido relacional. Pode-se observar a forma, indiretamente, como sentido relacional que se estabelece na categoria objetivo-formal, que corresponde a uma região. Desta maneira, formadas no sentido relacional, as categorias formais podem capacitar o processo de matematização, e proporcionar a execução de operações matemáticas.

Nesse sentido, para Heidegger, os indícios formais pensados a partir de Husserl podem ser dispostos a partir: a) da formalização; b) da teoria do ontológico-formal (*mathesis universalis*), pela qual se pode colocar uma região teórica separadamente; e c) da fenomenologia do formal, como consideração originária do formal mesmo e da explicação do sentido referencial dentro da sua realização<sup>346</sup>. Se tais relações objetivo-formais se aproximam do universal, e tais determinações universais da ordem do geral são assumidas como a tarefa primordial da filosofia, deve-se perguntar: *existe outro modo possível de fazer filosofia? Podemos concebê-la unicamente a partir da noção de universal? Como seria se considerarmos que a filosofia não é ciência positiva? As considerações formais introduzem alguma determinação prévia no objeto?*

Tais questões podem ser esclarecidas mediante o sentido dos indícios formais, segundo a compreensão fenomenológica. No seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger fornece algumas indicações a respeito do significado da fenomenologia. Veremos a seguir.

<sup>345</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 61.

<sup>346</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 62.

## 2.9 Indícios formais e a fenomenologia

O sentido de indícios formais pertence às considerações fenomenológicas. Mas o que é *fenomenologia*? O que é *fenômeno*?

Tudo aquilo que pode ser vivido e experimentado na vida fática pode ser recolhido como fenômeno. Em outros termos, pode ser considerado segundo o sentido originário, do que é experimentado. De acordo com Heidegger, qualquer fenômeno pode ser recolhido segundo três direções: a) pelo *quê* (*Was*) originário, que é experienciado no conteúdo (*Gehalt*); b) pelo *como* (*Wie*) originário em que é experienciado – referência (*Bezug*); e c) pelo *como* (*Wie*) originário no qual o sentido referencial é realização (*Vollzug*)<sup>347</sup>. O fenômeno é a totalidade dessas três direções (*conteúdo, referência e exercício*), que não podem simplesmente ser colocadas uma ao lado da outra.

A fenomenologia nada mais é do que a explicação desta totalidade de sentido. É a explicitação do *logos* do fenômeno; *logos* não no sentido de logicização, mas de “verbo interno” (*verbum internum*), que apresenta o fenômeno<sup>348</sup>. O conteúdo da compreensão é proveniente do próprio fenômeno e não da atitude teórica. Seguindo esse esquema intencional, a fenomenologia trabalha a partir dessa tríade e alcança a compreensão do fenômeno na sua totalidade. Embora nada afirmem sobre o “quê” (*Was*) que pretendem determinar, as determinações ontológico-formais dessa compreensão da fenomenologia promovem algum juízo prévio? Afirma Heidegger:

Precisamente por ser de todo formal e indiferente com relação ao conteúdo (*die formale Bestimmung inhaltlich völlig indifferent ist*), a determinação formal é fatal para a referência e o exercício do fenômeno, já que prescreve um sentido referencial teórico ou ao menos o inclui em sua prescrição<sup>349</sup>.

Ou seja, ela encobre o que é relativo ao *exercício*, e dirige-se unilateralmente ao *conteúdo*. Um olhar panorâmico sobre a história mostra que a nota formal e teórica do objetivo domina plenamente a filosofia.

Em contrapartida, os indícios formais devem promover a “prevenção contra o juízo prévio”<sup>350</sup>. O que denominamos de formal deve ser pensado apenas como momento teórico da explicação metodológica da fenomenologia, que enfatiza o aspecto da relação. Afirma Heidegger:

<sup>347</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 63.

<sup>348</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 63. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 34; HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?* p. 21.

<sup>349</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 63.

<sup>350</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 63.

O indício deve indicar por antecipação a referência do fenômeno (*Bezug des Phänomens*). Mas em sentido negativo, como se se tratasse de uma advertência (*Warhnung*). Um fenômeno deve ser previamente dado, de tal modo que seu sentido referencial permaneça suspenso (*Schwebe*). Deve-se evitar que o sentido referencial assumido seja originariamente teórico. A referência e o exercício do fenômeno *não* se determinam de antemão (*nicht im Voraus bestimmt*), mas estão em suspensão, à espera de concretização<sup>351</sup>.

É precisamente o fato de não haver nenhuma determinação previamente estabelecida que a fenomenologia se opõe frontalmente à ciência. O indício formal é uma defesa (*Abwehr*), uma salvaguarda contra o asseguramento prévio (*vorhergehende Sicherung*), de modo que o caráter executivo da vida permaneça livre. A fenomenologia mantém o sentido relacional à distância, e evita qualquer inserção do objeto em um campo temático. Para Heidegger, essa necessidade se justifica como precaução, por conta da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente desviar-se, extraviando-se no objetual<sup>352</sup>. A fenomenologia, em contrapartida, procura ressaltar e recolher os fenômenos.

Com o emprego da noção de indícios formais, Heidegger introduz a distinção entre o conhecimento fenomenológico desobjetivado e o conhecimento obtido pelas ciências particulares modernas. Os conceitos científicos baseiam-se na generalidade, ao passo que a filosofia não se dirige a um objeto, nem parte da análise teórica de enunciados e proposições. O processo filosófico é originário da experiência pré-predicativa do *Dasein* prático. Por isso, os conceitos filosóficos apontam para o modo originário do *Dasein* como *ser-no-mundo*. Nesse sentido, podemos considerar os indícios formais como conceitos fundamentais ou existenciais que explicam a compreensão que a vida fática possui do próprio ser. Para Heidegger, a compreensão desse instrumental é fundamental para não sucumbirmos à “consideração atitudinal” (*einstellungsmässige Betrachtung*) ou à demarcação regional do ser, que sempre introduz uma “compreensão previamente apreendida” (*vorgefasst Meinung*) do problema<sup>353</sup>.

Com os indícios formais, Heidegger coloca à disposição um instrumental adequado que atende à necessidade de interpretar filosoficamente o *ser-aí* humano na sua faticidade. Ao mesmo tempo, promove uma crítica à estrutura conceitual rígida da tradição filosófica, onde predomina o modo de pensar metafísico e prevalece a tendência de observar a realidade como algo em si mesmo presente, concebendo ingenuamente o mundo como o lugar onde se encontram objetos naturais, como substâncias neutras, independentes, acessíveis, à apreensão

<sup>351</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 64.

<sup>352</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 64.

<sup>353</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 55.



humana. Para a tradição, o ser é captado como presença constante. A compreensão do *ser-aí* humano e sua história estiveram vinculadas à unidade do pensar metafísico e, por conseguinte, imitaram a ontologia das ciências naturais. A indistinção entre ser e objetos presentificados consiste na confusão entre ser e ente, o que Heidegger denomina de esquecimento do ser. Dessa forma, o sentido do ser não pode ser encontrado no âmbito da ciência que pesquisa algo objetivo.

Assim, podemos estabelecer a distinção entre os termos indícios formais, formalização e generificação, a qual Heidegger pretende promover no seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Todos esses termos são atitudes teórico-metodológicas mediante os quais as coisas são ordenadas, diretamente na generalização e indiretamente na formalização. Entretanto, os indícios formais não se constituem em caminho de ordenação. Não são esclarecidos a partir de ordem ou classificação, mas conduzem tudo de forma não decidida. São apenas indicações do fenômeno, e ocorrem unicamente a partir da possibilidade da compreensão fenomenológica. Desse modo, eles não assumem a forma teórica da filosofia tradicional, baseada na determinação universal da objetividade. O filosofar, para Heidegger, constitui-se no exercício fenomenológico dos indícios formais.

A partir dos resultados obtidos pela análise metodológica dos indícios formais, Heidegger pode retornar ao problema inicial do histórico, como determinante da filosofia enquanto via de acesso para a compreensão do fenômeno religioso.

Seu ponto de partida foi a definição do histórico, formalmente anunciado como “o que vem a ser temporalmente e, como tal, se torna passado”. Essa determinação, porém, mostrou-se insuficiente para designar o mundo histórico objetual, em seu caráter histórico estrutural, e para produzir uma definição que envolve o sentido último e mais geral do histórico como tal. A noção “temporal” mostra-se como possibilidade de novo caminho, na medida em que é tomada de forma provisória, em sentido vago e totalmente indefinido, sem saber de que tempo se trata. Na medida em que o sentido permanece indeterminado, poderia ser assumido como algo que não estabelece nenhum juízo prévio. Poder-se-ia pensar também que, assim como toda objetividade se constitui na consciência, o temporal, enquanto objetividade, seguiria a mesma direção. Dessa forma, teríamos obtido o esquema fundamental da temporalidade.

Entretanto, para Heidegger, isso decorre da pura dedução teórica:

Tal determinação geral-formal do tempo não é nenhuma fundamentação (*ist keine Grundlegung*), mas falsificação do problema do tempo (*eine Fälschung des Zeitproblems*); pois com ela se prefigura, a partir do teórico, um marco para o fenômeno do tempo<sup>354</sup>.

<sup>354</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 65.

O problema do tempo deve ser primeiramente apreendido no contexto da faticidade experimentada, e não da temporalidade que se constitui como algo puro para uma consciência pura. O caminho é, aqui, totalmente diverso.

O acesso ao problema do tempo deve ser obtido da compreensão da experiência fática da vida. Apresentam-se algumas questões: *Como a temporalidade em si mesma é experimentada originariamente na vida fática? O que significa presente, passado e futuro para a faticidade?*

O sentido mesmo do histórico pode tornar-se acessível apenas como sentido fundamental da interpretação em um contexto determinado. Isso significa apropriar-se da possibilidade histórica do *ser-aí* humano, em um mundo faticamente vivido.

Historicidade e compreensão são elementos que caracterizam o *ser-aí* humano em sua autocompreensão. Ambos significam comportamento livre e originário, por meio do qual se pode colocar a questão acerca do sentido da própria realização existencial em um mundo próprio.

A procura de Heidegger pelo sentido originário do histórico, no período de Freiburg, ocorre nos trabalhos investigativos sobre fenomenologia da vida religiosa, especialmente no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

O filósofo se reporta ao contexto da existência fática cristã. No curso *Grundprobleme der Phänomenologie*, escreve:

O paradigma histórico mais profundo (*Das tiefste historische Paradigma*) para o notável processo (*merkwürdigen Prozess*) de transferência do centro de gravidade da vida fática (*Schwerpunktes des faktischen Lebens*) nos é dado no surgimento do cristianismo (*Entstehung des Christentums*). [...] Na vida da comunidade cristã primitiva (*Urgemeinden*) subjaz uma transformação radical na direção que tende à vida fática (*radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens*). Nessa vida também estão presentes os motivos para a formação de conjuntos de expressões totalmente novos (*die Ausbildung ganz neuer Ausdruckszusammenhänge*) que a vida constrói a partir de si própria<sup>355</sup>.

A vida fática cristã, em sua realização histórica, apresenta-se como ponto de partida para a conquista do sentido da temporalidade. Em outras palavras, a vivência religiosa torna-se aqui chave interpretativa para caracterizar o problema do histórico e para fornecer nova determinação para a filosofia.

Por isso, é vital uma incursão no pensamento histórico teológico-cristão.

<sup>355</sup> HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 60-61.

## 2.10 A vivência religiosa enquanto via de apropriação do pensamento histórico. A teologia e o problema da historicidade

Os aspectos fundamentais das análises heideggerianas sobre o problema da história, na época dos cursos sobre fenomenologia da religião, ocorrem por intermédio dos questionamentos das abordagens dos teóricos contemporâneos da história, sobretudo, no âmbito teológico *protestante*. A teologia transformar-se-á no espaço de discussão do problema do histórico. Faz-se necessário analisar brevemente a relação entre história e teologia, com o intuito de tornar compreensível a importância do pensamento histórico e o questionamento metodológico em Heidegger, na construção do acesso para a interpretação de Paulo, no curso *Enleitung in die Phänomenologie der Religion*.

O âmbito protestante era perpassado pelo confronto entre duas orientações distintas: a “teologia protestante liberal” e a “teologia protestante dialética”. A *primeira* caracterizava-se por reforçar a necessidade da “análise objetiva do fenômeno religioso inscrito na história” sem, contudo, abandonar sua fonte transcendente<sup>356</sup>. É o caso de Harnack, que atribuiu “um estatuto de verdade normativa aos ensinamentos de Jesus nos textos evangélicos” (*Jesus Christus und sein Evangelium*), transformando-os num prisma, através do qual, a história inteira do cristianismo pode ser definida<sup>357</sup>. A norma teria validade suprahistórica. Deveria excluir-se da religião todo motivo extracientífico ou apologético da investigação, na medida em que ela se tornava objeto do estudo teológico. Por sua vez, Troeltsch procurava estudar o cristianismo como “movimento puramente histórico”<sup>358</sup>. De modo geral, o pressuposto do ponto de partida metodológico desses teólogos da teologia liberal é a crença de que os valores ou significações atualizadas do desenvolvimento da cultura e da história humana reenviam a uma coesão (*Zusammenhang*) subjacente à história, a qual pode então conferir sentido às circunstâncias particulares do desenvolvimento cultural e nacional, mesmo que seu fundamento permaneça absoluto. Tal convicção está presente na afirmação de Harnack: “a religiosidade cristã é a vida eterna no tempo, segundo a força de Deus, diante dos seus olhos” (*Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes*)<sup>359</sup>. Com base num

<sup>356</sup> Cf. HARNACK, von A. *Das Wesen des Christentums*, p. 4.

<sup>357</sup> Cf. HARNACK, von A. *Das Wesen des Christentums*, p. 6.

<sup>358</sup> Troeltsch afirma que a temática central do conjunto de seus escritos é o “interesse voltado para a expressão do cristianismo num conceito histórico e cultural dado”, sem dirigir-se aos fenômenos puramente transcendentos (TROELTSCH, E. “The place of christianity among the world religions”. Tradução inglesa de Mary E. Clarke. In.: *Christian thought. Its History and Application*, p. 35).

<sup>359</sup> HARNACK, von A. *Das Wesen des Christentums*, p. 5.

pressuposto neokantiano, eles postulavam uma pluralidade de normas de verdades religiosas que implicavam um fundamento absoluto<sup>360</sup>.

Por sua vez, a teologia dialética caracterizava-se por “procurar colocar em causa o sentido primordial dos processos objetivos da cultura ou da história universal, e de não reter nenhuma proposição prévia de conhecimento definido”<sup>361</sup>. Reagia diante dos pressupostos que colocam um fundamento absoluto, concebido como fonte opaca das normas da verdade histórica, que imperfeitamente se manifestam na finitude histórica<sup>362</sup>. A grande fonte de inspiração da teologia dialética é o comentário *Brief an der Römer*, de K. Barth, de 1919, em que se afirma a radical transcendência de Deus em relação ao mundo finito<sup>363</sup>. É por isso que toda glorificação da coerência histórica percebida como elo que confere um sentido às manifestações da fé deve ser rejeitada<sup>364</sup>. Em seu artigo *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, de 1924, Bultmann polemiza com Troeltsch e denuncia o que lhe parecia da ordem de uma antropologia da manifestação objetiva da fé através da história, como relevando de um “panteísmo histórico da teologia liberal”<sup>365</sup>. Para ele, os métodos empíricos deveriam permitir tematizar todos os fenômenos religiosos que se manifestam no campo da história. Todavia, permanece a fé como aspecto irredutível, por não ser passível de verificação empírica pelo historiador, e que constitui o núcleo essencial da investigação teológica.

<sup>360</sup> Embora submeta à dúvida, Troeltsch conserva também o postulado de fundamento absoluto da história. (Cf. TROELTSCH, E. “The place of christianity among the world religions”, p. 36).

<sup>361</sup> (BULTMANN, R. In.: *Theologische Blätter* VII (1928) 57-67. In.: *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. 7a ed. Tübingen: J.C.B Mohr, 1972. Tradução italiana: “Il significato della ‘teologia dialettica’ per la scienza neotestamentaria” (1928), in. *Credere e comprendere*, 1986, p. 128). Nessa época Heidegger está muito próximo desse grupo de teólogos protestantes neo-ortodoxos da teologia dialética, como G. Gogarten e E. Thurneysen, e partilhava da crítica, que com certa hostilidade era dirigida à metodologia da teologia liberal predominante nas orientações protestantes universitárias, por associar o sentido da fé ao desenvolvimento objetivo da história. Do mesmo modo, rejeitavam o que consideravam uma tendência antropocêntrica ativa na valorização da cultura por meio do pensamento da história (Troeltsch e Harnack) e, de modo mais geral, nos modos de aplicação à teologia dos modelos teóricos retirados das ciências humanas. Kierkegaard foi inspirador da teologia dialética, sobretudo por trazer novamente à tona a necessidade de decisão, própria da existência humana, ou uma crítica profunda e o cultivo de certa hostilidade com relação aos teólogos da teologia liberal e ao liberalismo predominante nas orientações protestantes universitárias.

<sup>362</sup> Na discussão do final da conferência, Gadamer relata que Heidegger pronunciou-se a respeito da verdadeira tarefa da teologia: “aquilo para o qual ela deve voltar-se consiste em encontrar a palavra capaz de convocar à fé e fazer permanecer nela” (GADAMER, H-G, *Los caminos de Heidegger*, p. 39).

<sup>363</sup> Diz Barth: “Deus é Deus, sendo totalmente diverso de qualquer realidade humana, inclusive da cultura e da religião do homem” (Tradução portuguesa: Barth, K. *Carta aos romanos*, introdução).

<sup>364</sup> Em sua obra *Introdução à teologia evangélica*, K. Barth afirma: “o ponto de partida dessa ciência não deve ser a especulação racional baseada em verdades gerais ou em dados históricos das religiões, mas o Deus totalmente outro, revelado na palavra, e que não se deixa apreender totalmente em qualquer compreensão humana” (Cf. BARTH, K. *Introdução à teologia evangélica*. 1996, p. 9-14).

<sup>365</sup> BULTMANN, R. “Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung”, in *Glauben und Verstehen*, vol 1. Tübingen: Mohr, 1933, p. 5. Tradução italiana: “Teologia liberale e recente movimento teológico”, in *Credere e comprendere*. Brescia: Queriniana, 1986, p. 10.

A reflexão heideggeriana sobre a história no âmbito teológico é particularmente conduzida em seu curso proferido em 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*. Por meio do exame crítico dos pressupostos metodológicos da abordagem dos teólogos liberais, Troeltsch, Harnack e de W. Dilthey, que procuram apropriar-se historicamente de Santo Agostinho, critica a posição da teologia liberal e sua respectiva concepção de história<sup>366</sup>.

No curso, Heidegger constata que Troeltsch pretendia considerar historicamente Agostinho a partir do ponto de vista de uma “filosofia geral da cultura orientada histórico-universalmente” (*universalhistorisch orientierten Kulturphilosophie*)<sup>367</sup>. Para Troeltsch, Agostinho teria se tornado historicamente importante como “grande modelo ético para a Antiguidade Cristã” (*grosse Ethiker der christlichen Antike*), com a noção de *summum bonum*. Para Heidegger, tal consideração só é possível no âmbito de um “método histórico-religioso” (*religionsgeschichte Methode*) que inclui a dimensão histórico-social, onde as configurações históricas devem estar separadas das dogmático-teológicas e corresponder à situação geral da cultura (*allgemeinen Kulturlage*)<sup>368</sup>. Com isso, Troeltsch concebe “a constituição do cristianismo como religião, mediante sua inserção num sistema cultural dado” (*Kultursystem*)<sup>369</sup>. Isso demonstra que seu pressuposto é uma análise da vivência religiosa a partir de uma visão geral de cultura. Afirma Heidegger: “uma filosofia geral da religião e da cultura constitui o transfundo (*Hintergrund*) desse modo de consideração e não uma dogmática teológica” (*theologischen Dogmatik*)<sup>370</sup>.

Por sua vez, Harnack concebe Agostinho a partir do seu propósito de construir uma história da formação dos dogmas (*Dogmengeschichte*)<sup>371</sup>. De acordo com Heidegger, ele concebe o próprio (*Eigentümliche*) de Agostinho não no sentido da formação de novo sistema dogmático, mas como “revitalização (*Neubelebung*) do velho a partir da experiência pessoal e da piedade (*Frömmigkeit*), na fusão de novos pensamentos básicos da doutrina do pecado e da graça”<sup>372</sup>. Desta forma, teria entendido Agostinho como genuíno “reformador da piedade

---

<sup>366</sup> Agostinho influenciou decisivamente a teologia medieval e inspirou certas correntes platônicas que vigoraram na Idade Média. Lutero chegou a Paulo por meio de Agostinho. A partir da ascendência das ciências da história sobre a teologia, Agostinho foi novamente considerado. Segundo Heidegger, a influência da metafísica platônica e neoplatônica em Agostinho teve um papel fundamental na constituição da tradição ocidental considerada em seu conjunto. Agostinho acreditava poder compreender as ideias do platonismo como projetos indagadores da mensagem cristã, intento que a filosofia patrística e escolástica puderam levar a cabo de modo mais avançado (Cf. HEIDEGGER, *Anmerkung zu Karl Jaspers*, p. 3-4).

<sup>367</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 160.

<sup>368</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 161.

<sup>369</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 162.

<sup>370</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 162.

<sup>371</sup> O propósito de Harnack da construção da história dos dogmas está contido na conhecida obra *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, de 1910.

<sup>372</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 162-3.

cristã” (*Reformator der christlichen Frömmigkeit*). Sua doutrina e sua teologia dogmática da graça estariam unidas ao simbolismo cristão. Desse modo, teria surgido o esquema peculiar da doutrina que no Ocidente teve influência, sobretudo na Idade Média, e que subjaz à compreensão doutrinal da Reforma; uma combinação da antiga teologia católica e do antigo esquema católico com o novo pensamento básico da doutrina da graça, inserida no marco do simbólico. Isso tornaria Agostinho um teólogo, alguém que buscava a unidade de um sistema de fé.

Segundo Heidegger, ao analisar Santo Agostinho, Dilthey parte da psicologia descritiva da vivência. Procura delimitar a importância do cristianismo para a fundamentação das ciências do espírito e a transformação da vida anímica (*Seelenlebens*)<sup>373</sup>. A vida anímica volta-se novamente para si mesma (*wendet sich zu sich selbst zurück*). Mediante a experiência do modelo da personalidade de Jesus, uma nova forma de vida chega à humanidade (*Lebendigkeit in die Menschheit*). Dilthey considera que essa transformação é relevante para a ciência, uma vez que pelo cristianismo se autoam os limites da ciência antiga, que se ocupava apenas da religiosidade, a partir do ponto de vista exterior. A partir de então, a vida interior torna-se problema científico (*wissenschaftlichen Problem*). Ao revelar-se Deus na história, a historicidade deixa de ser entendida pelo modelo platônico e entra no contexto da experiência. A doutrina cristã é fruto da influência da ciência antiga. De acordo com Heidegger, para Dilthey, frente ao ceticismo antigo, Agostinho estabeleceu a verdadeira realidade da experiência interior. Logo, se volta para a metafísica (*Umwendung zur Mataphysik*): as verdades eternas são idéias na consciência absoluta de Deus. Para Dilthey, algo similar ocorre com a análise das vivências da vontade. O saber é característico da essência da substância. A alma é transformável; exige um fundamento intransformável (*unveränderliche*)<sup>374</sup>. Essa é a experiência interna de Deus.

Na apropriação crítica que Heidegger realiza dessas três orientações metodológicas da teologia da história dos teólogos mencionados, afirma que a concepção *histórico-cultural* de Troeltsch, a *histórico-dogmática* de Harnack e a *histórico-científica* de Dilthey devem ser destruídas em função da “incompreensão do sentido do objeto da história” (*Sinnes*

<sup>373</sup> (HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*. In.: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiöses Lebes*, p. 164). Afirma Dilthey: “A interioridade do cristianismo encontrou na vida anímica o centro da compreensão e a forma de lidar com a realidade inteira, inclusive a entrada no misterioso mundo metafísico” (DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 376).

<sup>374</sup> Afirma Dilthey: “A alma não pode reduzir-se à ordem material da natureza; sem dúvida, como variável, tem que possuir um fundamento imutável: logo Deus é a causa da alma, como do mundo mutável em geral; a alma foi criada por Deus, pois o que não participa de sua imutabilidade não pode ser uma parte da substância de Deus” (DILTHEY, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, p. 387).

*historischer Objektivität*)<sup>375</sup>. Segundo Heidegger, não se deve transferir para a história questões de ordem do conhecimento (validade, falsidade, verdade, ceticismo). O conhecimento histórico deve ser buscado na história mesma e não retirado de padrões de medida de conhecimento herdado (*überliefert Erkenntnismassstäbe*). O problema da história teológica é decidir-se por uma “compreensão do sentido de exercício da experiência histórica” (*Sinne historischen Erfahrens*) com os problemas específicos ali colocados<sup>376</sup>. Conforme Heidegger, todas essas análises históricas de Agostinho “o concebem como objeto (*als Objekt*), determinado em contexto específico, de um tipo de ordenação” (*objektiven Zusammenhang bestimmt gearteter Ordnung*)<sup>377</sup>.

De modo geral, para Heidegger, também a teologia da história dessa época move-se a partir da orientação filosófica geral da cultura, conforme aparece nas *Geisteswissenschaften*, principalmente com Dilthey, e a partir da convicção de sistematizar valores culturais, como forma de compreensão da vida religiosa passada e contemporânea<sup>378</sup>. A dimensão histórica da experiência é concebida a partir da história do desenvolvimento da consciência humana no curso dos séculos. Heidegger rejeita o postulado de um fundamento absoluto da teoria da história. Em todas essas tendências teológicas, o enfoque histórico é teórico-objetivo, onde vigora “a concepção de tempo como sucessão cronológica de momentos históricos” (*chronologischen Folge der historischen Zeit*)<sup>379</sup>. A identificação do sentido da história, com a sua coerência objetiva, constitui uma traição em relação à experiência fática da vida, ao desviar-se da própria finalidade da reflexão histórica. Por isso, o interesse objetivo pela história, no âmbito das discussões teológicas, deve ser submetido ao procedimento da destruição crítica filosófica, com o intuito de repensar o caráter essencialmente histórico da experiência, uma tentativa que antecipa suas análises posteriores, que aparecerão em *Sein und Zeit*.

Pouco mais tarde, com sua nomeação para Marburg, em 1923, Heidegger estabeleceu uma estreita colaboração com o teólogo R. Bultmann, e com os teólogos da teologia dialética<sup>380</sup>. Ao mesmo tempo, apropriou-se criticamente dos diversos críticos do pensamento

<sup>375</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 165

<sup>376</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 166.

<sup>377</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 166.

<sup>378</sup> Para Heidegger, Troeltsch, por exemplo, elabora uma história dos dogmas movido pela convicção de que a dogmática eclesial não coincide originariamente com a teologia cristã-protestante; Dilthey é movido pelo desejo de fundamentar as ciências do espírito (Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 168-9).

<sup>379</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 168.

<sup>380</sup> Bultmann teria sido o primeiro a tornar públicas as análises de Heidegger sobre o problema da faticidade e da historicidade. Em um artigo publicado em 1953, afirmará que o teólogo poderá fazer proveito da análise heideggeriana da existência. Afirma que através dela pode-se apreender o mesmo problema com o qual a

protestante moderno e seus modos de expressão na vida acadêmica universitária, tais como Kierkegaard, F. Oberbeck. A aproximação da teologia protestante despertou, inicialmente, em Heidegger um profundo interesse pela exegese bíblica inaugurada por Lutero (1483-1546), monge agostiniano, conhecido por promover a Reforma Protestante na Alemanha<sup>381</sup>. Reconhecerá imediatamente o papel decisivo desempenhado por ele. Suas primeiras obras teriam aberto nova compreensão do cristianismo primitivo (*neues Verständnis des Urchristentums eröffnet*) e auxiliado no “combate à tradição escolástica da especulação metafísica”<sup>382</sup>.

Lutero é reconhecido por reavivar o estudo de Paulo em contraposição à teologia eclesiástica dominante, fundada no apóstolo Pedro. Seus estudos neotestamentários enfatizam principalmente as cartas paulinas. Do ponto de vista histórico, é conhecido pela oposição à venda de indulgências e à verticalização hierárquica da Igreja católica. Criticou vigorosamente a declaração dogmática da infalibilidade papal e o monopólio dos textos sagrados, procurando combater a filosofia escolástica fundada em S. Tomás, que concebe a experiência religiosa pela relação teórico-contemplativa do intelecto com os entes criados por Deus. Para Lutero, a apropriação religiosa genuína só se tornaria possível na medida em que essa construção teológica for destruída.

Por isso, é necessário demarcar brevemente a influência em Heidegger da exegese que faz Lutero. Em seu curso *Augustinus und der Neuplatonismus*, Heidegger reporta-se à exegese de Lutero de um texto da epístola de Paulo aos Romanos, sobre o qual se apóia a tradição exegética escolástica. Afirma Paulo:

“Porque as perfeições invisíveis de Deus, o seu poder eterno e a sua divindade se tornaram visíveis desde a criação do mundo, pelo conhecimento que as criaturas deles nos fornecem”<sup>383</sup>.

Paulo afirma aqui que as coisas invisíveis de Deus, seu eterno poder e divindade poderiam ser contemplados na criação. Essa frase legitimou a filosofia patrística, orientou a

---

teologia se ocupa, a saber, o problema da história, que assumiu toda a sua acuidade a partir da interpretação bíblica, desde Troeltsch.

<sup>381</sup> Por volta dos anos vinte, Heidegger recebe as obras completas de Lutero, o que lhe possibilitou um contato mais profundo. Em sua *Autobiografia filosófica*, Jaspers relata sobre uma visita em abril de 1920: “Eu o visitei, sentei-me sozinho com ele na sua clausura, vi-o estudando Lutero, vi a intensidade do seu trabalho” (JASPERS, K. *apud* SAFRANSKI, R. *Heidegger*, p. 154).

<sup>382</sup> Heidegger atribui a Lutero uma importância decisiva para o nexo entre o cristianismo e a cultura, através dos seus esforços de renovação da religiosidade cristã presente nas suas primeiras obras. Mas tarde, Lutero teria se tornado vítima, sucumbindo ao peso da tradição (*Last der Tradition zum Opfer gefallen*), dando início à implantação da escolástica protestante (*protestantischen Scholastik*) (Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 282-3).

<sup>383</sup> Rm 1,20. Tradução heideggeriana do versículo: *Das Unsichtbare Gottes wird seit der Schätzung der Welt an seinen Werken durch das Denken gesehen* (Desde a criação do mundo, o Deus invisível foi visto em suas obras, por meio do pensamento) (HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des Religiöses Lebens*, p. 281).



formação da doutrina cristã e a assimilação que ela fez da metafísica grega, uma vez que a concepção da criação de Deus se dirige ao próprio Deus e não ao ser autoior da filosofia. Segundo Heidegger, Lutero é o primeiro a mostrar nova interpretação dessa passagem de Paulo e apontar o mal-entendido (*Missverständnis*) fundamental, ao afirmar que a transcendência divina não se deixa apreender pelas suas criações, mas a partir da Paixão e da Cruz.

Segundo Heidegger, a compreensão teológico-exegética de Lutero exprime-se de modo mais claro nas teses de sua *Disputatio Heidelbergae*, de 1518. Heidegger retoma apenas as teses 19, 21 e 22, e evocará uma quarta tese (20) que se refere à exegese de Rm 1,20<sup>384</sup>. Para Lutero, não pode ser considerado teólogo aquele que procura conhecer a essência invisível de Deus por meio das suas obras, conforme sua tese 19, que afirma: *Non ille theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspicit* (“Não se pode chamar teólogo aquele que, com razão, considera que as coisas invisíveis de Deus podem ser captadas a partir daquelas que foram criadas”)<sup>385</sup>. A tese 20 afirma: *Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit* (“Mas antes, aquele que apreende as coisas visíveis e inferiores de Deus considerando-as a partir da paixão e da cruz”)<sup>386</sup>. Nesse sentido, verdadeiro teólogo é aquele que entende a essência de Deus de acordo com o que é apresentado na cruz e no sofrimento; que é visível e voltado para o mundo.

Na epístola aos romanos (1, 22), Paulo afirma que “são loucos aqueles que buscam entender Deus a partir de suas obras”<sup>387</sup>. Recorrendo a outra passagem de Paulo, Lutero mostra que aprovou a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação; o mundo e sua sabedoria não reconheceram a Deus; Deus transformou em loucura a sabedoria desse mundo<sup>388</sup>. Nesse sentido, Lutero afirma que o “teólogo da glória”, ou seja, aquele que quer reconhecer a essência invisível de Deus, sua força e glória nas obras visíveis, designa o mal por bem e o bem por mal: *Theologus gloriae, dicit malum bonum, et bonum malum*.

<sup>384</sup> (LUTERO, M. *Disputatio Heidelbergae habita*. 1518. D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, I. Weimer, 1883, p. 354. Apud. Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 282-3). Dentre as teses, 28 delas são teológicas e 12 filosóficas. Na época dos cursos de Heidegger em Freiburg elas eram ainda pouco conhecidas e, por meio da teologia dialética, obtiveram maior reconhecimento.

<sup>385</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 282.

<sup>386</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 282.

<sup>387</sup> Afirma Paulo: “Alardeando a sabedoria, fizeram-se tolos” (Rm 1,22).

<sup>388</sup> Afirma Paulo: “Onde está o sábio? Onde o letrado? Onde o pesquisador das coisas desse mundo? Não transformou Deus em loucura a sabedoria desse mundo?” (1Cor 1,20). Em sua obra *Was ist Metaphysik*, Heidegger convoca os teólogos ao retorno à experiência cristã, referindo-se a essa mesma passagem do apóstolo (Cf. HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik*, p. 20).

*Theologus crucis, dicit id quod res est.* (“O teólogo da glória, que adula esteticamente as maravilhas do mundo, evoca o Deus sensível”)<sup>389</sup>.

As teses de Lutero são explicitamente dirigidas contra a tradição exegética da escolástica, particularmente contra aquela que tende a interpretar as palavras do apóstolo no sentido de afirmar a possibilidade de comprovar a existência de Deus por meio da razão, independente da revelação. Por sua essência, a especulação metafísico-teológica se torna teodicéia, ou seja, uma justificativa da existência de Deus. A teodicéia deve abstrair-se precisamente daquilo que Deus revelou na experiência cristã, que é o sofrimento e a cruz. Essa é a razão pela qual Lutero afirma que a sabedoria, que pretende ver a essência invisível de Deus nas suas obras, se enche de soberba, provoca a cegueira total e a impenitência: *Sapientia illa quae invisibilia Dei operibus intellecta conspicit, omnino, inflat exaecat et indurat* (“Esta sabedoria que considera as coisas invisíveis de Deus tais como são compreendidas a partir das suas obras entumesce totalmente”)<sup>390</sup>.

A tradição hermenêutica luterana inspirou também a apropriação heideggeriana de Santo Agostinho. Analisa algumas de suas passagens e mostra que ele parte da experiência fática da vida, de um movimento que se renova e se realiza, diferentemente da metafísica agostiniana de origem neoplatônica presente na tradição teológica.

Heidegger concebe Agostinho como figura central que exprime uma experiência originária da vida desassossegada pela busca de Deus. Vê nele a localização onde se cruzam duas vias: de um lado, a ascensão e a estruturação da doutrina cristã e, de outro, a recepção da filosofia grega. No curso *Augustinus und der Neuplatonismus*, Heidegger analisa o Livro X das *Confissões*. Reconhece que Agostinho busca a vida bem-aventurada (*Vita beata*), enquanto busca de Deus, e que a compreende a partir da sua realização e não pelo seu conteúdo. A *Vita beata* converte-se praticamente na pergunta pelo “modo de viver a própria

<sup>389</sup> Trata-se mais uma interpretação do pensamento de Lutero do que uma tradução literal do seu texto (Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 282).

<sup>390</sup> De acordo com Heidegger, na obra *Cidade de Deus*, no livro XXII, Santo Agostinho interpreta Rm 1,20 no sentido de que todas as coisas divinas invisíveis a partir apenas da inteligência do homem não podem senão ser parciais e deformadas. Devemos nos “fiar” mais à fé do que aos olhos carnis que nos fazem distinguir todas as belezas corpóreas (HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 282). Já a neoescolástica desloca o acento com S. Tomás, que na sua *Summa contra gentiles*, referindo-se à mesma passagem do apóstolo diz: “as coisas divinas ocultas são reconhecidas, pelo entendimento, nas criaturas de Deus” a fim de recuperar a opinião daqueles que pretendem que a “existência de Deus somente é conhecida pela fé e não pode ser demonstrada”, e para propor a idéia de acordo com a autoridade de Aristóteles, de uma ciência capaz de ultrapassar o domínio do mundo natural sensível (AQUINO, T. *Summa contra gentiles*, livro 1, cap. 12). Assim, Lutero recupera a “teologia da cruz” e a experiência da existência efetiva do cristianismo primitivo, a qual renuncia a todas as visões e apocalipses, dentre elas a visão metafísica, para assumir as fraquezas que penetram até a profundidade da existência efetiva, ou seja, a vida no seu processo essencial de tornar-se histórica. Nesse sentido, o mencionado versículo de Paulo aos romanos, interpretado por Lutero no contexto de combate à especulação metafísica da tradição escolástica, é de grande importância para o decurso das idéias filosóficas e religiosas.

vida, como vida feliz” (*quomodo quaero Deum; quomodo quaero vitam beatam*)<sup>391</sup>. Para Heidegger, a *vita beata* agostiniana não é objetividade em si mesma, mas o “como”, o “exercício” do procurar” (*Wie des Suchens*), ou seja, “o sentido da realização da vida que se torna decisiva e fundamentalmente problemática” (*problematisch*) em Agostinho<sup>392</sup>. Por isso, sua busca de Deus transforma-se na “preocupação com a vida humana mesma” (*Bekümmern um Leben*)<sup>393</sup>. Com isso, mostra que Agostinho pensa a partir da experiência fática da vida.

Entretanto, Heidegger constata que a conceptualidade empregada por Agostinho nem sempre é orientada pela experiência efetiva na sua realização histórica. Ao empregar o termo *fruitio Dei*, retirado do neoplatonismo, teria estabelecido uma oposição entre o ter a si-mesmo em sua faticidade e a explicação conceptual<sup>394</sup>. Da mesma forma, ao empregar o termo *Summum Bonum*, estabelece uma ordem de valores pela qual Deus é apreciado como *bonum* e como *summum*<sup>395</sup>. Para Heidegger, a atribuição de valores e as apreciações dessa natureza, por parte de Agostinho, o associam a um “quietismo”, que procura desvincular-se da inquietação da experiência efetiva da vida. Esse quietismo é o “sossego”, a almejada quietude: *Inquietum est cor nostrum, donec resquiescat in te* (meu coração está inquieto enquanto não repousar em Ti). O que se entrevê é que Agostinho pensa, vive e tem seu ponto de partida no desassossego e na inquietação inerente à experiência fática efetivamente vivida. Entretanto, a *fruitio Dei* proveniente do neoplatonismo aponta para o quietismo, que se afasta da experiência do cristianismo primitivo, o que conduz à infidelidade de si mesmo. O aparato conceptual assimilado e utilizado por Agostinho falsifica a experiência, pois é recolhido de

<sup>391</sup> Agostinho afirma que os homens querem ser felizes. No entanto, o modo como os homens buscam a felicidade é distinto (*Die Weise des Habens verschieden*). Alguns são felizes quando possuem (*besitzen*) a vida plenamente, ao passo que outros a possuem apenas como esperança (*Erhoffen*), ou seja, permanecem esperando (Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, In: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vol. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 194).

<sup>392</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 193.

<sup>393</sup> Heidegger interpreta a tendência à objetivação da *vita beata – tentatio* para Santo Agostinho – como buscar a felicidade naquilo que é oferecido pelo mundo e não em Deus. Em outros termos, trata-se da tendência de orientar a vida pelo seu conteúdo, esquecendo o *como* da sua realização. (Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 222-4).

<sup>394</sup> Agostinho recolhe do neoplatonismo a idéia de que o *ser-bom* e o *ser-belo* pertencem ao ser e podem ser “usufruídos”. Nesse sentido, na *fruitio Dei*, Deus é usufruído como o *summum bonum*. Com isso, Agostinho estabelece a distinção entre coisas visíveis e invisíveis, segundo o esquema do neoplatonismo. As coisas visíveis são unicamente para o uso (*uti*), com finalidades diversas; as coisas invisíveis são para usufruir (*frui*). Explica Heidegger: “*Uti: Ich gehe mit dem um, was das Leben mir zuträgt, dies ist ein Phänomen innerhalb des curare; Frui: genissen. Ein bestimmter ästhetischer Grundsinn ist darin beschlossen; man merkt den neuplatonischen Einfluss: das Schöne gehört zum Wesen des Seins*” (Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 271). Por sua vez, a *perversio*, a subversão dos valores consiste no usufruir daquilo que deveria ser apenas utilizado e, utilizar aquilo que deveria ser apenas usufruído para outras finalidades. De modo geral, para Heidegger, a influência metafísica platônica e neoplatônica no pensamento de Agostinho foi decisiva na constituição de toda a tradição ocidental (HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, p. 3-4).

<sup>395</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 272.

fora e não do objeto religioso em questão. Esse é o problema que expressa o título do curso de Heidegger *Agostinho e o neoplatonismo*<sup>396</sup>.

As incursões de Heidegger no campo teológico, nessa época, mostram que, de modo geral, as tendências teológicas mais relevantes são movidas pelo enfoque da ordenação histórica objetiva, onde vigora “a concepção de tempo como sucessão cronológica de momentos históricos” (*chronologischen Folge der historischen Zeit*)<sup>397</sup>. A teologia compreende a história da religião a partir da orientação filosófica geral da cultura e da convicção de sistematizar valores culturais, como forma de compreensão da vida religiosa passada e contemporânea<sup>398</sup>. Por conseguinte, a teologia não dispõe de interpretação autêntica do fenômeno religioso, permanecendo vinculada aos esquemas interpretativos da neo-escolástica e do aristotelismo reelaborado pela neo-escolástica. Nesse sentido, para Heidegger, a investigação teológica deve ser examinada em suas motivações germinais, aquém das posições dogmáticas<sup>399</sup>. Ele entende que o pensamento histórico da religião deve ser submetido ao processo de destruição, no sentido de superar a intenção conceitual e resgatar as fontes da experiência religiosa originária na sua faticidade histórica

Essa tarefa e propósito também se aplicam na interpretação das cartas paulinas, presentes no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. A interpretação da vida fática cristã se transforma na primeira grande oportunidade de Heidegger aplicar a metodologia fenomenológica dos indícios formais. Veremos no capítulo seguinte.

---

<sup>396</sup> Afirma Heidegger em um texto posterior, *Was ist Metaphysik*: “O caráter teológico da ontologia (*Der theologische Charakter der Ontologie*) não se baseia no fato de que a metafísica grega foi assumida posteriormente pela teologia da igreja cristã e por meio dela transformada. Mais do que isso, ele se baseia no modo como desde o princípio ocultou-se o ente como ente (*das Seiende als Seiende entborgen hat*). A ocultação do ente abriu a possibilidade da teologia cristã apoderar-se da filosofia grega” (HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik*, p. 19-20).

<sup>397</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 168.

<sup>398</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 168-9.

<sup>399</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*, p. 53.

## CAPÍTULO III - EXPLICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PROTO-RELIGIOSIDADE CRISTÃ NAS EPÍSTOLAS PAULINAS

Ao tratar das questões metodológicas, na primeira parte do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger obtém a compreensão prévia de uma via originária de acesso à vivência religiosa. Conforme observamos, o procedimento fenomenológico, mediante o emprego dos indícios formais, constitui-se na diferença essencial relativamente ao processo de objetivação científica. Por isso, a fenomenologia torna possível uma apropriação não-objetivante da vivência religiosa.

Em seu curso, Heidegger renuncia a toda e qualquer compreensão teórico-objetual-geral da religião, na medida em que determina o objeto da explicação fenomenológica da religião. É o que observamos na análise crítica da filosofia da religião, especialmente, de R. Otto e E. Troeltsch.

### 3.1 A apropriação não-objetivante da vivência religiosa

Heidegger reconhece que, de modo geral, a *filosofia* da religião de sua época colocava o problema da investigação religiosa a partir dos seguintes pressupostos: a) “a religião é um caso (*Fall*) ou exemplo (*Exempel*) individual de uma lei supratemporal (*überzeitliche Gesetzmäßigkeit*)”; b) “da religião apenas se recolhe o que possui caráter de consciência (*Bewusstseinscharakter*)”<sup>400</sup>. A partir dessa consideração da filosofia como região circunscrita (*abgegrenztes Gebiet*), afirma Heidegger:

a experiência religiosa analisada converte-se num fato, num exemplar, em um caso individual dentro do conjunto de possibilidades (*Möglichkeiten*), de tipos (*Typen*) e formas (*Formen*) possíveis de religiosidade<sup>401</sup>.

No caso das ciências da religião, especificamente da *história* das religiões, se estabelece como ponto de partida encontrar a religião enquanto objetualidade (*Objekt*) histórica. O problema é de tal forma colocado que determina previamente a característica do objeto a ser encontrado. Por conseguinte, a consideração da religião enquanto fato historicamente encontrado, segundo Heidegger, resultará “na mera acumulação de material histórico religioso (*religionsgeschichtliches Material*)”<sup>402</sup>. Além disso, é importante salientar

<sup>400</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 76.

<sup>401</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 75.

<sup>402</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 77.

também que essa forma de abordagem da história das religiões permanece vinculada ao projeto teórico e ao instrumental científico disponível das ciências históricas particulares.

Escreve Heidegger:

A ciência da história possui apenas a tarefa de aplicar um método rigoroso e formal (*formaler Ausgeformtheit und strenger Methodik*). Do presente vivo, surgem tendências de compreensão que logo se configuram em método “exato” (*exakte*); a exatidão do método (*Exaktheit der Methode*) não é garantia de uma compreensão suficientemente correta. O aparato metodológico-científico – a crítica das fontes (*Quellenkritik*) conforme o método filológico exato etc. – pode permanecer completamente intacto e, contudo, o conceito prévio diretor (*leitende Vorgriff*) não acerta com o objeto próprio<sup>403</sup>.

No seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger demonstra a postura teórico-objetiva, referindo-se, diretamente, à posição de R. Otto (1869-1937) e do neokantiano E. Troeltsch.

Otto partiu da oposição do par categorial racional e irracional (*Das Kategorienpaar rational und irrational*)<sup>404</sup>. E, para Heidegger, “nada é dito com esses conceitos, enquanto o sentido do racional não for esclarecido”, pois denominar de “irracional” o que é incompreensível para a razão consiste numa resolução simplista do problema<sup>405</sup>. O conceito “irracional” está determinado, nesse caso, pelo racional, ou seja, a razão permanece como ponto de referência. Nesse sentido, para Heidegger, “o termo encontra-se em notória indeterminabilidade (*notorischer Unbestimmtheit*), enquanto ambos os sentidos não forem esclarecidos”<sup>406</sup>. Por conseguinte, devem ser descartados da análise do fenômeno religioso, pois a fenomenologia não recolhe seu sentido dessas contraposições teóricas.

No âmbito da filosofia neokantiana, também se procurou fundar uma teoria do fenômeno religioso<sup>407</sup>. Convém ressaltar a filosofia da religião de W. Windelband. Em sua obra *O sagrado: delineamentos para a filosofia da religião*, de 1902, ele analisa o conceito de sagrado e lhe confere uma suprarrealidade atemporal e transcendente, por meio dos conceitos de verdadeiro, bom e belo. Heidegger promove uma crítica ao excesso de racionalização, presente na concepção de Windelband. Todavia, é com E. Troeltsch (1865-1923), um dos representantes mais reconhecidos da corrente filosófica neokantiana, que Heidegger promove uma discussão mais profunda. Troeltsch procurou compreender o cristianismo como

<sup>403</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 77.

<sup>404</sup> Cf. OTTO, R. *O sagrado*, p. 38.

<sup>405</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 79.

<sup>406</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 79. Cf. também: HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia?*, p. 16.

<sup>407</sup> Podemos destacar as obras de: P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, de 1908, e H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, de 1913.

movimento histórico, culturalmente contextualizado, ao invés de considerá-lo fenômeno transcendente.

Em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger destaca a posição da filosofia da religião de Troeltsch (*religionsphilosophische Position charakterisieren*), os detalhes e os fins a que ela se propõe<sup>408</sup>. Segundo Heidegger, o objetivo central do projeto de Troeltsch “era elaborar cientificamente uma definição válida da religião” (*Sein Ziel ist die Erarbeitung einer wissenschaftlich gültigen Wesensbestimmung der Religion*)<sup>409</sup>. Ele procurou alcançar seu propósito levando em consideração a consciência científica do tempo. Formulou quatro disciplinas para estudar o fenômeno religioso: a *psicologia empírica*, a *teoria do conhecimento*, a *filosofia da história* e a *metafísica*.

Segundo Heidegger, a *psicologia* de Troeltsch parte da exigência de descrever positivamente o fenômeno religioso (“*Positiv*” *beschreiben*). Pelo processo da descrição simples e direta, tem-se acesso à religiosidade em sua faticidade, livre de qualquer abordagem teórica ou visão de mundo (*frei von Theorien*)<sup>410</sup>. Troeltsch distingue também fenômenos religiosos capitais e periféricos. O fenômeno religioso capital é a fé (*Glaube*) em poder obter a presença de Deus (*Präsenz Gottes*). A psicopatologia e a etnologia mostram que “o fenômeno primordial de toda religião é a mística, a vivência da unidade em Deus” (*dass das Urphänomen aller Religionen die Mystik, das Einheitserlebnis in Gott ist*)<sup>411</sup>. Juntamente com esse fenômeno central, são fornecidas as exigências do comportamento moral. Por outro lado, de acordo com Heidegger, seguindo o pensamento de M. Weber, Troeltsch considera religiosas a sociologia e a ética, elementos periféricos do fenômeno religioso, ou seja, “suas expressões fáticas no mundo histórico” (*geschichtlichen Welt*)<sup>412</sup>.

A partir da descrição psicológica da realidade fática da religião, torna-se necessário desenvolver uma epistemologia “dos momentos de validade contida nos processos psíquicos” (*des in den psychischen Vorgängen enthaltenen Gültigkeitsmomentes*). Assim, segundo Heidegger, surge a segunda disciplina, teoria do conhecimento da religião (*Erkenntnistheorie*

<sup>408</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 19.

<sup>409</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 20.

<sup>410</sup> Nesse sentido, fenômenos como orações, cultos, liturgia, comportamentos, personalidades religiosas, pregadores, reformadores, deveriam ser recolhidos e considerados ingenuamente, sem teoretização (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 20).

<sup>411</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 24.

<sup>412</sup> Para Heidegger, Troeltsch apresenta aqui uma fenomenologia rudimentar, a qual inclui uma tipologia da história das religiões. Ele teria reunido alguns métodos, tais como a psicologia pessoal e social, a psicopatologia, a pré-história, a etnologia, o “método americano de questionamento estatístico” (*Umfrage und Statistik*), a contribuição de W. James e sua obra *Varieties of Religious Experience* e a psicologia descritiva de Dilthey. Ele teria assumido todas as tendências psicológicas que tinha à disposição (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 20).

*der Religion*). Ela deve explorar a “legitimidade *a priori*” (*apriorische Gesetzmässigkeiten*) na qual subjazem as manifestações religiosas, isto é, o momento racional que torna possível a religião<sup>413</sup>. A teoria do conhecimento em geral já pré-estabeleceu a problemática do *a priori* (Windelband e Rickert). Existe um *a priori* sintético do religioso como existe um *a priori* lógico, ético ou estético. Mostrar este *a priori* religioso supõe fixar a “verdade” (*Wahrheit*) religiosa em geral, o elemento racional do religioso. Seria o *a priori* religioso algo racional ou irracional. De acordo com Heidegger, Troeltsch o compreende como racional, porém não no sentido da racionalidade teórica, mas em sentido de ser “universalmente válido ou necessário para a razão” (*allgemeingültig oder vernunftnotwendig*)<sup>414</sup>. Assim, a tarefa da teoria do conhecimento da religião deve ser crítica. Deve “separar o fático-psicológico do válido-*a priori*” (*Faktisch-Psychologische vom Apriorisch-Gültigen trennen*)<sup>415</sup>.

A partir da separação entre o psicológico e o *a priori*, a filosofia da história da religião de Troeltsch, segundo Heidegger, “deve considerar a realização do *a priori* religioso no decurso fático da história do espírito” (*die Verwirklichung des religiösen Apriori im faktischen Verlauf der Geistesgeschichte*); e o realiza “não como meros fatos (*blossen Fakta*), mas como leis (*Gesetz*), segundo as quais a religião se desenvolve historicamente”<sup>416</sup>. A filosofia da história deverá também compreender a atualidade e predeterminar o desenvolvimento da religião no futuro. Deve decidir se haverá uma religião universal da razão, a partir de uma formação sincrética de outras religiões universais da atualidade<sup>417</sup>, ou se no futuro prevalecerá apenas uma das religiões positivas.

Por fim, Troeltsch desenvolve a metafísica da religião. Sua tarefa é “a reunificação (*Wiedervereinigung*) do *a priori* encontrado e ressaltado nas formas psíquicas de aparecer da religião” (*psychischen Erscheinungsweisen der Religion*)<sup>418</sup>. Segundo Heidegger, para Troeltsch, acima do *a priori* religioso existe um mundo espiritual autoior (*höhere Geisteswelt*), cuja experiência constituiu o fenômeno religioso fundamental. Nesse sentido, por princípio, a metafísica religiosa é algo distinto da metafísica filosófica, assim como o *a priori* religioso é algo distinto do *a priori* teórico<sup>419</sup>. A metafísica da religião deve inserir Deus na realidade do mundo. Essa seria a filosofia da religião em sentido estrito. As outras

<sup>413</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 21.

<sup>414</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 21.

<sup>415</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 22.

<sup>416</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 23.

<sup>417</sup> Söderblom já cogitara a possibilidade de um catolicismo evangélico (*evangelischen Katolizismus*). Segundo Heidegger, Troeltsch recolhe essa idéia desse autor (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 23).

<sup>418</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 24.

<sup>419</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 25.



três disciplinas se constituem apenas como ciências da religião (*Religionswissenschaft*). Na medida em que a realidade singular se afirma na vida religiosa, a idéia de Deus deve ser considerada na relação com a total realidade da nossa experiência de mundo e com o contexto total da razão.

Assim, a metafísica essencial da religião é a religião como o princípio de todo *a priori*. De acordo com Heidegger, Troeltsch considera que as diversas religiões e cada período do desenvolvimento religioso possuem seu “sentido próprio” (*eigenen Sinn*), o qual não decorre de “momentos racionais” (*rationalen Momenten*), mas a partir “das forças espontâneas da vida” (*spontanen Kräften des Lebens*)<sup>420</sup>. Tais forças se desligam de suas raízes e finalmente se dissipam na sua independência. Nesse ponto, ele identifica-se com o pensamento de Bergson e Simmel.

Em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger apropria-se da filosofia da religião de Troeltsch, não no sentido de submetê-la a uma simples crítica (*kritisieren*), mas de tornar mais aguda sua posição de fundo (*Grundposition*). Procura compreender qual a relação entre “filosofia da religião” e “religião”. Por que Troeltsch teria elaborado precisamente essas quatro disciplinas? Estariam elas intrinsecamente relacionadas entre si? Estão ou não vinculadas com a religião? Para Heidegger, a filosofia da religião, em Troeltsch, resulta do agrupamento dos quatro conceitos relativos a cada disciplina (*psicologia empírica, teoria do conhecimento religioso, história da religião e metafísica*). Sustenta que a religião em Troeltsch é concebida objetivamente (*gegenständlich*) e levada para dentro das quatro disciplinas filosóficas. De acordo com esse procedimento, também a arte e a ciência poderiam ser igualmente consideradas. Salienta que tais disciplinas não surgem da “religião *qua* religião” (*Religion qua Religion*). O que torna possível sua construção teórica é o fato de que “desde o princípio e, de antemão, a religião é considerada e ordenada como objeto” (*als Objekt*)<sup>421</sup>.

Na realidade, para Heidegger, a filosofia da religião de Troeltsch não parte originariamente da religião, mas de um conceito filosófico prévio, retirado da filosofia, com características científicas, ou seja, sua “filosofia da religião” é, no fundo, “ciência da religião” (*Die Religionsphilosophie ist Religionswissenschaft*)<sup>422</sup>. Nesse sentido, reaparece a totalidade do problema, que é a compreensão mesma da filosofia. Para Heidegger, o conceito de religião em Troeltsch torna-se secundário, uma vez que sua filosofia da religião se determina aqui, não

<sup>420</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 26.

<sup>421</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 27.

<sup>422</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 27.

a partir da religião mesma (*nach der Religion selbst*), mas de uma filosofia caracteristicamente científica (*wissenschaftlichen*)<sup>423</sup>. De acordo com Heidegger, para Troeltsch, finalmente, a religião é relacionada à filosofia precisamente como objeto do conhecimento; e a filosofia está relacionada à religião em sentido cognitivo-objetivo. Mesmo sendo considerada como objeto dos objetos, a religião permanece ainda relacionada à filosofia de modo externo, científico, baseada na relação sujeito-objeto.

Para Heidegger, deve-se, pois, contrapor a compreensão prévia e o pressuposto subjacente da colocação usual do problema, bem como o aparato metodológico empregado pela ciência da história. Com essa ciência, nada se consegue, enquanto seu conceito prévio diretor não for suficientemente esclarecido<sup>424</sup>. Em outros termos, seus conceitos necessitam de uma destruição (*Destruktion*) fenomenológica.

Por sua vez, a fenomenologia deve afastar-se dessa maneira de colocar o problema. Em Heidegger, ela não é concebida como setor preciso e determinado (consciência, por exemplo). Diferentemente das ciências da religião, ela não parte de concepções prévias. Os motivos da compreensão fenomenológica devem ser suscitados a partir da experiência fática da vida. A tendência da fenomenologia é acessar “as coisas mesmas”, ou seja, aquilo que vem ao encontro em sua originariedade. Por isso, a colocação do problema do acesso e da compreensão da religião em Heidegger deve estar completamente desvinculado dos pressupostos da objetividade. Em outros termos, o propósito da sua fenomenologia da religião não é determinar a religião como exemplar de uma norma autoior, nem se deter no objetual ou fixar-se naquilo que é simples e historicamente dado. Pelo contrário, ela procura adentrar no fenômeno mesmo da experiência religiosa, “experimentar o objeto mesmo em sua originalidade (*Gegenstand selbst in seiner Ursprünglichkeit*)”, tal como se mostra pré-objetiva e pré-conceptualmente, isto é, anterior às considerações e objetivações científicas<sup>425</sup>.

### **3.2 A explicação fenomenológica. Da objetividade histórica para a *situação* histórica como tal**

No curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger apresenta alguns

<sup>423</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 28.

<sup>424</sup> Segundo Heidegger, por mais que a história das religiões explique o fenômeno religioso em seu contexto específico; por mais que, enquanto ciência objetiva, a história compreenda a si mesma livre de conceitos prévios e de opiniões prévias, afirmando que o estudo das fontes históricas é independente das tendências do presente, ela não poderá oferecer nada sobre a experiência religiosa como tal, se não esclarecer devidamente os seus pressupostos (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 77-78).

<sup>425</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 76.

elementos que possibilitam o acesso à vivência religiosa de forma originária.

O ponto de partida que fornece a concepção prévia do fenômeno religioso é recolhido da história das religiões. O acesso à religiosidade de Paulo também parte do “material fornecido pelas ciências da história”<sup>426</sup>. Os fatos e dados históricos são encontrados, fixados e documentados pela historiografia, e servem de base e apoio para o trabalho de interpretação fenomenológica. Conforme já mencionamos, as ciências e a história das religiões fornecem a determinação inicial de que a religiosidade primitiva é fato histórico. Neste caso, ela é compreendida e assegurada por conceitos, tratada e esquematizada no âmbito de um complexo teórico. A análise fenomenológica também parte dos dados histórico-objetivos, porém pretende reconstruí-los a partir da situação e da vivência originária do fenômeno. Por isso, todo material previamente dado deve ser submetido ao procedimento da destruição, e analisado no tocante à sua concepção prévia, uma vez que o contexto donde provém não é elucidado por parte das ciências.

*Como ocorre a passagem da compreensão histórico-objetiva para a explicação fenomenológica?*

A compreensão histórico-objetiva, em sua origem, é definida cientificamente. Em sua relação com o fenômeno, o espectador não é levado em consideração. Por isso, ela se constitui em um comportamento meramente exterior, neutro relativamente ao seu objeto. Trata-se da fase pré-fenomenológica da explicitação do fenômeno. Por sua vez, a compreensão fenomenológica possui caráter distinto. Ela parte do *exercício* do espectador e da situação da qual observa<sup>427</sup>.

A concepção previamente dada fornece uma primeira definição básica do fenômeno<sup>428</sup>. Ela cresce a partir da familiaridade com ele. Na medida em que a definição for apenas aproximativa e de maneira puramente formal, seguindo a intencionalidade do fenômeno, então, se obtém um procedimento metodológico seguro. Uma definição mais precisa é conquistada apenas no transcurso da explicação fenomenológica. Com isso, o fenômeno é explicado *no e através* do exercício, isto é, *no como* da sua realização.

<sup>426</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 77.

<sup>427</sup> De acordo com Heidegger, esse aspecto permite à fenomenologia desenvolver uma conexão com a história objetiva de forma mais estreita do que as ciências (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 82).

<sup>428</sup> (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 82). Pode-se observar que a compreensão fenomenológica não consiste, em primeiro lugar, na tentativa de inserção naquilo que deve ser explicado. Ela está sempre sujeita à situação histórica, mediante o conceito previamente dado. É por isso que, para a fenomenologia, a concepção prévia da qual se parte é muito mais decisiva do que nas ciências objetivas da história.

Assim, a explicação fenomenológica não procura simplesmente repetir o contexto histórico objetivo, mas apropriar-se da *situação* no seu acontecer singular, suspendendo os dados da objetividade histórica e apontando para a manifestação do fenômeno. É fundamental ter presente que a noção de situação é decisiva para Heidegger nesse período. Ela não significa “complexo de objetividades ou aglomerado de outras situações”. Não indica um espaço histórico-objetivo (*Objektgeschitlichen*) de uma época ou período histórico. Já mencionamos em nosso trabalho, no contexto da descrição da vivência originária do mundo, que Heidegger não concebe a existência de um “eu” puro, ou a “consciência” como ponto de referência dos entes mundanos; uma espécie de unidade vazia que reúne a multiplicidade dos dados objetivos. Pelo contrário. O eu aparece na situação, está sempre vinculado à compreensão do contexto da vida fática em seu exercício.

Nesse sentido, devemos eliminar também o significado corrente da situação como algo “estático” (*Statischen*)<sup>429</sup>. Na linguagem comum, situação significa posição imóvel (*Stillstellung*). Nesse caso, a noção de situação está vinculada ao “aqui e agora” objetivamente compreendidos, como presente atual. Devemos também evitar compreender a situação no sentido de algo dinâmico (*dynamische*), enquanto “fluir” (*Fliessen*), ou “fluxo de fenômenos” (*Fluss der Phänomene*)<sup>430</sup>. Isso porque, nessa compreensão, a constituição temporal da situação permanece obscura. Assim, Heidegger procura evitar que a situação seja considerada mediante o confronto tradicional que opõe o estático ao dinâmico. Toda homogeneidade deve ser autoada, pois, precisamente, a conexão performática da situação opõe-se a esta posição, uma vez que, nela, a representação do fluir é pensada como série ordenada no tempo. A unidade homogênea oculta a diversidade da situação, onde o tempo não é homogêneo. Para Heidegger, o aqui e agora deve ser concebido a partir da temporalidade e da espacialidade próprias da vida fática. Por isso, afirma que

o tempo da vida fática deve ser obtido no complexo de realização dela mesma (*Vollzugssammenhang des faktischen Lebens selbst*). E só a partir da vida fática é que pode ser estabelecido o caráter estático ou dinâmico mesmo de uma situação<sup>431</sup>.

Com o termo *situação*, Heidegger pretende afastar-se da universalidade vazia do idealismo do sujeito e do eu constituído. Em outros termos, procura superar a metafísica dos universais. A situação remete sempre para algo que é singular<sup>432</sup>. O *Dasein* é um ser

<sup>429</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 92.

<sup>430</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 92.

<sup>431</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 92.

encontrado no âmbito de uma situação. A filosofia só é possível na situação, na medida em que pretende permanecer fiel ao caráter da vida fática. Paulo deve ser visto em seu “mundo”. Por conseguinte, é fundamental acessar o fenômeno da situação na qual ele se encontra, a qual não deve ser considerada de modo “lógico-formal” (*nicht formallogisch*), só pode ser formalmente indicada (*formal angezeigt*), por meio do indício formal<sup>433</sup>.

Heidegger propõe as seguintes notas explicativas fundamentais para guiar metodologicamente a definição básica do fenômeno em questão, no seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*: a) “a religiosidade cristã primitiva está na experiência fática da vida; na realidade, ela é atualização mesma”; b) “a experiência fática da vida é histórica; vive a temporalidade como tal” (*die Zeitlichkeit als solche*)<sup>434</sup>.

O autor do curso adverte que tais notas não devem ser tomadas como proposições gerais, as quais deverão, posteriormente, ser demonstradas. Para evitar o equívoco, devemos considerá-las como hipotéticas, no sentido de anotações condutoras da explicação como tal.

Nesse sentido, a explicação fenomenológica não procura descrever apenas a situação histórica objetiva de Paulo. Pelo contrário, ela pretende acessar a situação do apóstolo, de tal forma que se torne possível reescrever com ele as cartas. Ou seja, o intuito é redigir, atualizando com Paulo mesmo, o texto dirigido às suas comunidades<sup>435</sup>. Esse propósito específico acarreta algumas dificuldades metodológicas, consideradas por Heidegger em seu curso, no processo de transição do contexto histórico objetivo das ocorrências, para a situação originária da realização e atualização histórica.

Uma primeira objeção seria referente à transição do contexto histórico objetivo para a atualização da situação como tal. Em primeiro lugar, aparece o problema da empatia com o mundo antigo de Paulo e com o ambiente estrangeiro ao qual ele pertence. Poderíamos indagar se isso é possível ou parcialmente possível e, com restrições, colocar-nos na “exata posição na qual Paulo se encontra” (*genaue Situation des Paulus*)<sup>436</sup>. Para Heidegger, essa objeção presume que nada conhecemos acerca do mundo circundante (*Umwelt*) de Paulo. Com base na teoria do conhecimento, ele considera o contexto de Paulo de forma instituída e objetivamente estabelecida, como realidade histórica que existe em si mesma. Parte do pressuposto de que o que é previamente dado constitui-se no elemento primordial da situação,

---

<sup>432</sup> Conforme já observamos, na preleção de 1919/20, *Über das Wesen der Universität*, Heidegger refere-se ao “eu da situação”. Esclarece o fenômeno da situação onde a conexão da experiência da vida fática é uma conexão de situações que se impõem a ela (Cf. HEIDEGGER, M. *Über das Wesen der Universität*, p. 205-214).

<sup>433</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 91.

<sup>434</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 82.

<sup>435</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 87.

<sup>436</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 88

e que devemos nos introjetar (*einfühlen*) “animicamente” nela a partir de fora<sup>437</sup>. Por isso, para Heidegger, desde o princípio, tal colocação do problema acarreta equívocos. Deve-se, pois, colocar o problema da aproximação do mundo de Paulo de forma não-representativa, em continuidade com a tradição e com a nossa situação atual, uma vez que já estamos motivados a compreender o sentido da situação de Paulo. A motivação que conduz o investigador é guiada pela tentativa de compreender a intencionalidade do fenômeno. Deve-se julgar a posição relativa ao mundo circundante de Paulo a partir de sua vivência pessoal, e perguntar se o mundo vital lhe é relevante.

A segunda dificuldade apresentada por Heidegger, e que torna ainda mais difícil a atualização da situação de Paulo, está vinculada ao problema da representação linguística da situação de atualização do fenômeno<sup>438</sup>. As palavras empregadas para descrever a situação de Paulo, enquanto palavras, são as mesmas utilizadas na descrição histórica objetiva (*objektiv-historischen Bericht*). Por isso, elas decaem imediatamente para a postura atitudinal (*Einstellungsmässiges*), para o nível de reificação, que procura tomar o conhecimento teórico dos elementos históricos objetiva e simplesmente dados<sup>439</sup>. Assim, a linguagem não pode ser reduzida à instrumentalização, mas deve ser compreendida como algo inerente à existencialidade fática. Dessa forma, por meio da fenomenologia, Heidegger repensa a possibilidade da compreensão imanente da conceptualidade filosófica, que ultrapasse o seu uso cotidiano e conserve a origem fática.

Por fim, outro problema apresentado por Heidegger diz respeito à explicação mesma<sup>440</sup>. Nesse caso, o que está em questão é ressaltar o momento explicado para fora do pano de fundo implícito na atualização da situação, ou seja, fixar a atualização histórica numa abstração formal. A primeira impressão é a de que parece tratar-se de pura abstração (*Abstraktion*). Entretanto, o universal envolvido aqui difere do sentido objetivo usual, teórico e regional, que separa os universais em gênero e espécie. Na compreensão fenomenológica, o emprego de termos como *mundo circundante*, *compartilhado* e *próprio* ou dos sentidos de

---

<sup>437</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 88. Segundo Heidegger, devemos evitar ver Paulo como “uma personalidade independente” (*verselbständigter Einzelner*), que pode ser destacada do seu mundo circundante. Do contrário, o abstraído tornar-se-ia independente “de onde” (*wovon*) é abstraído, e a proveniência se transformaria em algo irrelevante (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie*, p. 89).

<sup>438</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 88.

<sup>439</sup> De acordo com Heidegger, deve-se evitar constantemente a coisificação da faticidade, com o intuito de obter proposições generalizantes, nesse caso, sobre a experiência religiosa de Paulo (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 88).

<sup>440</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 88.

direção, como *conteúdo, relação, atualização*, não significa exclusão automática de outros termos. Toda terminologia empregada deve pressupor a explicitação da situação.

O ponto central e decisivo na condução metodológica heideggeriana, portanto, é o “giro” (*Wendung*), mediante o qual a situação histórica, objetivamente dada, se converte numa situação histórica de exercício, em sua realização. Esse giro é perpassado pela dificuldade de explicar a situação histórica em sua atualização, com uma conceptualidade mais originária do que aquela a que estamos habituados<sup>441</sup>. Desse modo, com a fenomenologia da facticidade, Heidegger pretende retornar à experiência original. Por isso, afirma:

a meta não é a construção de um ideal teórico, mas a originariedade do absolutamente histórico em sua irrepetibilidade absoluta (*Ursprunglichkeit des Absolut-Historischen in seiner absoluten Unwiederholbarkeit*)<sup>442</sup>.

Apresentados esses elementos constitutivos da explicação fenomenológica, presentes do curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, passamos agora para a análise das cartas paulinas. Heidegger interpreta três epístolas de Paulo: Gálatas e 1 e 2 Tessalonicenses. Começamos com a explicação da Carta aos Gálatas.

### 3.3 Explicação fenomenológica da Carta de Paulo aos Gálatas

Heidegger inicia a explicação fenomenológica da vivência religiosa de Paulo mediante a interpretação da Epístola aos Gálatas. De imediato, devemos buscar a compreensão geral da epístola, para podermos penetrar nos fenômenos fundamentais da vida cristã.

A Epístola aos Gálatas contém peculiaridades importantes<sup>443</sup>. Juntamente com a Carta aos Romanos, ela se transformou no núcleo central da dogmática cristã, constituindo-se no documento mais originário do cristianismo primitivo<sup>444</sup>. Nela, a exegese teológica encontra

---

<sup>441</sup> Segundo Heidegger, a verdadeira questão prévia do sentido da terminologia conceptual filosófica deixou de ser colocada desde Sócrates. Os conceitos que nos são habituais tendem a decair para a postura teórico-atitudinal, no sentido de considerarem apenas o tema. Por isso, o problema que envolve a explicação fenomenológica não pode ser resolvido, enquanto o que é notificado no discurso filosófico não for entendido com base no conceito de complexo de realização e de execução históricos (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 89).

<sup>442</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 88.

<sup>443</sup> Esta carta foi importante para o jovem Lutero. Juntamente com a carta aos romanos, ela se tornou fundamento dogmático da Reforma Protestante. Lutero desenvolveu um comentário da carta aos gálatas: “In epistolam Pauli ad Galatas commentarius” (1519), em *D. Martin Luthers Werke*, tomo 2, Weimar, 1884, p. 436-618. Apud. (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 68-9). A tradução da carta de Paulo realizada por Lutero também é devedora em extremo de sua própria posição teológica. Heidegger menciona esse texto em seu curso. Todavia, sugere que o ponto de vista de Lutero deve ser deixado de lado, uma vez que ele analisa Paulo a partir de Santo Agostinho. Com isso, está fora do propósito heideggeriano

também o conteúdo fundamental herdado da tradição judaico-cristã. Encerra o relato histórico que envolve os principais aspectos do processo pessoal da conversão de Paulo, desde a recepção da convocação apostólica, a pregação realizada, até a exortação dirigida às comunidades por ele fundadas. Constitui-se também na narrativa histórica que exprime a profunda paixão religiosa e cristã de Paulo como apóstolo. Trata-se, pois, de documento originário relativo à evolução religiosa do seu autor. Devidamente compreendida em sua situação geral, portanto, a Carta aos Gálatas é o elemento indicativo principal para acessar os fenômenos fundamentais da experiência cristã primitiva.

Paulo endereça a carta a uma comunidade que se encontra em situação peculiar: cindida e perturbada, em função da influência de elementos provenientes da antiga tradição judaica<sup>445</sup>. Na exegese, é comum referir-se a essa problemática como a “controvérsia legalista”<sup>446</sup>. Trata-se da disputa entre judeus e cristãos judeus, onde os membros da comunidade oriundos do judaísmo, sobretudo do judaísmo farisaico, condicionavam a vivência cristã à necessidade da observância do sistema ritual e legalista proveniente da tradição mosaica. Paulo mesmo refere-se “àqueles que procuram fomentar outro evangelho”, ou seja, àqueles que promoviam a mescla de elementos cristãos proclamados por ele e de ensinamentos herdados da tradição judaica.

É no âmbito dessa disputa entre judeus e judeus cristãos, que Paulo escreve a Carta aos Gálatas. De acordo com Heidegger, os elementos históricos ressaltados circunscrevem a situação fenomenológica do Apóstolo. Ele se encontra na situação de “luta religiosa” e da “luta mesma” (*religiösen Kämpfens und des Kampfs selbst*)<sup>447</sup>. Esse elemento é decisivo. Por isso, para nos aproximarmos da vida fática cristã primitiva, é fundamental considerar Paulo a partir dessa luta, no ardor da paixão religiosa (*religiösen Leidenschaft*), em sua existência como apóstolo e na defesa daquilo que foi proclamado aos membros de sua comunidade.

Os elementos que restaram da análise de Heidegger da Carta aos Gálatas, no seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, são escassos. As breves considerações que

---

<sup>444</sup> Essa carta tem sido intitulada por estudiosos de *Declaração da independência cristã*, com relação à lei mosaica e suas exigências. Ela seria a “norma da conduta cristã” propriamente dita, baseada na “liberdade que provém da relação exclusiva com Cristo”. Exprime, pois, a liberdade cristã diante do legalismo da lei mosaica. Por essa razão, acima de todas as outras epístolas de Paulo, ela é considerada a *Carta Magna* da fé cristã (Cf. CHAMPLIN, R. N. *O novo testamento interpretado versículo por versículo*. Vol. IV, p. 429).

<sup>445</sup> Os gálatas descendiam dos gauleses, os quais descendiam dos celtas e que, guerreando acabaram por se instalar nas proximidades da Anatólia. Em 25 a.C, a Galácia tornou-se província romana. Sua cultura pagã não representou maiores dificuldades para Paulo e seus companheiros de evangelização, Barnabé e Silas. Suas comunidades foram rapidamente convertidas ao cristianismo, por exemplo, Antioquia da Psídia, Icônio, Listra, Derbe (Cf. CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Vol. IV, p. 431s).

<sup>446</sup> Cf. CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Vol. IV, p. 429.

<sup>447</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 68.



restaram da lição original nos fornecem algumas indicações para a interpretação. No complexo dos elementos indicados por Heidegger, destaca-se o fenômeno da proclamação (*Verkündigung*). Por meio dele, torna-se apreensível uma referência vital imediata ao mundo *próprio* de Paulo, ao mundo *circundante* e ao mundo *compartilhado* com os membros de sua comunidade.

### 3.4 O fenômeno central da proclamação apostólica

Para Heidegger, a proclamação constitui-se no fenômeno central para a explicação fenomenológica da vida fática cristã. Juntamente com a “proclamação de Paulo”, encontra-se o “ouvir a fé do apóstolo”<sup>448</sup>. Para se compreender a proclamação, podemos colocar indagações: *Quem* proclama? *O que* proclama e *como* proclama?

De todas essas questões, Heidegger acentua o *como* da proclamação. É o elemento fundamental da análise da carta, pois remete à motivação necessária, a partir da qual ela é escrita. Neste sentido, o *como* se torna decisivo, pois está vinculado intimamente à realização da vida mesma. No complexo do exercício do *como*, a vida é experimentada. Dessa forma, o modo como se realiza a proclamação indica o caráter de realização fática da vida cristã. Heidegger recolhe esse fenômeno como o fenômeno central de Paulo, justamente por considerar a realização da vida algo decisivo.

O caráter epistolar do fenômeno poderia, evidentemente, ter sua interpretação a partir da teologia. A teologia moderna procurou situar o conjunto dos escritos neotestamentários dentro da literatura universal, para assim poder analisá-lo a partir das formas literárias<sup>449</sup>. Certamente, pode ocorrer que as formas literárias do Novo Testamento sejam semelhantes às da literatura universal contemporânea. Todavia, para Heidegger, esse não é um procedimento que deva ser usado para a compreensão da proclamação de Paulo como gênero literário. Para a análise do caráter epistolar da carta de Paulo, deve-se considerar a situação vivida faticamente pelo Apóstolo, e a motivação que conduziu à redação dos elementos epistolares.

Assim, a proclamação deve ser considerada como fenômeno pertencente ao exercício da religiosidade mesma. Por meio dela, pode-se elucidar o grau de conexão entre a vocação de Paulo, o anúncio de sua mensagem e sua doutrina. Nele, pode-se apreender a referência vital

<sup>448</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 80.

<sup>449</sup> A teologia, sobretudo a protestante, influenciada pelo desenvolvimento das ciências históricas do final do século XIX, produziu trabalhos histórico-literários sobre as formas literárias dos textos da literatura religiosa. Heidegger considera que tal tentativa equivoca-se no seu ponto de partida, pois historiográfica e fenomenologicamente ela procura se aproximar dos textos do Novo Testamento a partir de fora e não da elaboração dos mesmos (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 80).

imediate do *mundo próprio* (*Selbstwelt*) de Paulo, como o *mundo circundante* (*Umwelt*) e com o *mundo partilhado* (*Mitwelt*) com a comunidade dos seus seguidores.

### 3.5 A situação fundamental de Paulo enquanto luta religiosa

A partir da narração encontrada nos primeiros dois capítulos da carta, Heidegger delinea a situação fundamental de Paulo. A narrativa proporciona uma aproximação do mundo religioso de Paulo. Conta o episódio da conversão, da conduta de Paulo no judaísmo, até “tornar-se apóstolo”. Por isso, deve ser tomada em consideração, pois ela torna-se importante para a atualização histórica. A situação descrita transforma-se na chave interpretativa do fenómeno como um todo. A carta de Paulo deve ser reescrita e atualizada mediante a compreensão desse episódio.

Os dados iniciais recolhidos nas cartas nos sugerem Paulo como pregador de doutrinas, que lança exortações de forma semelhante a outros pregadores ambulantes da sua época. À primeira vista, sua mensagem não apresenta nada de especial, conforme a impressão que os atenienses tiveram dele, quando se encontrava no meio deles:

Alguns filósofos epicureus e estóicos o abordavam. Alguns diziam: “O que quer dizer este palrador?” E outros: “Parece um pregador de divindades estrangeiras”. Tomando-o então pela mão, conduziram-no ao areópago, dizendo: “Poderíamos saber qual é essa nova doutrina apresentada por ti? Pois são coisas estranhas que nos trazes aos ouvidos. Queremos, pois, saber o que isto quer dizer”<sup>450</sup>.

No entanto, a obviedade não resiste por muito tempo. Para Heidegger, não devemos considerar os dados objetivamente, mas a partir do sentido motivador que origina os fenómenos, orientados pela religiosidade mesma de Paulo. As determinações da carta não são proposições que devam ser comprovadas e, posteriormente, demonstradas. Elas são explicações fenomenológicas que estão na origem da experiência originária da vida cristã. Só podem ser compreendidas a partir do sentido fático e histórico da religiosidade como tal. Heidegger busca explicitar o sentido religioso mais próprio.

Considerando a narrativa inicial, podemos perguntar: *Como Paulo encontra os gálatas? Quais são suas expectativas? Como podemos ter acesso ao seu mundo próprio? Como podemos compreender a situação a partir da qual se produz a carta?* Segundo o esquema da interpretação da experiência fática da vida, o conteúdo do *ser-no-mundo* de Paulo deve ser considerado mediante a conjunção de todos esses aspectos. O intuito é alcançar o

<sup>450</sup> Cf. Atos dos Apóstolos, 17,18-19.

como dessa relação e sua possível atualização. As questões levantadas nos conduzem até a situação e a atualização do aqui e agora vital de Paulo.

Para Heidegger, o relato descreve a situação fundamental da “luta religiosa” de Paulo. Retomando o início da carta, encontramos o versículo que aponta para a temática recorrente na carta: “a apostasia dos gálatas”. Escreve Paulo:

Admiro-me que tão depressa abandoneis aquele que vos chamou pela graça de Cristo, e passeis a outro evangelho. Não que haja outro, mas há alguns que vos estão perturbando e querendo corromper o Evangelho de Cristo<sup>451</sup>.

Esse versículo pode ser mais bem compreendido a partir das divergências entre Paulo e os líderes das igrejas de Jerusalém e de Antioquia. Paulo era judeu convertido ao cristianismo, e os líderes das igrejas eram cristãos que não tinham abandonado o judaísmo. Ao tornar-se apóstolo, seus principais adversários, ironicamente, não eram os pagãos com seus cultos, mas aqueles que ameaçavam submeter à ruína a novidade da experiência cristã, promovendo o retorno à caducidade dos mandamentos da lei mosaica e ao código sinaítico.

Esse motivo provocou a primeira assembléia universal da igreja cristã. Paulo descreve esse acontecimento no capítulo segundo da carta:

Em seguida, quatorze anos mais tarde, subi novamente a Jerusalém com Barnabé, tendo tomado comigo também Tito. Subi em virtude de uma revelação e expus-lhe – em forma reservada aos notáveis – o evangelho que prego entre os gentios, a fim de não correr, nem ter corrido em vão. Ora, nem Tito, que estava comigo, e que era grego, foi obrigado a circuncidar-se. Nem mesmo por causa dos falsos irmãos, intrusos – que furtivamente se introduziram entre nós para espionar a liberdade que tínhamos conquistado em Jesus Cristo, a fim de nos escravizar – fizemos concessões por um momento sequer para que a verdade do evangelho se mantivesse íntegra entre vós. E por parte dos que eram tidos por notáveis – o que na realidade eles fossem não me interessa; Deus não faz acepção de pessoas – de qualquer forma, os notáveis nada me acrescentavam. Pelo contrário, vendo que a mim fora confiado o evangelho dos incircuncisos como a Pedro o dos circuncisos – pois aquele que estava operando em Pedro para a missão dos circuncisos operou também em mim em favor dos gentios – e conhecendo a graça em mim concedida, Tiago, Cefas e João, os notáveis tidos como colunas, estenderam-nos as mãos, a mim e a Barnabé, em sinal de comunhão: nós pregaríamos aos gentios e eles para a circuncisão<sup>452</sup>.

A assembléia pronunciou-se a favor de Paulo, porém, o problema não foi resolvido. Continuou sendo perseguido pelos legalistas, durante suas jornadas missionárias. Eles agiam de dentro e de fora da comunidade. Além da perturbação que causavam, muitas vezes

---

<sup>451</sup> (Gl 1,6-7) A mesma problemática é encontrada no livro dos *Atos dos Apóstolos*: “Então, alguns dos que tinham sido da seita dos fariseus, mas haviam abraçado a fé, intervieram; diziam que era preciso circuncidar os gentios e prescrever-lhes que observassem a Lei de Moisés” (Cf. At 15,5).

<sup>452</sup> (Gl 2,1-9). Essa assembléia foi também historicamente registrada, no livro dos *Atos dos Apóstolos*, no capítulo 15.

tramaram sua morte. Acusavam-no de inimigo e destruidor da obra de Moisés. Os perseguidores acreditavam que Deus falara por meio de Moisés, mas não tinham a certeza de que falava por meio de Paulo. Para eles, Paulo não passava de embusteiro e enganador, por pregar doutrina diferente da tradição. Por mais estranho que pareça, o Apóstolo era rejeitado como herege.

Embora fosse o promotor religioso da comunidade, sua autoridade apostólica foi constantemente colocada em questão. Por isso, no primeiro verso da carta, Paulo reafirma sua autoridade:

Paulo, apóstolo – não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos – e todos os irmãos que estão comigo, às Igrejas da Galícia<sup>453</sup>.

Para Heidegger, a autoapresentação faz parte da situação de luta de Paulo, e dos conflitos de seu mundo. Uma luta contra a ameaça à autêntica condição existencial cristã, na tentativa de manter a força do que já proclamara nas Igrejas da Galícia, radicalmente diferente do que falavam seus adversários.

A descrição da situação fundamental de Paulo permite-nos afirmar, de acordo com Heidegger, que, a maior dificuldade dos gálatas não era simplesmente o retorno ao paganismo, mas a conservação da “experiência do ter-se tornado cristão”. Devemos ressaltar que foram os pregadores cristãos, demasiado dependentes do judaísmo, que causaram os maiores entraves à consolidação da tarefa missionária de Paulo na comunidade. A Igreja da Galícia passou a ser ameaçada pela tradição judaica, que permaneceu excessivamente próxima. Assim, teria sido a versão cristã da Igreja de Jerusalém, muito dependente da tradição vétero-testamentária, a enfeitiçar os gálatas na ausência de Paulo.

Nesse sentido, para Heidegger, dentre os modos de apostasia, o principal teria sido aquele que conduziu os gálatas a dar um passo atrás<sup>454</sup>. O argumento dos judeus-cristãos era claro: se o Messias surgira sob a lei mosaica, então essa continuava sendo a base do Evangelho. Tal posição constitui grande ameaça ao modo de ser cristão originário.

Heidegger interpreta essa situação como tendência à decadência (*Abfallen*) da autenticidade cristã originariamente experimentada<sup>455</sup>. As táticas judaizantes de caráter insidioso e sedutor encontravam-se nas origens do ser cristão, uma vez que seus principais fundadores – Pedro, Tiago e João – eram perseguidos por gente como o fariseu Saulo, depois

---

<sup>453</sup> Gl 1,1-2.

<sup>454</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 72.

<sup>455</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 73.

Paulo. Pedro representa o primado da Igreja por ter tido o privilégio de ter convivido com Jesus: “E tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão sobre ela”<sup>456</sup>. Paulo ataca essa autoridade revestida de aura sagrada. Que autoridade poderia lhe ser maior? Afirma que seu Evangelho fora recebido diretamente do Senhor, sem mediação humana. Com isso, ele se coloca no nível dos “doze” outros que conheceram o Senhor pessoalmente, sem ter traído o mestre (Judas), nem ter deixado o mestre a sós em seu próprio destino, no Getsêmani. Os três fundadores não teriam compreendido a mensagem original de Jesus, por insistirem na vinculação à lei mosaica. Mesmo conhecendo pessoalmente o mestre, deixaram sua mensagem decair. O que dizer, pois, dos outros homens? Por isso, Paulo adota posição desafiadora, dizendo que o Evangelho que ele proclama foi revelado diretamente pelo Senhor: “Mas faço-vos saber, irmãos, que o evangelho que por mim foi anunciado não é segundo os homens; porque não o recebi de homem algum nem me foi ensinado; mas o recebi por revelação de Jesus Cristo”<sup>457</sup>.

A situação fundamental de Paulo é melhor compreendida no conflito entre lei e fé.

### 3.6 A luta religiosa enquanto conflito entre lei e fé

A situação fundamental de luta religiosa de Paulo, para Heidegger, exprime-se de forma mais clara na disputa entre *lei e fé* (*Gesetz und Glaube*), conforme encontramos no capítulo terceiro da carta. Tal divergência não deve opor, de um lado, a fé e, de outro, a lei, como elementos completamente contraditórios. Trata-se de oposição provisória e não definitiva. Para o filósofo, ambas, lei e fé, constituem-se em caminhos especiais de salvação (*ē sōtēria*), cuja finalidade é definitivamente a vida (*ē zōē*)<sup>458</sup>.

Para Heidegger, lei não significa apenas lei ritualística e cerimonial (*Zeremonialgesetz*), relativa a questões de ordem moral, costumes e comportamentos<sup>459</sup>. Por isso, o legalismo moral é acrescido somente de forma secundária. É justamente por conta da lei, que se estabelece conflito no seio da comunidade dos gálatas, promovido pelos judeus-cristãos. Para eles, a lei é aquilo que faz um judeu ser judeu (*Juden zum Juden macht*). São as chamadas “obras da lei” (*ergon vonou*), que se definem como atitude própria, modo de ser caracterizado pela postura do cumprimento ritualístico prescrito, como caminho de salvação. Por isso, para Heidegger, a lei mosaica deve ser entendida a partir da “constituição

<sup>456</sup> Mt 16,18.

<sup>457</sup> Gl 1,11-12.

<sup>458</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 72-3.

<sup>459</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 72.

existencial”<sup>460</sup>. É caminho sagrado, e se assegura no apoio ao compromisso que pode ser perdido a qualquer momento. Torna-se mortal a partir do momento em que se desvia do sagrado.

Assim, enquanto a lei tem caráter objetivo, a experiência da fé tem sentido de exercício fático. Graça não representa garantia e serenidade, não é obra humana, mas vem do exercício de fé. O que o Apóstolo realiza não é obra humana, mas fruto da graça. Sua missão envolve a tribulação existencial do tornar-se cristão. Tudo isso ultrapassa a simples colocação da questão tradicional da oposição entre lei e graça, pois, para Heidegger, interessa o sentido de exercício a partir da dinâmica fundamental da experiência cristã. Assim, a fé opõe-se totalmente ao modo de ser da lei.

Heidegger acena, aqui, para a contraposição fundamental e decisiva que é o *como* (*das Wie*) diante do cumprimento da lei, em conflito com o *como*, do cumprimento da fé<sup>461</sup>. Há distinção relativa ao colocar-se diante da lei e o colocar-se diante da fé. Isso transforma a contraposição entre fé e lei em algo decisivo, pois exprime duas atitudes fundamentais distintas do ser religioso. De um lado, temos a atitude do cumprimento da lei; de outro, a atitude referente ao *como* da fé.

Para Heidegger, é o capítulo terceiro da carta que possui argumentação mais segura e consistente, que brota da consciência da fé como tal do Apóstolo<sup>462</sup>. Escreve Paulo:

Só isto quero saber de vós: foi pelas obras da lei que recebestes o Espírito ou pela adesão à fé? Sois tão insensatos que, tendo começado com o Espírito, agora acabais na carne?<sup>463</sup> Foi assim que Abraão creu em Deus e isso lhe foi levado em conta de justiça. Sabei, portanto, que os que são pela fé são filhos de Abraão. Prevendo que Deus justificaria os gentios pela fé, a Escritura preanunciou a Abraão esta boa nova: “Em ti serão abençoadas todas as nações”<sup>464</sup>.

Nessa passagem, fica demonstrada a franca oposição entre lei e fé, entre “as obras da lei” (*ex ergōv nomou*) e o “escutar pela fé” (*ex akoē pisteō*)<sup>465</sup>. Abraão mesmo se justificou somente pela fé. Por isso, o cumprimento da lei é impossível. Todo aquele que busca justificar-se na lei fracassa. Só a fé salva. Paulo continua dizendo que “aquele que se encontra subordinado à lei é maldito”<sup>466</sup>. A sequência do texto apresenta uma série de indicações que demonstram a inferioridade do modo de ser da lei.

<sup>460</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 72-3.

<sup>461</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 72.

<sup>462</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 73.

<sup>463</sup> Gl 3,2-4.

<sup>464</sup> Gl 3,6-8.

<sup>465</sup> Cf. também, Rm 10,13-14.

<sup>466</sup> Gl 3,19.

Para Heidegger, no trecho citado, Paulo coloca todo o seu argumento teológico principal. Evidentemente que não se trata de argumentação lógica, que visa fundamentar uma posição. O argumento de Paulo brota da tomada de consciência (*Glaubensbewusstseins*) da experiência de fé, que se explicita a si mesma<sup>467</sup>. É precisamente no contexto dessa luta, que sua explicitação da experiência cristã da vida recebe estrutura peculiar. Para Heidegger, trata-se de explicação originária que brota do sentido da vida religiosa mesma. Deve ser conservada na sua correspondência com a experiência religiosa cristã fundamental. O resultado é o complexo explicativo que aparece de forma parecida à explicação teórica. Todavia, as construções teóricas devem permanecer alheias a esse processo, pois com a explicitação se procura somente retroceder à experiência originária, e compreender o problema da explicação religiosa.

Nesse ponto da explicação fenomenológica da carta, Heidegger apropria-se criticamente da posição defendida por Harnack, o qual afirma, em sua obra *História dos dogmas*, que foi a filosofia grega a converter a religião cristã em sistema de dogmas, por volta do século III d.C. Para Heidegger, o verdadeiro problema da formação dogmática, enquanto sentido de explicação religiosa, “está enraizado no cristianismo primitivo”<sup>468</sup>.

Embora seja de segunda ordem, a necessidade interna da explicação da consciência cristã pertence à vivência fática cristã como tal. É o momento autoexplicativo da experiência religiosa. No caso de Paulo, ele fala a partir do fenômeno religioso mesmo. Por isso, a explicação religiosa não é mero problema de ordem técnica, mas acompanha a experiência vivida.

Heidegger adverte ainda que se deve evitar sobrepor comentários, compreensões e interpretações teológicas modernas na análise do mundo de Paulo. É comum, na teologia atual, encontrarmos referências à teologia paulina e seus conceitos básicos, como: *carne, espírito, psique, coração, pecado, morte, lei, graça, serviço, fé* etc. Deve-se também evitar recompor o significado desses conceitos a partir da quantidade de passagens particulares nos escritos paulinos, de modo que se extraia um catálogo de conceitos fundamentais que nada designam. Para Heidegger, todos os conceitos encontrados nas narrativas de Paulo devem ser compreendidos no âmbito da consciência cristã originariamente experimentada. Eles remetem

---

<sup>467</sup> A partir dessa articulação da consciência de fé é característica a expressão *logizesthai* (racionalizar) no sentido de poder tornar compreensível a posição de fé para a pessoa individual, enquanto tal, e de poder apropriar-se deste sentido compreensível especificamente religioso (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 73).

<sup>468</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 72.

ao conteúdo cristão. Por isso, são “conhecimento da fé” (*glaubendes Wissen*)<sup>469</sup>. Nesse caso, seria equivocado conceber um “sistema teológico” em Paulo, a partir de conceitos previamente dados. Heidegger reconhece que a investigação histórica dos teólogos afastou-se enormemente da experiência original cristã, por mais questionável que isso seja para a teologia, por referir-se a Paulo com conceitos previamente formados.

Dos elementos explicados por Heidegger, pode-se determinar, de forma mais específica, a situação religiosa fundamental de Paulo. Ele se encontra em luta. Trata-se de luta religiosa, que se constitui na luta pela vida mesma. Essa luta caracteriza-se pelo impedimento de Paulo em afirmar a experiência cristã da vida, frente ao mundo circundante no qual se encontra. O modo de ser crente indicado pela carta aponta para a total concentração dos esforços em alcançar aquilo para o qual está orientado. Isso implica, ao mesmo tempo, desvencilhar-se de todas as coisas que possam obstruir o propósito cristão<sup>470</sup>.

A análise mostrou que o vínculo às tradições constituídas encobriu a genuína experiência do cristianismo. Foi esse elemento que enfeitiçou os membros da comunidade. O Evangelho foi deturpado. A apostasia dos gálatas deve também ser entendida a partir daqui. Em outros termos, a pergunta “*o que teria enfeitiçado a comunidade dos gálatas?*” só pode ser respondida no âmbito do fenômeno central do tornar-se cristão. Uma explicação histórica estaria fora de questão. Nesse caso, o *quê* é pensado a partir do *como* do exercício fático.

Em sua luta, Paulo está decididamente voltado para a conservação da autenticidade da experiência cristã originária, que consiste no abandono das obras da lei e na vivência procedente da fé. Ela se exprime nessa passagem: “Irmãos, consciente de não tê-la conquistado, só procuro uma coisa: esquecendo o que fica para trás, lanço-me em perseguição do que fica para frente”<sup>471</sup>.

Para Heidegger, é a partir da situação de luta que a consciência cristã deve ser fenomenologicamente compreendida, em sua postura fundamental (*Grundhaltung*), segundo o sentido de conteúdo (*Gehalt-*), referência (*Bezugs-*) e realização (*Vollzugssinn*). Pode-se comparar a luta de Paulo com a luta de Heidegger pela originalidade da filosofia.

Além da análise da Carta de Paulo aos Gálatas, em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger prossegue com a explicação fenomenológica de duas outras cartas: aos Tessalonicenses 1 e 2. É o que veremos a seguir.

<sup>469</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 72.

<sup>470</sup> “Irmãos, quanto a mim, não julgo que o haja alcançado; mas uma coisa falo, e é que, esquecendo-me das coisas que atrás ficam e avançando para as que estão adiante, prossigo para o alvo pelo prêmio da vocação celestial de Deus em Cristo Jesus” (Fl 3,13-14).

<sup>471</sup> Fl 3,13.



### 3.7 A explicação fenomenológica da Primeira Epístola aos Tessalonicenses

As duas cartas de Paulo aos tessalonicenses constituem registros mais antigos das fontes primitivas do cristianismo<sup>472</sup>. Consideradas de “menor conteúdo dogmático” do que a Carta aos Gálatas, elas servem de foco para uma compreensão mais original do fenômeno cristão. Sua originalidade torna possível a apropriação específica da experiência cristã na sua contextualização e atualização.

Heidegger inicia a análise com o delineamento da situação histórica da comunidade. A finalidade é justamente avaliar os dados objetivos dos relatos históricos, com o intuito de encontrar os motivos da compreensão fenomenológica. Ele parte da questão: qual a situação histórico-objetiva na qual Paulo se encontra ao escrever a Epístola aos Tessalonicenses?

De acordo com os relatos, Paulo escreve sua carta à comunidade dos tessalonicenses durante sua primeira viagem missionária, quando se dirige à Grécia. Depois de aproximadamente três semanas de viagem, decide fugir, no meio da noite, por conta do risco de ser aprisionado por algum dos judeus opositores. Paulo não encontra segurança enquanto não chegar a Atenas. Preocupado com a situação dos tessalonicenses, pelos quais desenvolve grande afeição, considerados por ele como júbilo predestinado, convence seu companheiro Timóteo a ajudá-lo. Paulo dita a carta pessoalmente a seu amigo<sup>473</sup>. Escreve a epístola imediatamente após a chegada a Corinto. Com isso, a situação é plenamente determinada.

O relato histórico objetivo é aquele que primeiramente anuncia o fenômeno. No livro dos *Atos dos Apóstolos*, está escrito: “Alguns se deixaram convencer e se incorporaram a Paulo e Silas, e com eles uma grande multidão de gregos convertidos ao judaísmo bem como muitas mulheres da nobreza”<sup>474</sup>. Por meio desse relato, é possível estabelecer a relação efetiva entre Paulo e a comunidade dos tessalonicenses, isto é, com “aqueles poucos que se colocaram ao seu lado” e se somaram a ele. A narrativa registra também a situação fática, na qual Paulo está inserido, e o modo como se refere à sua comunidade.

Como Paulo os experiencia? Como lhe é dado o mundo compartilhado na situação da escrita da epístola? Isto está vinculado à questão de como *Paulo* se encontra nesse mundo compartilhado. O *conteúdo* do mundo compartilhado, em sua determinabilidade, deve ser

<sup>472</sup> A primeira carta redigida à comunidade de Tessalônica é datada por volta do ano 53 d.C., aproximadamente 20 anos após a crucificação de Jesus. Consiste no mais antigo documento do Novo Testamento.

<sup>473</sup> Cf. 1Ts 3,6; 3,2. O mesmo relato é encontrado em At 18,5. A respeito da primeira estadia de Paulo em Tessalônia, ver: At 17,1-16.

<sup>474</sup> At 17,4.

visto no contexto com o *como da referência* com esse mundo compartilhado. Portanto, trata-se de expor a determinação fundamental dessa referência.

### 3.8 A situação fundamental de Paulo como “ter chegado a ser cristão”

Para que a situação fática de Paulo seja alcançada, devemos procurar entender o vínculo entre Paulo e os membros seguidores de sua comunidade. Para Heidegger, de acordo com a carta, a qualidade (*Beschaffenheit*) dessa relação pode ser indicada formalmente de duas maneiras: a) Paulo experimenta os congregados em seu “ter chegado a ser” (*Gewordensein*) seguidores de Jesus Cristo; b) e experimenta o fato de que eles possuem um “saber” acerca do “ter chegado a ser” (*ein Wissen von ihrem Gewordensein*) seguidores de Jesus Cristo<sup>475</sup>.

Tal indicação pode ser confirmada pela insistente repetibilidade de determinados termos fundamentais (“chegar a ser”, “sabeis” e “recordeis”), empregados abundantemente na carta. Nesse caso, a constante repetição (*Wiederholung*) das expressões não é fruto da curiosidade externa e autoficial. O repetir é diferente da simples retomada de um acontecimento natural ou de uma objetividade histórica, no seu sucessivo acontecer.

Para Heidegger, pertence à atualização histórica de quem experimentou o “ter chegado a ser cristão”<sup>476</sup>. Repetição é forma de recordação. Escreve Paulo: “Ainda vos lembrais, meus irmãos, dos nossos trabalhos e fadigas”<sup>477</sup>. Nessa passagem, aparece o termo “lembrar/recordar”, como extensão essencial e sustentação do saber da comunidade. Ou seja, o “tornar-se” é a experiência que abrange todas as “faculdades humanas”, inclusive a “recordação”. Recordar é “aprofundar sempre o que é recordado, fazê-lo surgir sempre novo, em sua possibilidade mais íntima”<sup>478</sup>.

Por isso, consiste na convocação para o constante retorno à experiência e ao conhecimento do “vir-a-ser” cristão. Nesse sentido, repetir as expressões, por parte de Paulo, é recolocar constantemente o evento que inaugura sua nova vida. Em outros termos, as expressões repetidas devem ser compreendidas no contexto da realização histórica, como tendência que aflora a partir do motivo central do texto<sup>479</sup>.

<sup>475</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 93.

<sup>476</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 93.

<sup>477</sup> 1Ts 2,9.

<sup>478</sup> HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de cultura econômica, 1996, p. 196.

<sup>479</sup> Segundo o comentário de Hebeche, a repetição está no caráter da situação da temporalidade da vida fática. A linguagem comum, por conservar estático o sentido das palavras, esquece a situação e o fluxo do fenômeno. Com isso, se passa da situação estática para a dinâmica do ter-se tornado. Assim, a recordação torna-se o

Heidegger refere-se ao “ter chegado a ser” como o fenômeno central constitutivo, mediante o qual se estabelece o vínculo entre o apóstolo e os membros da sua comunidade. Paulo está incluído na mesma condição, na qual a comunidade se encontra, isto é, “ele se coexperiencia neles, necessariamente, a si mesmo” (*Er erfährt in ihnen notwendig sich selbst mit*)<sup>480</sup>. Por isso, o “ter chegado a ser” da comunidade é o “ter chegado a ser” de Paulo. Ele está afetado por esse evento e incluído no saber que, tanto ele, quanto a comunidade, possuem do acontecido. Tudo o que ele afirma e atribui aos tessalonicenses, de alguma maneira, diz respeito a si mesmo.

A constituição do núcleo do “ter chegado a ser” exprime a forma pela qual Paulo “vê” (*sieht*) os que se colocaram ao seu lado. Em algumas passagens da carta, recolhemos um nexo determinado de acontecimentos indicativos de que, ao escrever a carta, o Apóstolo vê os congregados como aqueles em cuja vida entrou. O “ter chegado a ser” deles está vinculado com seu entrar na vida cristã. O “ver” de Paulo não é atitudinal, no sentido de observar objetivamente a partir de atitude externa. Não se refere ao ver do conhecimento objetivo, mas ao modo pelo qual acolhe o que lhe vem ao encontro, no âmbito da experiência cristã fundamental. Ele tem caráter de recepção e acolhimento. E o que lhe sucede não é algo objetivo, como recordação autoficial de evento natural ou acontecimento de caráter histórico fixado no tempo<sup>481</sup>.

Para Heidegger, o “ter chegado a ser” de Paulo está vinculado com o entrar em sua vida cristã propriamente dita. Destaca o *como* do aparecer, elencando algumas passagens que indicam que sua nova vida começa com esse evento<sup>482</sup>. Os tessalonicenses existem para Paulo, porque ele mesmo e eles estão mutuamente entrelaçados, mediante o “ter chegado a ser”. Em outros termos, a unidade entre eles só é possível a partir do evento comum, que é a experiência do “tornar-se cristão”, por ele indicada.

---

elemento essencial e sustentador. A repetição é importante na história. Ela não significa mera lembrança ou repetição mecânica de um fato ou evento natural. A lembrança do evento, do “tornar-se cristão”, seguidor de Jesus Cristo, não é um simples fato passado, mas atualização histórica. Ele se torna o vínculo que vai além de sua relação oficial com os apóstolos de Cristo, pois ganha sentido para nós, na distância que nos separa do seu tempo (Cf. HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo. Ensaio sobre Heidegger e São Paulo*, p. 106-7).

<sup>480</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 93.

<sup>481</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 93.

<sup>482</sup> Escreve Paulo na primeira carta aos tessalonicenses: “Bem sabeis, irmãos, que não foi inútil a nossa estada entre vós” (2,1). “Ainda que nós, na qualidade de apóstolos de Cristo, pudéssemos fazer valer a nossa autoridade. Pelo contrário, apresentamo-nos no meio de vos cheios de bondade, como uma mãe que acaricia os seus filhinhos” (2,7-8). “Vos sois testemunhas, e Deus também o é, de quão puro, justo e irrepreensível tem sido o nosso modo de proceder para convosco, os fiéis” (2,10). “Irmãos, vós fostes imitadores das Igrejas de Deus que estão na Judéia, em Cristo Jesus; pois que da parte dos vossos conterrâneos tivestes de sofrer o mesmo que aquelas Igrejas sofreram da parte dos judeus” (2,14).

### 3.9 O saber próprio do “ter chegado a ser cristão”

A experiência do “ter chegado a ser” que corresponde à faticidade do ser cristão não é desprovida de compreensão. Pelo contrário. Para Heidegger, ela comporta “determinado saber” (*bestimmtes Wissen*), que é próprio e radicalmente distinto de qualquer outro saber ou recordar, e faz parte da segunda determinação da relação de Paulo com os membros da sua comunidade<sup>483</sup>.

Algumas passagens da carta de Paulo são destacadas para indicar o saber específico da faticidade cristã. Escreve Paulo:

Sabeis que sofremos e fomos insultados em Filipos. Decidimos, contudo, confiados em nosso Deus, anunciar-vos o evangelho de Deus, no meio de grandes lutas. Eu não me apresentei com adulações, como *sabeis*; nem com secreta ganância. Deus é testemunha<sup>484</sup>.

Esta passagem mostra que nos encontramos diante de um saber que não se refere, simplesmente, ao saber objetivo. De modo geral, coloca-se o problema do saber, deixando de lado aquilo que é experimentado de forma originária. O “ter-se tornado cristão” não deve ser considerado mero conhecimento ocasional. Heidegger opõe-se também a qualquer forma científica de “psicologia empírica do conhecimento de vivências” (*wissenschaftlichen Erlebnispsychologie*)<sup>485</sup>. Só a partir da experiência cristã fundamental é que se pode definir o sentido de uma faticidade que é acompanhada de saber próprio e determinado (*bestimmtes Wissen*). Deve-se considerar que o “ter chegado a ser” não é acontecimento qualquer na vida do cristão, mas é coexperimentado continuamente (*ständig miterfahren*), de tal forma que seu “ser consiste doravante no seu ter que ser cristão”. Nesse sentido, faticidade e saber são experienciados originariamente, numa unidade, sem separação um do outro. Para Heidegger, o saber ao qual Paulo se refere só pode ser conhecido tendo por base, unicamente, o contexto situacional da experiência fática da vida cristã.

Assim, Heidegger se esforça para conservar o “saber-se cristão” distante do saber teórico como tal<sup>486</sup>. É o que podemos observar na posição que assume diante da teologia,

<sup>483</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 94.

<sup>484</sup> 1Ts, 2,3.5. Em outros trechos, escreve Paulo: “Ainda vos lembreis, meus irmãos, dos nossos trabalhos e fadigas. Trabalhamos de noite e de dia, para não sermos pesados a nenhum de vós. Foi assim que pregamos o evangelho de Deus” (2,9). Na passagem 1Ts 3,6, Paulo fala em “guardar sempre a afetuosa lembrança” e, em 4,2, menciona “conheceis as instruções”. Tais passagens referem-se constantemente ao saber e recordar da faticidade cristã.

<sup>485</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 94.

<sup>486</sup> Conforme já tratamos neste trabalho, Heidegger sustenta uma discussão com as tendências da filosofia da religião e da teologia de sua época. Diferentemente delas, ele recusa qualquer forma de representação teórica ou

enquanto conhecimento da experiência religiosa. Para ele, a teologia não deve fundamentar-se em pressupostos teóricos e na noção de objetividade histórica<sup>487</sup>. O princípio e a origem da teologia cristã é o “saber que brota da faticidade do ter-se tornado cristão”<sup>488</sup>. Com isso, indica também nova tarefa para a ciência teológica. A partir do saber inerente ao “ter-se tornado cristão”, e considerando os indícios formais, ela deve promover, de modo original, a formação dos seus conceitos explicativos<sup>489</sup>.

Com o intuito de captar melhor esse saber, devemos nos aproximar da experiência fundamental do “ter-se tornado cristão”.

### 3.10 O “ter chegado a ser” enquanto aceitação

O “ter chegado a ser” não é acontecimento qualquer, que simplesmente fica para trás na vida do cristão. É evento constantemente coexperimentado, de tal forma que pode ser sempre atualizado<sup>490</sup>. A atualização proporciona aos tessalonicenses a experiência de que, ser, no agora presente, é deixar ser o seu “ter chegado a ser” cristão. Nesse caso, o ser não é concebido como presença estática, constante no tempo, mas processo de atualização, o vir-a-ser a partir da experiência do “ter sido convocado”. Eles se orientam para o acontecimento

---

objetiva de Deus e da experiência religiosa. Na época do curso sobre Paulo, a rejeição se dava em função da busca pela faticidade histórica da existência vivida. A ilusão da objetividade metafísica só é possível fora da conexão com a experiência fática originária da vida cristã.

<sup>487</sup> Posteriormente, em *Sein und Zeit*, com argumentação mais elaborada do que nos cursos do período de Freiburg, Heidegger problematizou as expressões exemplares do esquecimento da experiência originária do *Dasein*, expressas nos pressupostos do absoluto das verdades eternas. Afirma: “A afirmação >verdades eternas<, bem como a confusão da >idealidade< fundada fenomenalmente no *Dasein*, como um sujeito absoluto idealizado, pertencem aos resquícios da longa tradição teológica, no âmbito da problemática filosófica, que precisam ser eliminados” (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 229).

<sup>488</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 95.

<sup>489</sup> (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 95) De alguma forma, a posição de Heidegger influenciou a teologia. Conforme já mencionamos, em sua conferência *Phänomenologie und Theologie*, ele procura uma aproximação entre filosofia e teologia. Dedicou seu texto ao teólogo Bultmann, que, por sua vez, em seu ensaio *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube*, de 1928, aplica a distinção estabelecida por Heidegger no campo da teologia. No período de Freiburg, suas análises influenciaram diretamente Bultmann na crítica aos pressupostos do “sujeito absoluto” e “das verdades eternas”, da teologia cristã tradicional. Em seu artigo de 1928, *Il significato della >Teologia dialettica< per la scienza neotestamentaria*, Bultmann afirma: “O ser do homem é constituído pelo *logos*, pela razão, pelo eterno e absoluto. Uma teologia *idealista* presume, portanto, falar ao mesmo tempo de Deus e do homem, pelo fato de estar habituada, em função da tradição antiga e clássica, a pensar inseparavelmente Deus e absoluto. Na realidade, ela fala apenas do homem” (BULTMANN, R. “Il significato della >Teologia dialettica< per la scienza neotestamentaria”. In: BULTMANN, R. *Credere e comprendere*, p. 130-1). Podemos notar que, para Heidegger, o emprego desses termos não descreve o *Dasein* cristão, na faticidade crente, mas fala a partir da existência inautêntica, a partir daquilo que ele denomina nos textos sobre fenomenologia da religião, como “estrutura decadente” (*Verfallen*).

<sup>490</sup> Do ponto de vista fenomenológico, é importante perceber a existência de um evento. Ele está presente na carta de Paulo. O evento não pode ser pensado em termos de um fato realizado no passado ou que irá se realizar num futuro próximo ou distante. Ele é constantemente co-experimentado e tornado presente pela abordagem fenomenológica.

fático do ter-se tornado, constantemente compartilhado (*ständig miterfahren*)<sup>491</sup>. A experiência aqui indicada institui nova condição de ser da existência humana compartilhada entre Paulo e a comunidade.

Todo o processo torna-se mais claro a partir do desdobramento desse fenômeno compartilhado do “ter chegado a ser”. Para Heidegger, o elemento que constitui essa experiência fundamental do ser cristão é a “aceitação (*deksesthai*) da proclamação” (*Annehmen der Verkündigung*) de Paulo<sup>492</sup>. O “tornar-se cristão” consiste na receptividade da boa notícia que foi anunciada. A aceitação (*deksesthai*) expressa o *como* da preocupação ou sustentação da vida cristã<sup>493</sup>. O que é recebido na aceitação não é meramente algo exterior, vindo de fora, como se fosse informação ou conteúdo doutrinal. A recepção não é algo meramente passivo. Pelo contrário. Aceitar consiste no movimento segundo o qual aquele que recebe deve viver de acordo com aquilo que recebeu. Por isso, o “tornar-se cristão” consiste numa adesão a um modo novo de viver, determinado pelo acolhimento que desvela um modo próprio de ser.

Segundo Heidegger, a aceitação da proclamação da boa notícia ocorre em meio a uma grande “tribulação e constante aflição” (*Trübsal*)<sup>494</sup>. Escreve Paulo:

Enviamos Timóteo, nosso irmão e ministro de Deus na pregação do evangelho de Cristo, com o fim de vos fortificar e exortar na fé, para que ninguém desfaleça nessas tribulações. Pois bem sabeis que para isso é que fomos destinados. Quando estávamos convosco, já dizíamos que haveríamos de passar por tribulações; foi o que aconteceu, como sabeis<sup>495</sup>.

A aceitação acontece em meio a uma tensão interna no âmago da experiência. A tensão deve ser conservada pelo cristão na medida em que ele assume a condição de quem aceita o anúncio. A proclamação atinge o todo da vida fática, de tal forma que o *como* do comportar-se tem sua origem na experiência fática mesma.

Entretanto, a aflição e a tribulação inerentes à aceitação da proclamação despertam, na realização da vida cristã, gozo e alegria (*Freude*). Elas não produzem a si mesmas. Também não são trazidas de fora, por outra motivação, ou fomentadas pelo *Dasein* como tal. Mas elas provêm da experiência fática da vida cristã, e procedem do Espírito Santo. Por isso, são recebidas como dom, consideradas um presente, doação gratuitamente destinada àqueles que aderem ao novo modo de ser. Nesse sentido, podemos conceber que a faticidade cristã

<sup>491</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 94.

<sup>492</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 94.

<sup>493</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 94..

<sup>494</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 94.

<sup>495</sup> 1Ts 3,2-4.

consiste no comportar-se receptivo, e que envolve aflição e alegria constantes. Tribulação e gozo pertencem ao “ter-se tornado cristão”.

Com o intuito de sublinhar a importância da receptividade no âmbito do “tornar-se cristão”, Paulo emprega outro termo grego (*logon Theou*) para descrevê-la. Escreve Paulo:

É por isso que também não cessamos de dar graças a Deus, porque recebestes a palavra de Deus de nós e a acolhestes, não como palavra de homens, mas como realmente é, como *palavra de Deus* que age eficazmente em vós, os fiéis<sup>496</sup>.

O trecho mostra que o recebimento da palavra Deus (*logon Theou*) não consiste apenas na apropriação de alguma coisa. Não significa acolher a necessidade e a aflição como aspectos elementares inerentes à condição do ser cristão. Receber é, ao mesmo tempo, acolher a “palavra de Deus”. É a palavra que origina o novo modo de ser<sup>497</sup>. A proclamação da palavra carrega consigo o que é proclamado. Escreve Paulo:

No mais, irmãos, rogamo-vos e admoestamo-vos no Senhor Jesus que andeis segundo o que aprendestes, como deveis proceder para agradar a Deus – como, aliás, já o fazeis – a fim de progredirdes cada vez mais<sup>498</sup>.

Os que aceitam a palavra entram num nexos efetivo com Deus, na medida em que reconhecem em si mesmos a ação de Deus, como fundamentalmente “ação de Deus, a partir de Deus”.

A partir do fenômeno da recepção, entramos propriamente no contexto de atuação do divino, e da relação do *Dasein* cristão com ele. A recepção consiste na mudança de postura diante de Deus. Conforme Heidegger, a adesão ao modo de ser cristão produz um “giro absoluto” (*absolute Umwendung*), que se transforma numa determinação decisiva do tornar-se cristão. Tal giro é justamente o “voltar-se para Deus” (*Hinwendung zu Gott*)<sup>499</sup>. Dessa forma, pela primeira vez, fornece um contexto operativo para “o Deus vivo e verdadeiro”. O que é aceito é o *como* do comportar-se. O seguinte verso aclara essa mudança. Escreve Paulo:

[...] Pois eles mesmos contam qual acolhimento que da vossa parte tivemos, e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro, e esperardes dos céus o seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos; Jesus que nos livra da ira futura<sup>500</sup>.

<sup>496</sup> 1Ts 2,13.

<sup>497</sup> Heidegger faz referência aqui ao genitivo subjetivo objetivo, isto é, a palavra não foi recebida de algum homem (cf. 1Ts 2,13), embora o apóstolo se autoproclame autêntico pregador da verdade.

<sup>498</sup> 1Ts 4,1.

<sup>499</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 95.

<sup>500</sup> 1Ts 1,9-10.

A passagem faz referência ao novo modo de comportar-se consigo mesmo. O indicativo é o giro absoluto para dentro do sentido executivo da vida fática<sup>501</sup>. Com isso, coloca-se a tarefa do como da “objetividade” de Deus no contexto da atualização da vida cristã.

Conforme observamos, o tornar-se cristão acarreta o abandono “dos ídolos para o Deus vivo e verdadeiro”. O voltar-se para Deus tem primazia, porém se efetiva com o afastamento dos ídolos. Ídolo evoca aqui a questão acerca da explicação objetiva de Deus. Paulo teria partido da Septuaginta, que concebe a conversão precisamente como abandono dos ídolos<sup>502</sup>. Para Heidegger, entretanto, ídolos devem ser entendidos a partir da urgência da vida fática, a partir da qual surge o problema da objetividade de Deus (*der Gegenständlichkeit Gottes zu bestimmen*). Devem ser compreendidos, aqui, a partir da tendência de representar Deus mentalmente; de transformá-lo em objeto de especulação teológica ou filosófica. Isso constitui a estrutura da decadência do originário. Nesse sentido, a adesão à existência crente é demarcada pela passagem que rompe a estabilidade das representações mentais de Deus (figuras e conceitos) para a experiência fática da aflição e insegurança, da preocupação atribulada da nova relação com Deus. Ídolo evoca a serenidade mística, ilusão, asseguramento teórico, diante dos conflitos e da exigência inquieta da adesão à faticidade do ser crente.

Para Heidegger, o rompimento com as representações do divino jamais foi feito, desde a filosofia grega e da tradição cristã. Lutero teria sido o único que começou a andar nessa nova direção<sup>503</sup>. Isso explica seu ódio de Aristóteles. O que significa estar “diante de Deus” ou “na presença de Deus” depende única e exclusivamente da compreensão do “esperar por Deus”, persistindo na espera acolhedora.

### 3.11 O mundo próprio de Paulo e a expectativa da parusia

A parusia é o elemento que exprime a participação de Paulo no “tornar-se cristão” dos tessalonicenses. Determina todos os momentos de seu viver. Por duas vezes, encontramos no

<sup>501</sup> Esse giro expressa algo histórico-objetivo, mas o interesse é pela qualidade da relação compartilhada. ITs apresenta traços do ter-se tornado, mediante as palavras: *tornar-se, gerar-se, criar-se, ver-se, saber-se, conhecer-se, recordar-se, lembrar-se*.

<sup>502</sup> Para o Antigo Testamento, ídolo representa a divindade pagã. Era objeto de culto. O judaísmo considerava-o como mentira sedutora, não-deus, nulidade (Jr 2,5-11; Am 2, 4); não passava de pedaço de madeira ou pedra, que a nada servia (Is 41,18-20). São empregados muitos termos hebraicos para designar *ídolo*. Em geral, literalmente, significam: “imagem, figura, representação”, que pode ser mental ou física; também “imundície, esterco, impureza”; “ vaidade, fumaça, coisa vã, futilidade” (Cf. SCHLESINGER, H; PORTO, H. *Dicionário Enciclopédico das religiões*, p. 1317. Verbete: *Ídolo*).

<sup>503</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 97.



texto referências dessa condição: “Não podendo mais suportar, resolvemos ficar sozinhos em Atenas [...]”; “[...] para que ninguém desfaleça nessas tribulações”<sup>504</sup>. Para Heidegger, a situação autêntica de Paulo como apóstolo é marcada por peculiar tribulação que lhe é própria, decorrente justamente da expectativa da parusia, isto é, a “vinda do Senhor”<sup>505</sup>. É, pois, com base na atribulada espera do Senhor que compreendemos a existência de Paulo enquanto pregador do Evangelho, seus gozos e suas aflições.

A tribulação constitui a situação de fundo, na qual Paulo se encontra ao escrever a carta. Seu mundo vital próprio (*Selbswelt*) pode ser observado neste trecho:

Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei; se fora do corpo, não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir. No tocante a esse homem, eu me gloriarei; mas no tocante a mim, só me gloriarei das minhas fraquezas. Se quisesse gloriar-me, não seria louco, pois só diria a verdade. Mas não o faço, a fim de que ninguém tenha a meu respeito um conceito autoior àquilo que vê em mim ou me ouve dizer. Já que essas revelações eram extraordinárias, para eu não me encher de soberba, foi-me dado um aguilhão na carne – um anjo de satanás para me espancar – a fim de que eu não me encha de soberba. A esse respeito, três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim. Respondeu-me, porém: “Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifestou todo o seu poder”. Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo. Por isso, eu me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte<sup>506</sup>.

Essa passagem exprime a totalidade da vida fática, acentuada pela intensa aflição e tribulação, frente à expectativa por aquilo que há de vir. O relato que acena para a situação vital de Paulo sugere também o modo como ele deseja ser considerado diante da comunidade. Em seu mundo próprio, concebe a si mesmo como órfão, porque ao final está privado da companhia dos tessalonicenses: “[...] privados por um momento de vossa companhia, não de coração mas só de vista, desejamos muito vos rever”<sup>507</sup>. Para Heidegger, o decisivo é que não quer ser visto como objeto da graça. Não há referências diretas a esse elemento. Ele não conhece formas de arrebatamento, por isso lhes confere pouca importância. Quer ser visto apenas na sua debilidade (*Schwachheit*) e tribulação. Gloriar-se das “fraquezas”, das “afrontas”, das “necessidades”, das “perseguições”, do “profundo desgosto sofrido por causa de Cristo”. Tais elementos aparecem aqui como constitutivos da existência cristã.

Para Heidegger, podemos destacar alguns elementos que demonstram, de forma mais explícita, essa condição fundamental da vida fática cristã.

<sup>504</sup> 1Ts 3,1-3.

<sup>505</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 98.

<sup>506</sup> 2Cor 12,2-10.

<sup>507</sup> 1Ts 2,17.

Alguns versos revelam a preocupação do Apóstolo com a “complementação (*Ergänzung*) de sua obra”<sup>508</sup>. Essa necessidade inquieta o Apóstolo e intensifica o desejo de rever os tessalonicenses: “Noite e dia rogamos com insistência para rever-vos, a fim de completarmos o que ainda falta à vossa fé”<sup>509</sup>. Essa afirmação indica que o “ter-se tornado” cristão carrega consigo uma carência, um “ainda por realizar”, um “ainda-não” (*noch nicht*). A vida fática cristã é perpassada pela incompletude e, por isso, necessita de preenchimento. É nesse sentido que compreendemos o motivo pelo qual os membros da comunidade adquirem importância absoluta para Paulo: o “tornar-se cristão” é algo que precisa ser completado, e Paulo depende vitalmente do êxito dessa tarefa, para levar a cabo sua obra e sua convocação pessoal.

O modo como o Apóstolo prefere ser visto e reconhecido aparece nessa outra importante passagem, onde descreve sua condição por meio da expressão “espinho na carne” (*skolops tē sarkia*); “a mensagem de satã a me esbofetear”<sup>510</sup>. Essa expressão foi excessivamente discutida ao longo da tradição cristã, e recebeu múltiplas interpretações. Heidegger recomenda aqui que a compreendamos de forma mais geral, segundo a explicação fornecida por Santo Agostinho<sup>511</sup>. Este concebeu a expressão “carne” (*Fleisch*) como concupiscência, ou seja, “a esfera originária de todos os afetos que não são motivados por Deus” (*die Ursprungssphäre aller nicht aus Gott motivierten Affekte*)<sup>512</sup>. “Carne” aparece aqui, de modo originário, como o elemento que promove a tribulação, e é pertencente a vida fática cristã. Vinculada a ela, irrompe também o conflito referente à relação entre “espírito e carne”.

Da mesma forma, a referência a satanás (*Satan*) favorece a apreensão e a determinação da situação originária de Paulo. Para compreendermos essa expressão, de acordo com Heidegger, é fundamental, desde o início, nós nos afastarmos de todas “as representações referentes ao discurso paulino sobre satanás”<sup>513</sup>. Em sua análise, procura afastar-se de todas as imagens objetivas do demônio (*Teufel*). Não faz sentido, no contexto do exercício da vida

<sup>508</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 98.

<sup>509</sup> 1Ts 3,10. Afirma ainda: “Irmãos, separados de vós por algum tempo – de vista e não de coração – temos o mais vivo e ardente desejo de vos rever” (1Ts 2,17).

<sup>510</sup> 2Cor 12,7.

<sup>511</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 98.

<sup>512</sup> HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 210ss.

<sup>513</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 98. O termo *satã* vem da forma aramaica “satana”, que, no Antigo Testamento, significa “adversário”, “rival”, “inimigo de guerra”, mais precisamente, “aquele que luta contra Deus”. Na tradução do aramaico para o grego (*Septuaginta*) empregou-se o termo “diabalos” para “satana”. “Diabalos significa “caluniador”. Na exegese convencional, costuma-se afirmar que, nos escritos de Paulo, satanás aparece, de modo geral, como o inspirador das más ações (Cf. CHAMPLIN, R. N. *Novo Testamento interpretado versículo por versículo*, vol. V, p. 185).

fática, recorrer às especulações acerca da existência como tal do diabo, ou seja, sobre o seu conteúdo. Pelo contrário. O decisivo para uma aproximação fenomenológica é compreender *como* satanás se instala na vida fática de Paulo, e *como* se processa sua atuação.

Para Heidegger, satanás aparece no mundo de Paulo como o que obstaculiza e impede (*hindert*) sua obra: “Quisemos ir visitar-vos – eu mesmo, Paulo, quis fazê-lo muitas vezes –, mas satanás me impediu”<sup>514</sup>. Ele aparece também como o tentador que domina os fracos de espírito e submete à provação a experiência originária cristã. Trata-se da sedução que desvia a obra iniciada: “Por isso, não podendo mais suportar, mandei colher informações a respeito de vossa fé, temendo que o tentador vos tivesse seduzido, inutilizando o nosso trabalho”<sup>515</sup>.

Em ambas as situações, no âmbito da vida fática, satanás aparece como aquilo que promove ruína e decadência, impedindo que a obra alcance a consumação. Por isso, o diabo aumenta a tribulação de Paulo e, ao mesmo tempo, promove a preocupação absoluta com aqueles que podem sucumbir diante da ação de satanás. O diabo estimula os grandes esforços para sustentar a obra apostólica. Dessa forma, o sentido de exercício da vida fática cristã comporta a presença de satanás, como parte da convocação inerente ao “ter-se tornado cristão”<sup>516</sup>.

A autoação do obstáculo colocado pelo tentador ocorre mediante a oração (*Gebet*). Nesse momento da carta, Paulo pede a Deus que favoreça o caminho até os tessalonicenses: “Deus, nosso Pai, e Nosso Senhor Jesus aplinem o nosso caminho até vós”<sup>517</sup>. Para Heidegger, a oração adquire aqui sentido decisivo (*entscheidenden Sinn*)<sup>518</sup>. Não é mera expressão de piedade, apoio ou edificação, mas modo vital de aproximação do divino, enquanto enfrentamento e autoação daquilo que impede o cumprimento da missão. A preocupação é com a preservação do caminho assumido pelos tessalonicenses<sup>519</sup>.

É na franqueza, e não no êxtase, que acontece a relação íntima com o divino. É na necessidade que Paulo realmente possui a sua vida e, portanto, *existe* como tal.

Por isso, em sua situação fática, Paulo não vive da pretensão de estar seguro e apoiado em Deus. Pelo contrário, ele faz o jogo do tentador. Tentar ser forte para combater com as próprias armas e vencer o tentador pode gerar orgulho e soberba para o cristão, o que não

<sup>514</sup> 1Ts 2,18.

<sup>515</sup> 1Ts 3,5.

<sup>516</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 99.

<sup>517</sup> 1Ts 3,11.

<sup>518</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 99.

<sup>519</sup> No final da carta, Paulo faz outra oração correspondente a essa, na qual pede que sua epístola seja lida para todos na comunidade (Cf. 1Ts 5,17). Segundo Heidegger, isso serve de comprovação que a oração para Paulo está vinculada essencialmente à preocupação de que os tessalonicenses permaneçam fiéis ao caminho cristão assumido (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 99).

corresponderia à experiência do ter-se tornado cristão. Por isso, o enfrentamento da tendência à ruína, inerente à vida fática, não provém do idealismo utópico, nem da estrutura segundo a qual o bem vence o mal. Aqui se acentua o que pode ser considerado contradição da vida fática cristã: o que é a fraqueza para o pensamento e para a ética é fortaleza para quem tem sua vida em Cristo. Aquele que é aparentemente fraco encontra sua força na fé. Retomando os versos de Paulo:

Disso me gloriarei, mas de mim mesmo não me gloriarei, a não ser de minhas fraquezas; E para que a grandeza das revelações não me levasse ao orgulho, foi-me dado um espinho na carne, um anjo de Satanás, que me esbofeteia e me livra do perigo da vaidade<sup>520</sup>.

Nesse sentido, a fortaleza não provém da vontade poderosa de combate, dos esquemas e estruturas de proteção, da adequação às leis da natureza e da sociedade. A experiência de Deus não serve de apoio, nem de consolo para as misérias do mundo. O elogio à fraqueza seria insensatez. Vangloriar-se da fraqueza também é insensatez<sup>521</sup>. Do mesmo modo, o amor próprio criado a partir da “grandeza de revelações” seria vaidade encobridora da genuína experiência do tornar-se cristão.

Os aspectos apresentados, a saber, “o não mais poder suportar”, o “demônio”, a “oração”, o “juramento final” exprimem e retratam a situação fundamental atribulada da vida fática cristã, a partir da qual Paulo escreve a Carta aos Tessalonicenses. Tendo caracterizado a situação, Heidegger analisa agora a redação como tal da carta, que em si mesma constitui uma forma de proclamação. Com isso, atinge o clímax da proclamação de Paulo.

### 3.12 A noção de parusia

De acordo com Heidegger, Paulo aborda a questão da parusia mediante o esclarecimento de duas questões levantadas pelos membros da comunidade de Tessalônica.

Na passagem de 1Ts 4,13-18, o Apóstolo assume a pergunta acerca do que acontece com “os que já morreram”, os quais não vivenciarão a segunda vinda do Senhor. Já no trecho 1Ts 5,1-12, formula a questão pelo “quando” da realização da parusia. Para Heidegger, tais indagações estão baseadas em equívocos dogmáticos, os quais desencaminham a faticidade cristã, vinculada à atualização da vida<sup>522</sup>. Por isso, chama a atenção, sobretudo, para a forma com a qual Paulo recebe as indagações oriundas dos tessalonicenses. Paulo não encara a

<sup>520</sup> 2Cor 12; 5.7.

<sup>521</sup> “Fiz-me louco. Vós me obrigastes, porque era vosso dever recomendar-me. Pois, embora nada seja, não fui inferior em nada aos autoapóstolos”(2Cor, 12,11).

<sup>522</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 98.

pergunta dos congregados como questão de conhecimento teórico. Por conseguinte, não fornece resposta específica, de forma direta e literária, ou seja, em sentido mundano. Essa é razão pela qual a tradição exegética o acusou de evitar a questão, e de não possuir conhecimento sobre o assunto<sup>523</sup>. Todavia, para Heidegger, ele “se mantém totalmente afastado de um tratamento gnosiológico (*erkenntnismässigen Behandlung*), porém, sem dizer tampouco que seja incognoscível”<sup>524</sup>. De fato, não encontramos respostas tais como: “O senhor virá nesse ou naquele momento”; ou “não sei quando o senhor retornará”.

Ao longo da história, ocorreram modificações no sentido e na estrutura conceitual do termo *parusia*. Entretanto, elas não teriam permanecido vinculadas à experiência originária da vida cristã. No tempo de Paulo, a compreensão da *parusia* era proveniente do grego clássico. Na Septuaginta, significava “presença”, “chegada”<sup>525</sup>. Para os primeiros cristãos tinha o sentido de “reaparição do Messias já aparecido”<sup>526</sup>. Trata-se de uma noção que não aparece inserida na compreensão comumente empregada do termo, embora a vivência cristã tenha operado transformação total da sua estrutura.

Uma compreensão mais imediata sugere que a *parusia* consistiria em comportamento básico da vida cristã, no sentido de expectativa, forma especial de espera de um acontecimento futuro. Todavia, para Heidegger, tal compreensão é absolutamente equivocada (*ganz falsch*). Isso porque jamais chegaremos à determinação do sentido referencial da *parusia*, enquanto evento futuro, pela contagem ou expectativa de alguma coisa, a ser definida em termos de tempo objetivo, que ocorre por meio da análise da consciência<sup>527</sup>. A estrutura da esperança cristã, no tocante ao sentido da *parusia*, é radicalmente distinta de todas as expectativas comuns (*radikal Anders als alle Erwartung*). Por isso, as noções de “tempo”, “instante”, “momento” acarretam problema especial para a explicação fenomenológica.

Segundo Heidegger, Paulo contesta as questões iniciais apresentadas pelos tessalonicenses, fora do contexto da experiência objetiva de tempo. A questão não é examinada a partir do sentido de conteúdo, nem recorrendo ao conhecimento objetivo. O que ocorre é a retomada do conhecimento inerente ao *como* da experiência do ter-se tornado cristão. Essa é a razão pela qual o apóstolo desenvolve sua resposta mediante a contraposição de dois possíveis modos de ser, dois comportamentos distintos frente à *parusia*. Não se refere

<sup>523</sup> Esse fato também contribuiu para colocar sob suspeita a autenticidade da carta.

<sup>524</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 99.

<sup>525</sup> No grego clássico, *parusia* significava “vinda”, “presença”. No Antigo Testamento, na Septuaginta, significava a “vinda do Senhor” e o “dia do juízo final”. Já, no judaísmo tardio, queria dizer “vinda do Messias como Vigário de Cristo” (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 102).

<sup>526</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 102.

<sup>527</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 102.

simplesmente a duas formas de vida, independentes e contraditórias entre si, que pudessem ser simplesmente colocadas uma ao lado da outra. O motivo da contraposição reside na vida fática mesma. Por isso, refere-se a dois modos possíveis de estar na vida cristã, compartilhada entre ele e sua comunidade.

Esses distintos modos de ser são encontrados na redação de Paulo:

Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão suportar. Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão; pois que todos vós sois filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas<sup>528</sup>.

Podemos observar que Paulo faz referência a um grupo específico da sua comunidade, que diz: “Paz e segurança!” (*Friede und Sicherheit*). Para Heidegger, essa expressão remete ao modo peculiar de ser da vida fática cristã, ao *como* do comportar-se com tudo aquilo que vem ao encontro, no âmbito dessa experiência<sup>529</sup>. Exprime, igualmente, o fato de que tudo aquilo que vem ao encontro, no comportamento desse grupo, acontece de forma mundana (*welthaften Verhalten*), ou seja, não carrega nenhum motivo que provoque desassossego (*Beunruhigung*). Por isso, falar em “paz e segurança” neste mundo é o mesmo que se apegar a ele, procurar apoio, quietude e tranquilidade. Sobre os que vivem dessa forma, precipitar-se-á repentina calamidade. Ver-se-ão surpreendidos, pois não a esperam. Para Heidegger, eles se encontram justamente na “expectativa atitudinal” (*einstellungsmässigen Erwartung*); “seu esperar se absorve nas solicitações mundanas da vida”<sup>530</sup>. Por viverem dessa expectativa, a calamidade lhes afeta de tal forma, que não poderão escapar dela:

Eles não se salvarão a si mesmos, porque não possuem a si mesmos, porque se esqueceram de si próprios; porque não possuem a si mesmos na claridade do autêntico saber. (*Sie können sich selbst nicht retten, weil sie sich selbst nicht haben; weil sie das eigene Selbst vergessen haben; weil sie sich selbst nicht haben in der Klarheit des eigentlichen Wissens*)<sup>531</sup>.

Não poder chegar a si próprios equivale a encontrar-se nas trevas (*im Dunkel*).

Em contraposição àqueles que vivem de forma mundana, isto é, na decadência da vida fática cristã, expressa no termo “trevas”, Paulo refere-se aos que vivem na “luz do dia”. Esses vivem de tal forma que o dia do Senhor não os surpreenderá como um ladrão (*Dieb*). Heidegger confere dois significados distintos à expressão “dia”, no âmbito do exercício da

<sup>528</sup> 1Ts 5,3-5.

<sup>529</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 103.

<sup>530</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 103.

<sup>531</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 103.

vida fática cristã: a) quer dizer “claridade do saber sobre si mesmo” (*Helle des Wissens um sich selbst*), filhos da luz, frente àqueles que vivem nas trevas; b) quer dizer “dia do Senhor” (*Tag des Herren*), “dia da parusia”<sup>532</sup>.

De acordo com Heidegger, a distinção que Paulo realiza entre dois modos diversos de colocar-se na vida cristã, consiste propriamente na resposta que ele remete aos membros de sua comunidade. Na realidade, Paulo os remete ao saber próprio:

Este saber precisa ser muito peculiar, pois São Paulo remete os tessalonicenses a eles mesmos e ao saber que eles possuem enquanto vieram a ser aquilo que são. Desse modo, a contestação da “pergunta” depende de suas próprias vidas<sup>533</sup>.

Dito de outra forma, o cristão não deve olhar para o calendário vigente, mas para si próprio, para a real decisão implícita na questão que depende da própria vida, do seu “ter-se tornado” e de “seu saber pleno sobre isso”.

Ao convocá-los a permanecerem vigilantes e despertos no saber que possuem sobre si mesmos, Paulo desloca a questão do “quando” para o comportamento da vida fática cristã<sup>534</sup>. Ao ser concebido e utilizado em sentido temporal objetivo, o “quando” aparece na forma decadente do seu sentido originário, faticamente experimentado. Paulo não faz menção referencial ao “quando”, porque, no contexto da vida fática, essa expressão objetiva da temporalidade simplesmente se torna inadequada. Por isso, ao aparecer na vida cristã, exprime uma forma decadente e rasa da faticidade como tal. O decisivo aqui é *como* o cristão se comporta no exercício da vida fática, se de modo autêntico ou não. É a partir daí que compreende o sentido do *quando*, do tempo e do instante.

Nesse sentido, o “como” do acontecer da parusia na vida cristã remete à plena temporalização e atualização da vida fática mesma. Não consiste na expectativa de acontecimento vindouro que transcorrerá na linha do tempo. Isso torna possível a afirmação de Heidegger de que o sentido do “quando”, do tempo em que o cristão vive, “possui caráter especial” (*besonderen Charakter*)<sup>535</sup>. E, com essa descoberta, aproxima-se, em sua maior amplitude, do indício formalmente anunciado, no início, de que “a religiosidade cristã vive a temporalidade como tal” (*die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit*)<sup>536</sup>. Trata-se de um tempo de ordem própria, sem lugares fixos. Mediante o conceito de tempo objetivo, é impossível encontrar a temporalidade originária. Em todo caso, o “quando” da parusia não é

<sup>532</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 104.

<sup>533</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 103.

<sup>534</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 104.

<sup>535</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 104.

<sup>536</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 104.

apreendido objetivamente<sup>537</sup>. Só se pode compreender a temporalidade pela cuidadosa distinção dos três sentidos de direção (conteúdo, relação, atualização), os quais compõem a estrutura da experiência fática da vida como tal.

Conforme observamos, o exercício da vida fática cristã não é perpassado pela segurança. Todas as significatividades básicas do ser cristão são caracterizadas pela insegurança contínua (*ständige Unsicherheit*). O inseguro, porém, não é casual, mas necessário. Não se trata de necessidade lógica ou natural. Nesse sentido, a resposta que Paulo oferece à pergunta dos tessalonicenses, acerca do “quando da parusia”, consiste, pois, na exigência de permanecerem sóbrios e vigilantes. Há o refreamento do entusiasmo e da curiosidade de quem pergunta pelo “quando”, e especula sobre seu acontecer. Tudo isso é indicação de que vivem na decadência da vida fática, ou seja, estão presos ao mundano.

Essa problemática se tornará mais clara com a explicação da Segunda Carta aos Tessalonicenses, que veremos a seguir.

### 3.13 A explicação fenomenológica da segunda Epístola aos Tessalonicenses

Em seu curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger prossegue com a análise fenomenológica da segunda carta de Paulo aos tessalonicenses. O primeiro passo consiste, justamente, na elucidação da situação fundamental, a partir da qual a carta é elaborada. É comum afirmar a existência de uma oposição entre a primeira e a segunda carta<sup>538</sup>. Tal oposição é sustentada no seguinte argumento: enquanto na primeira carta, a paz e a segurança precedem a vinda inesperada do Senhor, na segunda, em contrapartida, o acontecimento da parusia é precedido por sinais apocalípticos, que permitem predizer eventos futuros, como guerras e destruições. Dentre esses sinais, está a “chegada do Anticristo”, como forma de advertência, de sinal intermediário.

Heidegger coloca inicialmente em discussão a interpretação convencional oferecida pela exegese tradicional, com o intuito de demonstrar a continuidade entre as cartas. Para ele,

---

<sup>537</sup> O sentido apresentado da temporalidade cristã é fundamental tanto para a experiência fática da vida quanto para o problema da eternidade de Deus. Para Heidegger, tais problemas deixaram de ser abordados originariamente na Idade Média, em consequência da penetração da filosofia platônico-aristotélica no cristianismo. A especulação atual que trata de Deus tornou-se questão ainda mais obscura, como podemos notar na introjeção do conceito de valor (*Gültigkeit*) em Deus (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 104).

<sup>538</sup> Em seu texto, Heidegger cita o teólogo Schmidt, da Basiléia, que em sua exegese procurou mostrar oposição entre as duas cartas. Heidegger não pretende entrar nas discussões a respeito da autenticidade da carta e nem na questão exegética. Para ele, a discussão sobre autenticidade é decorrente de uma incompreensão fundamental de Paulo (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 106).



contrapor uma à outra significa partir de opiniões e representações que não correspondem ao espírito de Paulo, uma vez que, em momento algum, o apóstolo procura responder à questão do “quando” da parusia. Pelo contrário, a segunda carta consiste na repercussão do “estado atual da comunidade” (*gegenwärtigen Stand der Gemeinde*), e “reúne o eco (*Echo*) e os efeitos provocados pela primeira”<sup>539</sup>. Por isso, a elucidação da situação fundamental, a partir da qual Paulo escreve a segunda carta aos tessalonicenses, só é possível mediante a conservação dos resultados anteriormente obtidos.

A primeira indicação da situação vital de Paulo e de seus seguidores nos é fornecida pela identificação da existência de dois grupos distintos no interior da congregação de Tessalônica. De um lado, encontram-se os membros que compreenderam Paulo, e sabem o que é importante. Ou seja, se a parusia depende de como vive o cristão, então, ele não se encontra em condições de suportar, até o final, o amor e a fé que lhe são exigidos.

Por conseguinte, vê-se levado ao limite do desespero. Os que pensam dessa forma angustiam-se em sentido autêntico (*ängstigen sich in einem echten Sinn*). Encontram-se sob o signo da verdadeira preocupação. Vivem em extrema intensidade, no sentido de saber se podem ou não levar a termo as obras de fé e amor, que são aguardadas até o dia decisivo.

Àqueles que o compreenderam, Paulo opõe outro grupo, que é identificado nesse versículo da carta: “Ora, ouvimos dizer que alguns dentre vós levam vida à toa, muito atarefados sem nada fazer”<sup>540</sup>. Por conta da expectativa da parusia imediata, pessoas do grupo deixam de trabalhar, e se permitem ser levadas pela ociosidade. São os que se ocupam da questão se o “Senhor vem logo em seguida”. Transformaram a despreocupação pelas contingências da vida em nada fazer. Estão preocupados com o mundano, envolvidos na pluralidade das preocupações, no falatório e na desocupação. Por conseguinte, acabam tornando-se “carga pesada e onerosa para os demais da comunidade”<sup>541</sup>. Para Heidegger, são os que entenderam equivocadamente o que foi colocado na primeira carta<sup>542</sup>.

Torna-se importante acentuar, a forma com a qual Paulo se dirige aos que não o compreenderam. Segundo Heidegger, ele não oferece qualquer espécie de auxílio ou consolo.

<sup>539</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 106.

<sup>540</sup> 2Ts 3,11.

<sup>541</sup> Escreve Paulo: “A estas pessoas ordenamos e exortamos, no Senhor Jesus Cristo, que trabalhem na tranquilidade, para ganhar o pão com o próprio esforço” (2Ts 3,12).

<sup>542</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 107.

Pelo contrário. Sua resposta intensifica ainda mais a necessidade (*Not*), a ponto de serem conduzidos ao limiar do desespero<sup>543</sup>.

A identificação de dois grupos distintos, no âmbito da comunidade dos tessalonicenses, constitui a situação fundamental a partir da qual Paulo escreve a segunda carta. Por isso, a referência de Paulo às perseguições, tribulações e outros elementos, deve ser compreendida no contexto da experiência fática da vida cristã, pois exprimem a tentativa do Apóstolo de sustentar e conservar a originalidade do “ter-se tornado cristão”.

A retomada constante de algumas expressões são indícios da autenticidade da carta, e demonstra, claramente, que somente Paulo poderia tê-la escrito. Trata-se da “sobrecarga de expressões (*Überladenheit des Ausdrucks - Plerophoria*), tipicamente paulina”<sup>544</sup>. A carta mostra, justamente, o aumento e não a redução da tensão, que reflete a urgência da profissão de Paulo como apóstolo. Deve-se imaginar Paulo na necessidade de sua vocação. Ele continua a pressionar seus seguidores para o ponto de desespero, com o intuito de fazê-los compreender a situação de decisão, cada um por si só, diante de Deus. Não evita enfatizar esse ponto, ao qual se remete repetidamente: “Pelo que não cessamos de orar por vós, para que o nosso Deus vos faça dignos de sua vocação, e que por seu poder faça realizar todo o bem desejado, e torne ativa a vossa fé”<sup>545</sup>.

Essa é a situação de fundo da carta, que será compreendida mais profundamente a partir da manifestação do Anticristo, conforme encontramos da passagem 2Ts 2,1-12, considerada “apocalíptica”.

### 3.14 A proclamação do Anticristo

Aparentemente, a passagem apocalíptica trata de sinais e acontecimentos que antecedem a vinda do Anticristo.

Nela, o Apóstolo faz referência à “apostasia”, à aparição do “homem ímpio”, ao “filho da perdição”, ao “adversário” etc.<sup>546</sup>

Escreve Paulo:

<sup>543</sup> (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 107) Para Heidegger, esse aspecto é expressão de que só Paulo poderia ter escrito a carta. Outro indício de sua autenticidade é a sobrecarga da expressão na segunda carta, o que demonstra uma motivação clara e precisa.

<sup>544</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 109.

<sup>545</sup> 2Gl 1,11.

<sup>546</sup> 2Ts 2,3.

Que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavras proféticas, nem por carta que se diga vir de nós, como se o dia do Senhor estivesse próximo. Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, *que se levanta contra tudo* que se chama *Deus*, ou recebe um culto, chegando a *sentar-se* pessoalmente no templo de *Deus*, e querendo passar por Deus. Não vos lembrais de que vos dizia isto quando estava convosco? Agora também sabeis o que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já está agindo, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! Então, aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor *destruirá com o sopro de sua boca*, e o suprimirá pela manifestação de sua vinda. Ora, a vinda do ímpio será assinalada pela atividade de Satanás, com toda a sorte de portentos, milagres e prodígios mentirosos, e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor da verdade, a fim de serem salvos. É por isso que Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira e serem condenados, todos os que não creram na verdade, mas antes, consentiram na injustiça<sup>547</sup>.

De modo geral, o trecho foi interpretado como se o autor da carta tivesse regressado e apaziguado os ânimos dos tessalonicenses. Ao retornar, teria deixado de ensinar a eminência próxima da parusia, acalmando os membros perturbados da comunidade. Entretanto, para Heidegger essa compreensão não parte da situação fática do apóstolo<sup>548</sup>. Sua proclamação possui outro sentido, de tal forma que, como um todo, a carta revela algo totalmente diverso. Na realidade, o que existe é a intensificação (*vergrösserte Spannung*), e não diminuição da tensão que perpassa cada uma das expressões. Por isso, para Heidegger, a segunda carta não retira, mas acresce ainda mais tribulação<sup>549</sup>. Assim, o referido trecho da carta não deve ser concebido em função do seu conteúdo, ou como sendo ensinamento teórico. Na realidade, Paulo procura aproximar-se dos seus seguidores em termos de atualização histórica.

Embora o curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* não forneça maiores considerações sobre esse trecho, podemos recolher dele alguns elementos indicadores da autenticidade da vida fática cristã.

Paulo escreve no versículo dois: “Que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavras proféticas, nem por carta que se diga vir de nós”. Com isso, chama a atenção dos destinatários da sua carta, para que permaneçam consistentes em sua fé, sem desviarem-se dos sentimentos autênticos, suspeitando de qualquer “discurso” (*logon*), até mesmo das suas cartas. O termo *logon* é traduzido, geralmente, por “razão”, “discurso racional baseado em sentenças falsas e verdadeiras<sup>550</sup>. Nesse caso,

<sup>547</sup> 2Ts 2,1-12.

<sup>548</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 108.

<sup>549</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 108.

<sup>550</sup> Em seu comentário, Hebeche recolhe alguns significados de “logos”, ao longo da tradição cristã. Este foi entendido como cálculo, que remete à espera anunciada de realizações proféticas; como palavra de Cristo, réplica dos profetas (Mt 24; Mc 13 e Lc 21); como mensagem verbal do apóstolo; ainda, como doutrina ou

Heidegger o interpreta como apofântico, isto é, o que faz ver os fenômenos. Por isso, *logos* (*logos*) adquire sentido de “culto”, “douto”, “eloqüente” nas coisas do Senhor<sup>551</sup>. A proclamação é um *logos* diferente do *logos* do conhecimento objetivo e teórico. Pode-se afirmar, pois, que a interpretação fenomenológica modifica o sentido de *logos*, enquanto experiência da faticidade. Assim, na mencionada passagem, o apóstolo convoca os tessalonicenses a não se deixarem influenciar por “quaisquer *logos*”, ou seja, devem desconsiderar qualquer discurso ou afirmações que desviem da força da proclamação do Evangelho. Devem afastar-se daquilo que enfraquece a faticidade cristã, mediante a indiferença da objetividade.

O verso dois traz também a expressão “como se o dia do Senhor estivesse perto”. Heidegger não comenta explicitamente essa expressão. Entretanto, ela é importante. Aqui, Paulo refere-se à parusia, empregando o condicional “como se”. Nesse contexto, o condicional pode ser entendido como “imprevisível”, “oculto”, “inesperado”. A qualquer momento pode ocorrer o fim de todas as coisas. Com isso, é indicado que não se trata da parusia enquanto espera de acontecimentos que virão com data marcada, mas aponta para a condição fática cristã, que deve sustentar a tensão da experiência temporal. A vivência do tempo aparece como espera, aflita e preocupada pelo que “há de vir”, no sentido de incompletude da vida humana no mundo<sup>552</sup>.

Ainda no trecho apocalíptico, encontramos a passagem decisiva para o contexto da vida fática, que é o versículo dez: “e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor de verdade, a fim de serem salvos”<sup>553</sup>. Ela fala da rejeição ou perdição daqueles que “não” receberam a proclamação. Para Heidegger, essa passagem nos permite esclarecer a diferença entre as duas palavras gregas utilizadas para a negação: o *ouk* (*nicht*) e o *mē* (*nein*)<sup>554</sup>. O *ouk* é colocado num contexto em que ele não pode ser entendido, nem como *non privativum*, nem como *non negativum*, pois seu significado reside no “caráter de execução”. Assim, o caráter de execução do “não” (*vollzugsmässige Nicht*), deixa de ser entendido a partir de juízos ou representações negativas. Heidegger o

---

ensinamento profético. Todos eles possuem o sentido de “razão dialética”, portanto, trata de objetividades (Cf. HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo*, p. 160-1).

<sup>551</sup> At 18,24-25.

<sup>552</sup> Hebeche retoma algumas interpretações da expressão “como se o dia do Senhor estivesse perto”, feitas ao longo da tradição cristã, inclusive na tradição luterana. Reconhece que todas elas são devedoras da metafísica tradicional, por entenderem que a “vinda eminente” do Senhor estaria se referindo a eventos futuros, já eminentes. Essa compreensão, segundo Hebeche, pode ser vista na tradução do termo *enevsthken*, normalmente traduzido por “estivesse perto”, “está eminente”, “está próximo”, a partir da noção de ser como presença (Cf. HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo*, p. 162-4).

<sup>553</sup> 2Ts 2,10.

<sup>554</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 109.

compreende no contexto da proclamação, a partir da execução da vida fática. Ou seja, àqueles que *não* o compreenderam (*apollumenois*), lhes falta o exercício autêntico da vida fática cristã. Somente pode deixar de receber, aquele que já se encontra na faticidade da vida cristã.

### 3.15 O problema escatológico e a questão dogmática

Heidegger destaca que a aparição do Anticristo é decisiva para se compreender o “problema existencial da parusia”<sup>555</sup>. Em outros termos, o problema escatológico, seu sentido originário, é o centro da vida religiosa cristã. Com ele, se caracteriza e se acentua a vida fática cristã, recuperando as palavras originárias de Paulo.

Escreve o apóstolo:

Por conseguinte, se o nosso evangelho permanece velado, está velado para aqueles que se perdem, para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus<sup>556</sup>.

Essa passagem mostra que o Anticristo aparece como um deus, o “deus deste mundo”. O reconhecimento verdadeiro de Cristo, só é possível para aquele que reconhece o Anticristo. O acontecimento da chegada do Anticristo, que se supõe que virá antes da parusia, refere-se aos convocados, aos chamados à glória. Ao irromper o Anticristo, cada um já terá se decidido. Também o despreocupado já terá se decidido em seu *ser-aí*. Aquele que permanece indeciso, porém, exclui-se a si mesmo do exercício da faticidade cristã, da necessidade da expectativa e, com isso, se soma aos *apollumenois*: “Por conseguinte, se o nosso evangelho permanece velado, está velado para aqueles que se perdem”<sup>557</sup>.

Conforme observa Heidegger, ao longo da história, o fenômeno escatológico da proclamação do Anticristo foi considerado “histórico-objetivamente” (*objekt-geschichtlich*) pela exegese e pela dogmática convencional<sup>558</sup>. A teologia construiu representações do Anticristo nas formas objetivas, da “falsificação”, da “mentira”, da “ilusão”. A aproximação coisificadora do fenômeno escatológico apareceu logo no primeiro século, com o milenarismo, onde se afirma que os homens de outrora acreditavam que o fim do mundo era iminente. Por volta do ano 120 d.C., essa crença deixou de existir. Mais tarde, renasceria nos movimentos milenaristas medievais e no adventismo moderno. Afirma-se, também, que as

<sup>555</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 155.

<sup>556</sup> 2Cor 4,3-4.

<sup>557</sup> 2Cor 4,3.

<sup>558</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 110.

idéias milenaristas estão determinadas pelo tempo histórico e que não possuem nenhum valor de eternidade. Procurou-se compreender o problema, remetendo-se às origens das idéias escatológicas. Algumas investigações se dirigiram ao judaísmo tardio e, depois, ao antigo; finalmente, às idéias veterobabilônicas e irânicas antigas, que falam sobre a destruição do mundo. Com isso, desprendida de toda a vinculação eclesiástica, a exegese teológico-filosófica acredita ter explicado Paulo e estabelecido o modo como ele pensava.

Para Heidegger, a forma usual de explicação, elevada em máximo grau, procura captar os elementos escatológicos de forma representativa, com índole puramente “objetual”<sup>559</sup>. Não questiona tais representações enquanto representações. Desconhece que o problema escatológico não é, primeiramente, representação, de tal forma que não questiona acerca da sua origem e proveniência.

Não é o caso, aqui, de excluir as representações escatológicas, mas retê-las no âmbito e nos limites do seu próprio conteúdo referencial. Para Heidegger, o problema escatológico do aparecimento do Anticristo deve ser compreendido enquanto fenômeno da experiência fática da vida cristã. Na medida em que é compreendido em sua situação de exercício, eliminam-se as dificuldades encontradas com a compreensão representativa. E, ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de autoação do caráter dogmático que envolveu o fenômeno ao longo da história.

Nesse contexto, o problema do histórico aparece novamente. Escreve Heidegger:

É uma concepção equivocada (*falsche Auffassung*) conformar um conceito geral do histórico e logo conduzi-lo para cada um dos posicionamentos dos problemas, e não a partir dos complexos executivos respectivos.[...] Os próprios métodos filosóficos corrompem o sentido da história das religiões. O que diz Paulo possui uma função expressiva (*Ausdrucksfunktion*) peculiar de que não se pode extrair o conteúdo representacional (*Vorstellungsinhalt*) para compará-lo, por exemplo, com conteúdos representacionais veterobabilônicos. O importante é o complexo executivo originário, em que está inscrito o escatológico em Paulo, com independência das conexões que existam entre as representações escatológicas, sejam persas ou judaicas<sup>560</sup>.

O problema das representações do Anticristo, inevitavelmente, conduz Heidegger para a discussão da questão do dogma e do complexo explicativo. A exposição fenomenológica mostra que, em função justamente do estilo epistolar, a proclamação paulina não possui

<sup>559</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 110-1.

<sup>560</sup> (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 111). De acordo com Heidegger, esse problema também tem estado presente na história do espírito e, por conseguinte, no conceito de filosofia. Ou seja, como esclarecer a história dos dogmas, e como assumir essa atitude representacional censurada? O problema não é o fato de, simplesmente, construir representações do fenômeno, mas de não procurar outro tipo de comportamento, que pudesse conservar o movimento de atualização, aquém do processo de tematização conceptual.

caráter doutrinário, e é escassa de exposições teóricas<sup>561</sup>. O mesmo ocorre com o conteúdo das outras cartas, especialmente, a *Epístola aos Romanos*, considerada o “núcleo teológico-dogmático” de Paulo. Também ela possui pouco conteúdo teórico-dogmático (*theoretisch-dogmatisch*). Assim, a situação fundamental na qual Paulo se encontra ao escrever suas cartas não é demonstrável dogmático-teoricamente<sup>562</sup>. Afirma Heidegger:

Enquanto conteúdo doutrinário separado e ressaltado teórico-objetivamente (*als Lehrgehalt in objektiv-erkenntnistheoretischer Abhebung*), o dogma jamais pode guiar a religiosidade cristã. Pelo contrário. Só se compreende a gênese do dogma a partir do exercício da experiência cristã de vida<sup>563</sup>.

As cartas devem ser entendidas a partir do contexto e sentido de exercício (*Vollzug*), isto é, a partir da situação religiosa do autor. Continua Heidegger:

É no exercício no qual Paulo se encontra ao escrever, que se torna compreensível o suposto conteúdo doutrinário da epístola aos romanos. Seu método demonstrativo não é de modo algum conexão puramente teórica de fundamentações (*rein theoretischer Begründungszusammenhang*), mas é continuamente um complexo originário de chegar a ser (*ursprünglicher Werdenszusammenhang*), de tal índole que este, no fundo, só é visível em uma demonstração (*Beweis*)<sup>564</sup>.

Assim, a fenomenologia permite a destruição dos elementos dogmáticos que encobrem a experiência fática da vida cristã, e libera a compreensão dessa forma de vida peculiar, compreendendo a origem das formas dogmáticas. Nesse contexto, torna-se também inapropriada a pretensão de referir-se uma “teologia paulina”. Isso porque, como vimos, o modo de proclamação e anúncio de Paulo não procura provas ou fundamentações teóricas. Toda forma de argumentação é posterior, secundária e tardia, e só pode ser sinalizada. A compreensão da proclamação do Anticristo nos remete para a atitude fundamental da vida cristã, que é o “esperar”. Espera não como expectativa representacional, mas enquanto “servir a Deus”. É o que possibilita a compreensão da segunda epístola de Paulo aos tessalonicenses.

Para Heidegger, na realidade, na segunda epístola, ocorre uma modificação relativamente à primeira. O elemento decisivo para essa transformação é a frase de Paulo “o dia do Senhor virá como um ladrão à noite”. Ela teria sido compreendida de duas maneiras diferentes, ocasionando a formação de dois grupos distintos dentro da comunidade<sup>565</sup>.

<sup>561</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 112.

<sup>562</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 112.

<sup>563</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 112.

<sup>564</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 112-3.

<sup>565</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 111.

De um lado, permaneceram aqueles que, segundo Heidegger, teriam compreendido a frase de Paulo de forma equivocada. Aguardavam a “chegada do Senhor” a qualquer momento. E, por conseguinte, abandonaram os trabalhos e afazeres cotidianos, perambulavam de cá pra lá e atinham-se ao falatório. De outro lado, encontravam-se aqueles que, segundo Heidegger, compreenderam corretamente a frase de Paulo. Esses, por sua vez, estavam desesperados, pois aquilo que ouviram do Apóstolo acrescentava ainda mais a necessidade de se fazerem cristãos e de estarem diante de Deus.

De acordo com Heidegger, Paulo conserva a distinção entre os dois grupos que, na realidade, se configuram como dois modos de ser diversos diante do fenômeno da parusia.

Pressionado em sua profissão de pregador, Paulo vê sua vida entre esses dois tipos humanos (*Menschentypen*). É a partir dessa distinção, podemos compreender a sua resposta à comunidade na segunda carta. Ele recrimina duramente o primeiro grupo e, ao mesmo tempo, acentua a necessidade dos demais, como sinal da sua vocação.

Para Heidegger, a distinção entre dois modos de ser presentes na situação vital de Paulo e da sua comunidade remetem para o confronto inerente à faticidade cristã como tal: de um lado, o empenho por “salvar-se” enquanto permanecer atento à experiência e, de outro, o corromper-se, enquanto decadência da vida fática. É nesse sentido que se pode afirmar que o apóstolo encontra-se continuamente na conexão originária do “vir a ser cristão”.

Com relação aos que se perdem (*apollumenoî*), eles foram ofuscados pelas seduções do “Senhor do mundo”, isto é, por Satanás<sup>566</sup>. Estes últimos não “podem julgar” (*dokimazein*), decidir: “Discerni tudo e ficai com o que é bom”<sup>567</sup>. A exercício constante e contínua desse conflito impede a hipostatização. O essencial não parece ser o aviltamento ou a felicidade, mas a perda da autêntica vida cristã, do “ter-se tornado cristão” e, por conseguinte, suspender o exercício e entrar na condição do poder arruinar-se (*Zustande des Verworfen*). Com relação aos que se perdem, “Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira”<sup>568</sup>. Esses crêem no engano, e se ocuparam justamente com o aspecto “sensacional” da parusia. Vivem na decadência e desfazem-se da preocupação original com o divino.

Nesse instante, a capacidade de discernimento é fundamental para a percepção da chegada e da manifestação do Anticristo; ele só chega para quem pode discernir. Por isso, escreve em tom de advertência e exortação para que ninguém se deixe enganar<sup>569</sup>. Os que se perdem acreditando na mentira não estão meramente indiferentes, mas ocupados em máximo

<sup>566</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 113.

<sup>567</sup> 1Ts 5,21.

<sup>568</sup> 2Ts 2,11.

<sup>569</sup> Cf. 2Ts 2,3.



grau<sup>570</sup>. Mas se enganam e sucumbem ao Anticristo. Não deixam simplesmente de ser cristãos, como se fosse algo irrelevante, mas mostram exaltação peculiar que manifesta sua cegueira, e culminam definitivamente na queda, no Antideus, de modo que se torna impossível qualquer forma de retorno (*Rückkehr*)<sup>571</sup>. E, por conseguinte, serão condenados, isto é, “absolutamente aniquilados” (*absolut vernichtet*). De acordo com Heidegger, Paulo não conhece nenhuma existência posterior dos condenados, isto é, daqueles que perderam suas vidas (*zōē*)<sup>572</sup>.

Nesse contexto, aquele que sabe acerca do ser cristão percebe o grande perigo que ameaça o homem religioso. A perda do caráter de exercício promove a busca por comprovações e exige provas (*Prüfungen*)<sup>573</sup>. Interpreta o Anticristo teoricamente, como algo exterior, elemento externo. Considera-o sob a forma de “aparência”, de “falsidade”, que difere da “verdade”, que é Deus. Ou seja, aplica a distinção lógico-metafísica entre verdadeiro e falso, porque já se apartou da experiência fática conflitiva. Para Heidegger, quem rejeita o exercício da vida cristã sequer poderá ver detrás da aparência do divino, com a qual o Anticristo comparece. Sucumbe a ele, sem perceber. Aquele que se levanta contra o divino é o inimigo do crente, muito embora apareça na forma de deus. Escreve Paulo:

Porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, *que se levanta contra tudo* o que se chama *Deus*, ou recebe um culto, chegando a *sentar-se* pessoalmente no templo de *Deus*, e querendo passar por Deus<sup>574</sup>.

Só ao crente aparece com nitidez o perigo, porque é justamente contra ele que o Anticristo se manifesta, como prova para ele que sabe<sup>575</sup>.

Nessa mesma passagem, Paulo emprega a expressão “porque deve vir primeiro”, referindo-se aos sinais que precedem a chegada do Anticristo. Para Heidegger, não devemos interpretá-la a partir da compreensão dogmática de tempo, que preserva a noção tradicional de “antes” e “depois”, como se houvesse, nesse caso, prorrogação do prazo<sup>576</sup>. Paulo escreve a partir da situação religiosa fundamental. Por isso, não se refere à espera de um acontecimento

<sup>570</sup> Cf. 2Ts 2,11.

<sup>571</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 114.

<sup>572</sup> (HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 113) Aqui não existem degraus do inferno, como é encontrado na dogmática posterior. Para Heidegger, no comportamento dogmático da apologia contra o paganismo e sua ciência se produziu uma remodelação retrógrada e aumentada da experiência cristã da vida, que proporcionou uma conformação objetiva (Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 114).

<sup>573</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 113.

<sup>574</sup> 2Ts 2,2-4.

<sup>575</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 113.

<sup>576</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 108.

posterior, que virá no futuro. O fato de o Anticristo vir “antes” aumenta e intensifica a necessidade inerente ao sentido da faticidade cristã<sup>577</sup>.

Assim, a noção de espera por ocorrência de eventos futuros da tradição filosófica é substituída pela noção de sentido originada a partir da experiência fática da vida cristã. A “escatologia” paulina adquire sentido nesse contexto de exercício. Para Heidegger, não deve ser entendida como questão de conteúdos isolados, conforme a dogmática cristã, que enquanto disciplina teórica elabora uma doutrina sobre as “realidades últimas”<sup>578</sup>.

Na passagem de Paulo encontramos: “Portanto, ficai firmes; guardai as tradições que vos ensinamos oralmente ou por escrito”<sup>579</sup>. Conservar a tradição, nesse caso, não se refere à conservação de informações do passado, mas à conservação da proclamação apostólica. Com Paulo, a noção escatológica da tradição judaica e grega é modificada, A nova tradição caracteriza-se pelo impacto provocado pela possibilidade do aparecimento inesperado do Anticristo, a qualquer momento. Só aqueles que ingressam na fé podem reconhecer essa nova tradição. O ingresso na nova tradição consiste numa decisão extremamente difícil. Trata-se do “giro radical”, experimentado pelo apóstolo em seu próprio processo de conversão. A tradição já não oferece garantias. A “nova tradição” exige conservação e manutenção da fé; manter o espírito vivo e não se deixar dominar pela tendência ao esmorecimento.

A expectativa deve ser tal, que o engano do Anticristo, enquanto engano, deve ser reconhecido por aquele que se encontra no exercício fático da vida cristã. Para Heidegger, o decisivo é justamente o “agora” (*nun*) dessa atuação<sup>580</sup>. Da conexão de exercício da vida diante de Deus, surge a temporalidade própria, oriunda da experiência fática da vida cristã.

Os versículos 6 e 7 encerram o problema da atitude cristã diante do mundo não-cristão circundante e compartilhado com os outros, e também com relação à história da salvação. Ainda na primeira carta aos tessalonicenses, Paulo escreve: “Irmãos, não queremos que ignoreis o que se refere aos mortos, para não ficardes tristes com os outros que não têm esperança”<sup>581</sup>.

Para Heidegger, isso quer dizer que todos aqueles que se situam fora do complexo do “vir a ser cristão” estão perplexos diante da pergunta a respeito do que acontecerá com aqueles que já morreram, mas também com aqueles que supõem que a fé na ressurreição dos

<sup>577</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 115.

<sup>578</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 115.

<sup>579</sup> 2Ts 2,15.

<sup>580</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 114.

<sup>581</sup> 1Ts 4,13.

mortos lhes atenuaria as aflições da vida<sup>582</sup>. Estes não têm acesso ao “mistério” nem à ressurreição dos mortos. Continua Paulo: “Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também os que morreram em Jesus, Deus há de levá-los em sua companhia”<sup>583</sup>. A morte, como tal, também deve ser compreendida no contexto da vida fática cristã. Em outros termos, para o cristão a decisão da fé e adesão conferem certeza, de tal forma que não deve ocupar-se com perguntas oriundas da curiosidade mundana<sup>584</sup>.

O verso 2Ts 6-7 trata da atuação do mistério da iniquidade:

Agora também sabeis o que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já está agindo, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém!

A dogmática cristã ofereceu diversas interpretações dessa passagem, as quais poderiam servir como argumentação para afirmar que Paulo faz referência a elementos objetivos. Heidegger menciona as interpretações de Teodoro e Agostinho, que compreendem a atuação do pecado e da iniquidade como a ordem monstruosa do império romano, a perseguição e repressão dos cristãos por parte dos judeus. Todavia, o Apóstolo refere-se ao “mistério do pecado”. A vinda do “homem da iniquidade” não é evento futuro, mas já está atuando na vida fática. O pecado é um mistério, igual à fé, que deve ser compreendido a partir da urgência da própria vida.

Assim, para Heidegger, a aparição do Anticristo não é acontecimento meramente transitório, mas evento mediante o qual se decide o destino de cada um, sobretudo daquele que crê<sup>585</sup>. A proclamação paulina coloca em jogo a decisão relativa ao autêntico ser cristão. Sua manifestação na forma de “aparência divina” significa apostasia, facilitação, autofuncionalidade da vida. Por sua vez, o “tornar-se cristão” é processo que requer luta constante contra a tendência à decadência do exercício. O Anticristo, na forma do divino, facilita a ruína da faticidade cristã. Para não sucumbir, o cristão deve conservar-se sempre vigilante.

Por isso, para o cristão, não existe paz nesse mundo. Ou seja, não pode conviver com a ausência do sofrimento, da aflição, da guerra. Essa imagem tranquila do mundo é representação que não condiz com a experiência cristã. Conforme observamos, a proclamação de Paulo procura manter a experiência em sua tensão e aflição. A paz é apostasia, uma ilusão ético-política, encobrimento. Representa o perigo da objetivação, da facilitação, do deixar-se

<sup>582</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 115.

<sup>583</sup> 1Ts 4,14.

<sup>584</sup> “Em verdade vos digo que estão aqui presentes alguns que não provarão a morte até que vejam o Reino de Deus chegando com poder” (Mc 9,1).

<sup>585</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 114.

levar pelas facilidades das armadilhas do Anticristo, convertendo-o em objeto do pensamento, em imagem do inimigo da paz.

Para Heidegger, Paulo também aguardava a parusia antes da sua morte<sup>586</sup>. Todavia, o aparato por ele descrito, indicando a manifestação do Anticristo, mostra que é menos decisivo o conteúdo objetivo, do que a conservação da vivência instauradora do modo de ser cristão. O Anticristo torna a fé mais acessível ao crente, depois de já ter-se decidido. A análise da segunda carta aos tessalonicenses mostra claramente o contexto de atualização da vida fática cristã, conforme indicado formalmente desde o princípio. Fica demonstrado também que a religiosidade protocristã experimenta a temporalidade como tal. O esquema formal elaborado por Heidegger da primeira carta tornou visível que todas as conexões primárias do “ter-se tornado cristão” convergem para “Deus”. Conservar-se diante de Deus constitui o exercício de atualização da vida cristã como tal.

A explicação fenomenológica mostra ainda que é a partir da relação com Deus que se compreende o sentido da temporalidade. O que se compreende como eternidade é resultado do olhar tardio da vivência temporal em sua atualidade fática. O ser de Deus como tal torna-se definição conceitual apenas na medida em que é descolado do contexto do exercício concreto da vida cristã. É fora da atualização e do exercício que se gera a possibilidade da construção dogmática e seus conceitos. Nesse sentido, o essencial da proto-experiência fática cristã aparece na análise fenomenológica de Heidegger como exercício constante de conservação da proclamação inicial. Não simplesmente como assimilação de doutrina ou discurso verbal, mas como apropriação de um anúncio vital que origina novo modo de ser.

### **3.16 Caracteres fundamentais da experiência fática da proto-religiosidade cristã**

As análises fenomenológicas conduzidas por Heidegger das cartas paulinas no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* descreveram a experiência da proto-religiosidade cristã na sua faticidade imediata, partindo de duas indicações formais fundamentais, a saber, que vida religiosa cristã é *experiência fática da vida* e que ela é a *vivência a temporalidade como tal*.

Heidegger salienta, sobretudo, os elementos que mostram a tendência comum de se compreender o que é vivenciado mediante os conteúdos experimentados. Podemos observar que o filósofo se opõe constantemente a essa tendência. Trata-se de um processo necessário

---

<sup>586</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 115.

como forma de desconstrução das compreensões e concepções cristalizadas. São elas que nos fornecem o acesso prévio aos fenômenos que foram investigados. Por determinarem de antemão o fenômeno, as concepções fixas, na maioria das vezes, acabam por impedir a obtenção de sua vivência originária.

Entretanto, as análises de Heidegger nos permitem indicar positivamente alguns elementos característicos constitutivos da experiência fática da proto-religiosidade cristã. Em sua originalidade, a faticidade cristã é determinada historicamente pela proclamação que “em certo momento afeta o homem e permanece no âmbito do exercício da vida. Essa experiência da vida continua determinando as referências que nela ocorrem”<sup>587</sup>. Para Heidegger, a faticidade cristã explica-se pela transformação operada pelo “ter-se tornado cristão”<sup>588</sup>. Essa mudança é visível na conexão do cristão com o mundo circundante e na forma como ele se apropria das “significâncias mundanas” (*Bedeutsamkeit des Lebens*). É o que observamos na passagem do Apóstolo:

E, senão, irmãos, olhai quem foi chamado entre vós; pois não há muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos nobres. Antes, o que o mundo julga estulto, Deus escolheu para confundir os sábios; e o que o mundo julga fraco, Deus escolheu para confundir os fortes<sup>589</sup>.

A transformação que lhe ocorre origina novo comportamento, o qual, no entanto, não promove um abandono da vida cotidiana. Não acontece nada de extraordinário (*Ausserordentlichkeit*), nada de especial (*Besonderheit*). Tudo permanece como estava, pois o conteúdo não é aqui fundamental. De modo geral, as significações mundanas são determinantes para a vida fática que compreende a si mesma a partir do que experimenta cotidianamente. Todavia, para o cristão, essas significâncias não se tornam tendências dominantes no âmbito da faticidade da sua vida. Podemos explicitar esse aspecto nos remetendo à primeira epístola aos Coríntios, retomada por Heidegger, onde se lê:

No mais, cada um segundo o que o Senhor lhe deu e segundo o chamou. E isto eu ando dizendo em todas as igrejas. Alguém foi chamado na circuncisão? Não o dissimule. Foi chamado incircunciso? Não se circuncide. A circuncisão não é nada, nada é o prepúcio, mas sim a guarda dos preceitos de Deus. Cada um permaneça no estado em que foi chamado. Foste chamado sendo escravo? Não te preocupes com isso; e, mesmo podendo tu fazer-te livre, antes aproveita-te da tua escravidão<sup>590</sup>.

<sup>587</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 116.

<sup>588</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 116.

<sup>589</sup> 1Cor 1,26-27.

<sup>590</sup> 1Cor 7,17-21.

O texto propõe a permanência na cotidianidade. Não deve haver fuga da condição à qual cada um pertence. Até a parusia, a vida cotidiana continua a mesma. Dito em termos fenomenológicos, os significados referentes aos acontecimentos da experiência fática da vida não se restringem aos seus sentidos de conteúdo e relação que permanecem. Para o cristão, tudo o que pertence à vida fática, seus acontecimentos e experiências são perpassados pelo significado decorrente do “ter-se tornado cristão”. Daí que todas as suas experiências cotidianas são recolhidas como “posses temporais mundanas” (*zeitlich Gütern*)<sup>591</sup>.

Para indicar a modalidade com que os cristãos possuem suas experiências, Heidegger destaca o emprego da expressão “como se” (*ōs mē*)<sup>592</sup>. É o que pode ser demonstrado na passagem de Paulo:

Digo-vos, pois, irmãos: o tempo é curto. Só resta que os que têm mulher vivam como se não a tivessem; os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, com se não se alegrassem; os que compram, como se não possuíssem, e os que usam deste mundo, como se dele não usassem; porque passa a aparência deste mundo<sup>593</sup>.

Seria totalmente equivocado compreendermos essa expressão como possível relação entre objetos, no sentido de que o cristão estaria desativando a sua relação com as referências do seu mundo circundante. O cristão não apenas adquire novo comportamento, mas vivencia as significatividades da vida “como se”. Para Heidegger, a expressão *ōs*, positivamente, acrescenta novo sentido àquilo que vem ao encontro no âmbito da faticidade, conforme indicado no complexo do exercício da vida cristã. Para o crente, todas as relações com o mundo são agora perpassadas pelo caráter do “como se”, e brotam da origem do complexo da vida fática cristã.

Do ponto de vista do conteúdo, tudo permanece inalterado. O cristão não promove mudança objetiva das realidades do mundo, mas experimenta uma transformação no *modo de estar no mundo*, no *como* da relação com ele a partir da significatividade vivida:

O cristão não se afasta do mundo. Se alguém é chamado a ser escravo, não deve sequer sucumbir à tendência de querer tirar algo proveitoso para a sua pessoa, um incremento para a sua liberdade. O escravo deve continuar sendo escravo. É indiferente o significado mundano que ele tenha. O escravo, como cristão, está livre de toda atadura, enquanto que o livre, como cristão, converte-se em escravo diante de Deus. Estas direções de sentido que conduzem ao mundo circundante, à vocação a ser aquilo que é (mundo próprio) não definem de modo algum a faticidade do cristão<sup>594</sup>.

<sup>591</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 119.

<sup>592</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 120.

<sup>593</sup> 1Cor 7,29-31.

<sup>594</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 119.

Ninguém pode determinar-se a si mesmo a partir dessas “identidades” objetivas que são apresentadas pelo mundo. Cada um é o que é a partir do sentido do exercício mesmo da vida fática cristã.

Esse aspecto torna-se mais enfático na vivência cristã da temporalidade. Paulo afirma que o “tempo se fez curto”. Com isso, ele indica que tudo aquilo que há de vir no fim dos tempos já é vigente para o cristão desde a sua conversão. Para o cristão, os complexos primários do exercício da vida fática confluem para Deus e se exercem apenas diante de Deus (*vor Gott*). A espera não consiste simplesmente em aguardar um evento futuro. Por isso, para Heidegger,

o sentido da temporalidade é decorrente da vivência do tempo, que se determina a partir dessa relação fundamental com Deus (*Grundverhältnis zu Gott*). Só pode entender o que é eternidade (*Ewigkeit*) aquele que vive a temporalidade no exercício da faticidade<sup>595</sup>.

Esse aspecto constitui indício de como o cristão experiencia a *temporalidade* da vida fática. Ao esperar obstinadamente pela parusia, que pouco tem a ver com acontecimento objetivo fixado na linha do tempo, o cristão antecipa sua finitude relativamente a esse mundo, pelo modo como se relaciona com o que acontece no cotidiano de sua vida. Esse modelo de temporalidade constitutiva da vida cristã consiste, pois, em um “ainda não”, um “não restar tempo disponível”. Heidegger reconhece a temporalidade humana nessa abertura para o futuro enquanto possibilidade indeterminável de um evento que perpassa todas as ações da vida fática.

De acordo com Heidegger, é característico também da vida fática cristã a tendência ao *esquecimento* dessa experiência. O tornar-se cristão acarreta a possibilidade da esquiwa e do desvio da convocação originária. A queda ocorre mediante a tendência por buscar assegurar-se, fixando-se nos conteúdos experimentados, apropriando-se de suas significatividades. É o que ocorre quando se procura fixar o ser de Deus mediante o aparato conceptual dogmático. O ser de Deus, para Heidegger, só pode ser compreendido a partir dos complexos do exercício a vida fática cristã. A condição é a recordação constante do ter-se tornado cristão<sup>596</sup>. Ser cristão significa também lutar contra essa tendência de asseguramento.

Pertence ao exercício da vida fática cristã, na antecipação do fim, a ampliação da angústia decorrente da incerteza diante da salvação. Ao mesmo tempo, o cristão é chamado a assumir sua fraqueza e a impossibilidade de determinar seu futuro a partir de si mesmo, de

<sup>595</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 117.

<sup>596</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 117.

suas forças e obras realizadas por vontade própria. É, pois, na fraqueza que ele se torna forte, mediante a repetição da graça divina. Escreve Heidegger:

O que nos está disponível a nós cristãos somente não basta para a tarefa de chegar à faticidade cristã. A realização ultrapassa o poder do homem; não é realizável apenas a partir das próprias forças. Por si mesma, a vida fática não pode procurar os motivos para alcançar o “ter-se tornado” (*genesthai*).

Para Heidegger, a vida cristã em sua faticidade peculiar não é “retilínea, mas quebrada” (*gebrochen*)<sup>597</sup>. Escreve:

Todas as referências ao mundo circundante devem passar pelo complexo realizador do ter-se-tornado, de tal modo que este coexista. Porém, as referências mesmas e aquilo a que se destinam permanecem de modo algum intactas. Quem puder compreender isso, que compreenda. O estar separado da vida cristã soa negativamente. Contudo, entendido de maneira apropriada, o complexo vivencial só pode ser apreendido a partir da origem do complexo originário da vida cristã.

Existe na vida cristã um complexo de vida íntegra no mesmo nível da espiritualidade [*Geistigkeit*], a qual *nada* tem a ver com a harmonia da vida. Para Heidegger, há uma profunda oposição entre o místico (*Mysten*) e o cristão:

O místico é arrancado do contexto da vida por manipulação (*Manipulation*) e, num estado de elevação, torna Deus presente no todo. Por sua vez, o cristão não conhece tal “entusiasmo” (*Enthusiasmus*), mas diz: “Coloquemo-nos em alerta e estejamos sóbrios!” Aqui evidencia-se, para ele, a tremenda dificuldade da vida cristã<sup>598</sup>.

A necessidade, a tribulação e a intensificação do ser desintegrado (*Gebrochenheit*) instalam-se no mais íntimo do cristão. Escreve o Apóstolo:

Até o presente, passamos fome, sede, nudez; somos esbofeteados e andamos sem abrigo, e penamos trabalhando com nossas mãos, suportamo-lo; difamados, consolamos; tornamo-nos até agora como lixo do mundo, como escória de todos<sup>599</sup>.

De modo geral, a vida cristã no mundo mostra-se com extrema exigência. Entretanto, ela não deve ser pensada objetivamente, mas segundo o comportamento próprio cristão. Nas palavras de Paulo: “não vos conformeis com os esquemas deste mundo. A figura desse mundo passa”<sup>600</sup>.

Para Heidegger, todos esses aspectos apontam para o essencial da vida cristã, cujo intuito era tornar visível em suas análises: *o caráter de exercício e de realização*. Faticidade

<sup>597</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 117.

<sup>598</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 124.

<sup>599</sup> 1Cor 4,11-13.

<sup>600</sup> Rm 12,2.



cristã é sempre vida dificultada, atribulada. É praticamente desesperançoso entrar em tal complexo realizador. Não há apoio:

Não é possível aplicá-lo à experiência cristã da vida. O cristão não encontra em Deus seu “apoio” (*Halt*). Isso é uma blasfêmia! Pelo contrário, um “ter apoio” é realizado sempre em relação a uma determinada significância, atitude, consideração do mundo, na medida em que, ao dar e obter apoio, Deus é “correlato de uma significância” (*Korrelat einer Bedeutsamkeit*)<sup>601</sup>.

A experiência religiosa de Paulo é a luta para sustentar esse caminho. Ao renunciar à forma de vida mundana, ele fortalece a necessidade da vida fática cristã. Isso demonstra a indicação formal de que a proto-religiosidade cristã vive a faticidade e a temporalidade como tais.

---

<sup>601</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 122.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho consistiu na retomada do projeto heideggeriano de uma introdução fenomenológica da vida religiosa, mediante a análise da proto-religiosidade cristã, presente nos textos cristãos primitivos, conforme encontrado no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, de 1920-21. Retomemos brevemente o que foi discutido até agora.

Nessa época da elaboração do curso, Heidegger encontra-se profundamente engajado na análise do que denominou “experiência fática da vida”. Por isso, as discussões fenomenológicas em torno dos primeiros textos cristãos se desenvolvem com o intuito de compreender o significado da vida fática cristã em sua originalidade, enquanto processo de realização, no movimento pelo qual ela vem a ser ela mesma.

Tendo presente esses elementos fundamentais das análises heideggerianas, contidos no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, podemos tecer algumas considerações.

Os resultados fornecidos pelas análises de Heidegger dos textos paulinos em torno da faticidade cristã nos permitem constatar, de modo incipiente, a tentativa do filósofo de destruição da história da ontologia e a recuperação das categorias originárias da vida fática. Parte desse projeto de 1920-21 teria se concretizado na obra de 1927, *Sein und Zeit*. O propósito do filósofo incita e desperta, ainda hoje, o fascínio dos leitores e interpretes do seu pensamento, e atrai também análises a partir de perspectivas e ângulos diversos. É o que veremos a seguir.

De acordo com o estudioso e comentador de Heidegger John Caputo, a presença das análises da vida fática cristã na obra *Sein und Zeit* foi imediatamente percebida no âmbito do saber teológico<sup>602</sup>. Ao demonstrar a formalização das estruturas da vida fática, analisadas nos textos bíblicos, *Sein und Zeit*, de um lado provocou polêmica entre os teólogos católicos e, de outro, foi recebido com apreço pelos teólogos protestantes, especialmente por R. Bultmann, com quem Heidegger desenvolveu esse projeto em conjunto. Ao analisarem a obra, encontraram a imagem da vida cristã refletida e formalizada numa ontologia. Bultmann falou em desmitologização, afirmando que *Sein und Zeit* havia descoberto a própria estrutura da existência religiosa cristã, sem a visão global ôntico-mística, que era uma característica

---

<sup>602</sup> Cf.: Caputo, J. “Heidegger e a teologia”. In.: Guignon C. (Dir.). *Poliedro Heidegger*, p. 289ss.

idiossincrática das cosmologias dos primeiros séculos<sup>603</sup>. A desmitologização do cristianismo chegou ao ponto de isolar a estrutura universal e existencial da existência religiosa em geral, separando as estruturas existenciais como o “cuidado”, a “decisão”, a “temporalidade” e a “autenticidade perante a morte”, dos mitos cosmológicos sobre o “céu por cima”, “inferno por baixo” e a “terra no meio”, mitos sobre mensageiros celestes que viajam entre as regiões. Para Bultmann, não seria também possível saber acerca do Jesus histórico, sua vida pessoal e o que realmente ensinou. Só podemos saber acerca das comunidades que se formaram logo após sua morte, e conferiram-lhe caráter ontológico, a partir da sua memória coletiva. Elas resguardam a verdade salvadora da essência da mensagem cristã. Dessa forma, a teologia, dispondo da analítica existencial de Heidegger, adquire a incumbência de desmistificar os evangelhos canônicos e recuperar o seu *Kerygma*, a existência viva da mensagem cristã, uma das conversões existenciais (*metanóia*) de tornar-se autêntico diante da finitude e da culpa, tarefa que é comum a todos os humanos<sup>604</sup>. De modo geral, o teólogo Bultmann serviu-se das análises existenciais de Heidegger, aplicando-as à teologia cristã. Procurou articulá-las, de modo não formal, em termos de um ideal historicamente específico e existencial, o cristianismo primitivo. Seu intento trouxe resultado positivo, uma vez que a analítica existencial de *Sein und Zeit*, era decorrente da formalização da vida fática cristã. Seu trabalho seria uma reversão do que ocorrerá com *Sein und Zeit*. O mesmo se aplica a P. Tillich, colega de Heidegger em Friburgo, cuja teologia existencial inicial é extraída dos aspectos de *Sein und Zeit*, os quais originalmente haviam sido retirados das análises de Heidegger das cartas paulinas.

O reconhecimento da influência da temática religiosa no pensamento posterior de Heidegger – rapidamente reconhecido pelos teólogos – suscita, ao mesmo tempo, algumas discussões a serem pontuadas. Em seu estudo sobre Heidegger, Christian Dubois apresenta algumas questões, que devem ser levadas em consideração<sup>605</sup>.

O autor do texto de 1920-21 tem o propósito de apropriar-se da faticidade cristã em seu exercício original. O original é o originário. *Como é possível obter essa originariedade?* Para ele, o acesso consiste numa via estreita que supõe a destruição do construto conceptual

---

<sup>603</sup> Acerca da recepção de Heidegger por teólogos protestantes, fornecemos as seguintes indicações bibliográficas: “Kerygma und Mythos” (tradução italiana: *Sul problema della demitizzazione*) de 1963; “Die Bedeutung ‘dialektischen Theologie’ für die Wissenschaft des neuen Testaments” (trad. italiana: *Il significato della “teologia dialettica” per la scienza neotestamentaria*) de 1928; “Krisis des Glaubens” (trad. italiana: *La crisi della fede*) de 1931. In: BULTMANN, R. *Creder e comprendere*. Brescia: Queriniana, 1986.

<sup>604</sup> BULTMANN, R. “Kerygma und Mythos” (*Sul problema della demitizzazione*), in.: *Creder e comprendere*, p. 1003-1012.

<sup>605</sup> Cf.: Dubois, C. *Heidegger: Introdução a uma leitura*, p. 202ss.

dogmático, como condição prévia para evidenciar essa modalidade de vida. Em outros termos, Heidegger demonstra o originário pela via negativa, ao afirmar que constitui uma degenerescência, uma decadência (*Abfall*) – apostasia em sentido religioso – o fato de Deus ser primeiramente concebido como objeto de especulação. Isso teria ocorrido pelo fato de a filosofia grega ter-se introduzido pouco depois no âmbito da vivência cristã. Nesse sentido, a originalidade e propriedade da faticidade cristã é a cristandade enquanto ainda não interpretada mediante o emprego da conceptualidade filosófica da ontologia e experiências gregas do ser.

Convém salientar ainda que Heidegger centraliza sua análise na primeira epístola aos Tessalonicenses, considerada o documento mais antigo do Novo Testamento, anterior aos Evangelhos. Ela testemunha a vida cristã antes do cristianismo, ou seja, constitui-se, um documento da “cristandade”. Essa oposição entre cristianismo e cristandade é retirada por Heidegger do amigo de Nietzsche Franz Overbeck, conforme encontramos em seu texto *A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’* onde escreve:

Por cristianismo Nietzsche não compreende a vida cristã que havia em tempos, no curto tempo antes da composição dos evangelhos e antes da propaganda missionária de Paulo. O cristianismo é, para Nietzsche, o fenômeno histórico e político mundial da Igreja e da sua reivindicação de poder dentro da configuração da humanidade ocidental e da sua cultura moderna. O cristianismo, nesse sentido, e a cristandade da fé no Novo Testamento não são o mesmo. Também uma vida não-cristã pode afirmar o cristianismo, e usá-lo como fator de poder, tal como, ao contrário, uma vida cristã não precisa necessariamente do cristianismo<sup>606</sup>.

Nesse texto bastante posterior, cristandade é entendida como “aquilo que existiu um dia, por um curto espaço de tempo”. É remetida ao período anterior à própria obra de Paulo. Trata-se, pois, de explorar a cristandade, remontando para quem do grego e do cristão, sendo a originalidade da vida protocristã uma possibilidade heterogênea ao mundo grego. Pela análise da vida em sua realização, o filósofo procura destruir a herança da ontologia grega, com o intuito de, num primeiro momento, compreender-lhe a proveniência essencial – os domínios de experiências a partir da quais essa ontologia se constituiu – para, numa repetição aprofundante, delimitá-la e, ao mesmo tempo, autoá-la. Tudo indica que esse propósito se constitui no elemento central do objetivo de Heidegger no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, de certa forma visível em *Sein und Zeit*.

---

<sup>606</sup> Heidegger, M. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Tradução portuguesa: HEIDEGGER, M. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos da floresta*. Tradução: Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 254

É inegável que nas análises das cartas paulinas Heidegger obteve acesso à experiência de uma temporalidade distinta do conceito tradicional de tempo, em função da descoberta da originária experiência fática cristã. Essa constatação possui lógica profunda, pois nos parece óbvio que o cristão se nos apresente como o “outro”, o “diferente” da experiência grega; que o cristão apareça como o originário, e a filosofia grega como expressão da especulação que conduz à decadência. Todavia, podemos indagar: *a decadência do cristianismo primitivo originário ocorreu pelo encontro com a filosofia e a cultura grega? Ou não seria a decadência, a tendência à queda, algo que pertencente constitutivamente à faticidade como tal e, por conseguinte, também à modalidade fática cristã, como algo que lhe é inerente?*

Tais indagações partem da consideração de que entre o curso de 1920-21 e *Sein und Zeit*, de 1927, interpõem-se um longo período e uma distância similar à diferença entre existenciário e existencial. Como sabemos, o objetivo central de *Sein und Zeit* é formalizar as estruturas fáticas, oferecer-lhes uma conceptualização formal e ontológica, neutra ontologicamente, para seu posicionamento concreto. É o que transparece na distinção entre “existencial” e “existente”, entre “ontológico” e “ôntico”, fundamental para a analítica da existência. O propósito é edificar estruturas universais *a priori* da vida existencial do *Dasein* existente, sem considerar se essas estruturas eram materialmente atuais, gregas ou cristãs. Assim, a obra capital de Heidegger manteria a analítica da existência livre de qualquer ideal existencial (*Existenziell*), qualquer modo de ser concreto, fático. As categorias da vida fática – “cuidado”, “existência”, “preocupação”, “instrumentalização”, “temporalidade”, “historicidade” – seriam as mesmas, onde quer que se encontrassem. Pode-se, inclusive, suspeitar de peculiar apriorismo a-histórico de Heidegger nesse ponto, provavelmente inspirado na ideia husserliana da fenomenologia como ciência universal das estruturas universais da vida e do mundo, independentemente de onde se encontram.

Em outros termos, *Sein und Zeit* procura descrever a estruturação da existência, enquanto que *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* almeja apropriar-se de uma experiência fática singular. E, se verificarmos que o existencial foi haurido de uma modalidade existenciária ôntica, lido secretamente de forma cristã? Então, embora Heidegger tenha pretendido a pureza ontológica em *Sein und Zeit*, o *húmus* da experiência cristã continua retido em seu olhar. Por isso, coloca-se a questão: *Por que Heidegger não reconhece isso abertamente? Seria pelo fato de encontrar-se excessivamente próximo da experiência cristã?*

É sabido que *Sein und Zeit* possui literalmente um vocabulário de origem kierkegaardiana. Heidegger, porém, o cita apenas três vezes ao longo de sua obra, sendo duas delas para referir-se à ignorância de Kierkegaard no que toca o problema da existência.

No século XIX, S. Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existenciário, refletindo a seu respeito com profundidade. A problemática existencial, contudo, lhe é tão estranha que ele, no que tange à perspectiva ontológica, se encontra, inteiramente, sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga, vista por este último. É por isso que há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos “edificantes” do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia<sup>607</sup>.

Entretanto, em sua obra de 1929-30, *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude, solidão*, Heidegger escreverá:

O que designamos aqui com a palavra “instante” aponta para o que *Kierkegaard* compreendeu realmente pela primeira vez na filosofia – uma compreensão com a qual começa a *possibilidade* de uma época completamente nova na filosofia, desde a Antiguidade<sup>608</sup>.

Em outros termos, o filósofo admite que a apreensão penetrante da filosofia da existência em seu simples nível existencial por Kierkegaard abre caminho para nova filosofia, uma “possibilidade nova, desde a filosofia grega”. Por conseguinte, não é equivocado suspeitar que a apreensão da existência já se encontre presente em Heidegger, previamente à análise do fenômeno religioso da faticidade cristã. *Como, pois, compreender essa nova possibilidade radicalmente nova de Kierkegaard e a problemática da modalidade cristã de existência, oriunda da proto-experiência cristã?* Nesse caso, é legítimo supor que Heidegger interpreta a religiosidade cristã a partir da nova possibilidade existencial de Kierkegaard. É plausível também que não tenha simplesmente retirado a ontologia existencial presente em *Sein und Zeit* da modalidade fática cristã.

Outros elementos das análises heideggerianas são passíveis de indagações. O autor do curso de 1920-21 entende que a pureza e a originalidade da proto-experiência cristã primordial são decorrentes da distinção frente a toda ingerência grega e judaica. Paulo representaria o lugar onde se trava o combate entre a originalidade da vida cristã diante da contaminação da religiosidade judaica. Conforme observamos no capítulo terceiro, essa luta é perceptível no conflito entre *lei* e *fé*, elementos destacados por Heidegger como distintos modos de ser diante de Deus. Paulo seria também o lugar onde as categorias da especulação filosófica grega ainda não se fazem presentes. Todavia, além da formação rabínica, Paulo pertenceu à cultura helenista, antes de tornar-se cristão<sup>609</sup>. Sabia grego e, em Atenas, prega numa linguagem que os atenienses compreendiam. Esses dados nos conduzem às seguintes indagações: *a pureza da cristandade de Paulo, tal como pretendeu Heidegger, já não seria*

<sup>607</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 235.

<sup>608</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica. Mundo, finitude, solidão*, p. 177.

<sup>609</sup> Cf. BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*, p. 242-245.

*expressão do encontro da experiência cristã com o judaísmo e o mundo grego, uma vez que Paulo não conheceu Jesus pessoalmente?* Poderíamos acenar para um encontro próprio, embora diferente daquele posterior entre cristianismo e sua articulação em categorias filosóficas gregas?

Entre o curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* e *Sein und Zeit* podemos estabelecer sem dificuldades uma série de correspondências. É possível apontar com certa exatidão as transformações temáticas de uma obra para outra. É o caso, por exemplo, da relação entre “parusia e tempo autêntico”; o nexa entre “morte e finitude temporal”; a noção de “salvação e perdição enquanto ganhar-se ou perder-se”; a noção de “cuidado”, posteriormente, extraída de Santo Agostinho etc.<sup>610</sup> Todavia, o que é concebido como processo de transformação do existenciário cristão em direção ao existencial propriamente dito é uma perspectiva que pode ser considerada pelo seu movimento inverso. Pois, conforme observamos no segundo capítulo desse trabalho, no curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Heidegger procura, inicialmente, discutir as categorias da vida fática *em e por si mesmas*, com o intuito de construir um caminho de acesso à leitura das cartas paulinas. Infelizmente, essa construção metodológica foi abreviada, no momento em que tratava da teoria dos diferentes sentidos de universalização em Husserl.

Conforme apresentado, apropria-se dos termos “*Was*” e “*Wie*”, uma oposição claramente extraída de Kierkegaard, para, com ela, estabelecer o exercício como o sentido primeiro da vida fática e liberar novo sentido de tempo, precedendo a leitura de Paulo. Na conferência *Der Begriff der Zeit* de 1924, Heidegger refere-se diretamente ao predomínio da “realização” da existência diante do meramente fático. Define que o tempo é o *como (Wie)*<sup>611</sup>. De fato, se o ser factual é caracterizado pelo realizar-se, diante do qual o *ser-aí* pode sempre desviar-se, então, faz-se necessário pensar o tempo de forma diversa do que simples sequência de acontecimentos, caso se queira dar conta da possibilidade do porvir. Em outros termos, antes mesmo da leitura de Paulo, já se tem a idéia de que o *Dasein* foge diante do *como* e agarra-se ao algo que é constantemente atual. A proto-experiência cristã, nesse sentido, aparece apenas como um exemplo da vida temporal autêntica.

<sup>610</sup> Sobre esse tema, indicamos o trabalho de Mac Dowell. Em sua obra *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, ele destaca os principais aspectos da vida cristã primitiva e como eles aparecerão transformados na analítica da existência posterior de *Sein und Zeit*. Com isso, sustenta que o cristianismo primitivo foi a inspiração fundamental da obra capital de Heidegger, de 1927 (Cf. MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger*, p. 125-156).

<sup>611</sup> (HEIDEGGER, M. *O conceito de tempo*, p. 1997. Essa conferência foi proferida por Heidegger para a Sociedade de Teólogos de Marburgo, em julho de 1924.

Observamos, ainda, grande semelhança entre a citação de 1924 e a explicação do tempo em Paulo. Em 1920-21, Heidegger já fala em “*Dasein* humano”, de tal forma que o comentário de 1924 poderia muito bem ser inserido no curso de 1920-21. Daí as indagações: por que a afirmação heideggeriana de que uma vida fática em sua originariedade só pode ser o cristão primitivo, o “não-grego”, isento da interferência do conceito de tempo da filosofia? Teria sido a cristandade primitiva cristã a única experiência singular que captou propriamente a temporalidade em sentido original? Haveria outra experiência existenciária?

Essa indagação se justifica pelo fato de que, paralelamente ao trabalho de uma fenomenologia da vida religiosa, Heidegger desenvolveu, nos anos 20, o projeto de apropriação da vida fática em Aristóteles<sup>612</sup>. Ao contrário de Lutero, o jovem filósofo certamente não concebia que “Deus teria enviado Aristóteles ao mundo como praga por causa dos nossos pecados”. Pelo contrário, para Heidegger, Aristóteles era quem possuía a maior sensibilidade fenomenológica do mundo antigo<sup>613</sup>. Colocou como tarefa da interpretação do filósofo grego a recuperação das experiências da vivência, as estruturas fáticas da existência grega e aristotélica, que haviam tomado forma conceptual na filosofia da tradição. Suas análises procuraram ultrapassar o sistema dos conceitos metafísicos aristotélicos, a parte aristotélica aproveitada pela teologia medieval, de modo a descobrir a sua fonte na vida fática.

Nesse sentido, a passagem do ôntico cristão para o ontológico como tal e vice-versa pode ser aqui colocada em questão. Isso porque o próprio Heidegger insiste que a filosofia, a visão ontológica, não se desprende do que o *Dasein* onticamente é de fato. Os textos sobre fenomenologia da vida religiosa da época de Friburgo reforçam que a filosofia é interpretação imanente por si mesma da vida fática. É possível, então, separar o existenciário do existencial, formalmente compreendidos segundo uma distinção formal entre o “exemplo fático” e o “*a priori* ontológico”? No texto *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, o próprio Heidegger afirma:

Para a vida cristã, não há nenhuma segurança; a insegurança constante é também característica para as significações fundamentais da vida fática (*Für das christliche Leben gibt es keine Sicherheit; die ständige Unsicherheit ist auch das Charakteristische für die Grundbedeutendheiten des faktischen Lebens*)<sup>614</sup>.

<sup>612</sup> Esse texto de 1920 foi publicado no volume 61 das *Gesamtausgabe* de Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985; cf. também: HEIDEGGER, M. *Informe Natorp*. As interpretações heideggerianas de Aristóteles foram tão ricas e inovadoras que inspiraram uma geração de estudiosos aristotélicos e foram diretamente responsáveis pela nomeação que Heidegger recebeu em Marburgo, onde começou a ensinar em 1923, em estreita colaboração com o teólogo protestante R. Bultmann.

<sup>613</sup> HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 328-9.

<sup>614</sup> HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, p. 105.



Como entender o “também” (*auch*), isto é, a insegurança da vida cristã *também* para a vida fática como tal? Nota-se certa indecisão entre caminhos igualmente possíveis. Heidegger poderia simplesmente afirmar: a incursão na cristandade mostrou pelo exemplo singular o que pode expressar a tese mais geral referente ao caráter ontológico da insegurança, que é próprio da vida fática como tal. Ou ainda: na cristandade primitiva e, em nenhum outro lugar, mostrou-se, por excelência e de modo verdadeiro, o que constitui o próprio ontológico da vida fática e que unicamente ali pode ser acessível a insegurança.

Pelo que se constata, a afirmação de que o ontológico de *Sein und Zeit* é simplesmente recolhido da vida fática cristã permanece ainda tema de novas investigações. A obra capital de Heidegger é, certamente, o resultado da análise da vida fática cristã e, também, da vida fática de Aristóteles; ela consistiria na reapropriação dos elementos constitutivos da existência vivida na experiência da proto-religiosidade cristã e da vivência grega. Tudo indica que ambas as tarefas constituíam para Heidegger uma coisa só. A recuperação desconstrutiva das categorias da vida fática alcançaria os mesmos resultados, quer na recuperação da vivência grega em Aristóteles, quer na vivência dos primeiros cristãos, na leitura da *Ética a Nicômaco* ou no Novo Testamento<sup>615</sup>.

Portanto, as discussões em torno do papel da religiosidade cristã na formação das ideias mestras de *Sein und Zeit* permanecem ainda sob discussão, embora sua influência seja inegável. Em todo caso, o curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, bem como os outros cursos que compõem o projeto heideggeriano de uma fenomenologia da vida religiosa permanecem um desafio para os estudos do pensamento de Martin Heidegger.

Além dos desdobramentos acima demonstrados, o curso que foi analisado nesse trabalho apresenta, ainda, algumas peculiaridades. Uma delas é o esforço com que Heidegger procura estabelecer distinção entre o método científico e o método filosófico, tema candente no período de Friburgo. Ocupa-se profundamente em estabelecer o sentido da fenomenologia a partir da sua distinção da ciência. A importância desse texto transparece, como pudemos observar, no empenho do autor em esclarecer o conceito metodológico fundamental dos “indícios formais” (*formale Anzeige*), enquanto pistas conceituais para análise do fenômeno do ser cristão. Mediante esse recurso metodológico, busca o sentido da formação hermenêutica dos conceitos filosóficos, os quais consistem em nova espécie de formalização.

---

<sup>615</sup> De fato, não há nos escritos de Heidegger nenhuma indicação se a existência grega era mais ou menos primordial do que a existência cristã. Ao que tudo indica, ambas representam ideais do existencial, dos quais a analítica da existência prescindiu e a partir dos quais a analítica existencial apresentou a formalização ontológica (Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 266).

Assim, podemos afirmar que, com o projeto de uma fenomenologia da vida religiosa, Heidegger contribui na forma de compreender e conceber a fenomenologia como tal.

Outro elemento a se destacar é a modalidade de acesso ao fenômeno religioso proposta por Heidegger, visualizada em seu curso. Ela é totalmente específica. É o que se constata na distinção entre a sua proposta de investigação e a da dos seus contemporâneos. Existe uma diferença fundamental, tanto em termos de método quanto de conteúdo. Conforme pudemos observar no capítulo terceiro, sua abordagem não coincide com a abordagem da história das religiões, das ciências da religião e da filosofia da religião (R. Otto e E. Troeltsch). Não procura analisar a religião teoricamente, enquanto objeto do conhecimento. Por essa razão, sua investigação é singular, frente à multiplicidade das abordagens filosóficas, teológicas e científicas do fenômeno religioso em vigor na sua época, embora esteja inserido no contexto de outros estudos contemporâneos do campo religioso. Entre o final do século XIX e inícios do século XX, surge grande número de tratados e pesquisas que procuram fundamentar teoricamente a religião. Nas ciências particulares, encontramos o trabalho da sociologia de M. Weber e E. Durkheim, da antropologia, da psicologia de S. Freud e C-G. Jung etc. Surge também a fenomenologia descritiva da religião, que “se propõe descrever os elementos permanentes da consciência religiosa e classificá-los em suas diferentes formas”. É o caso de G. van der Leeuw (1890-1950)<sup>616</sup>. No campo científico, destacou-se a etnologia. A partir dos materiais por ela oferecidos, E. B. Tylor (1832-1917), J. G. Frazer, (1854-1941) e S. Reinach (1858-1932) propõem o *animismo*, a crença na existência de espíritos difundidos na natureza, como a forma religiosa mais originária<sup>617</sup>. A partir da antropologia, o sociólogo É. Durkheim (1858-1917) considera o *totemismo* como a forma religiosa fundamental primitiva. O *totem* constitui-se no protótipo do sagrado que, distinto do profano, sustenta uma comunidade humana. Geralmente, o *totem* é um animal, uma planta e, raras vezes um objeto inanimado. Ele aparece vinculado a um grupo determinado, uma tribo ou um clã<sup>618</sup>. Em 1890, o bispo inglês R. H. Codrington comunica à comunidade científica a noção polinésia de *mana*, como “uma força distinta do poder físico, que atua de múltiplas maneiras, para o bem ou para o mal”. Essa noção provocou o aparecimento de nova hipótese formulada por Marret (1866-1943), de que existe uma dimensão *preanimista* da origem da religião. Marret considerou o *mana* como sendo uma elaboração conceitual. O *preanimismo* refere-se à essência da religião

---

<sup>616</sup> É o que se pode ver de acordo com o estudioso do assunto Macquarrie, nesse período. Cf. Macquarrie, J. *El pensamiento religioso en el siglo XX*, p. 281.

<sup>617</sup> Cf. MACQUARRIE, J. *El pensamiento religioso en el siglo XX*, p. 281.

<sup>618</sup> Cf. MACQUARRIE, J. *El pensamiento religioso en el siglo XX*, p. 209.

como “um sentimento de reverência e de temor” diante das forças ocultas da natureza<sup>619</sup>. Pouco depois, no século XX, com N. Soderblom (1866-1931), aparece no âmbito da história fundamental da religião a noção de *sagrado*, entendido como autopoder (*tabu*) e como fascínio (*mana*). Desde então, a noção de sagrado tornar-se-á o objeto essencial da religião. De modo geral, o objeto central dessas análises eram as religiões denominadas “primitivas”, caracterizando um período repleto de controvérsias filosóficas e teológicas em torno desse tema.

A filosofia da época também oferecia contribuições aos debates e discussões em torno da temática religiosa. Embora seu interesse fundamental gire em torno da lógica e dos problemas filosóficos técnicos, a *fenomenologia de Husserl* coloca a tarefa da descrição exata da consciência religiosa. Em sua obra *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl apresenta fragmentos de uma teoria parcialmente elaborada sobre Deus, sem expor uma concepção formal do divino<sup>620</sup>. No processo da redução fenomenológica, o fenômeno religioso é desconectado do mundo natural. O eu puro que permanece com o restante da experiência imanente coloca para si o problema da transcendência de Deus. Embora a redução afete o divino, Husserl apenas esboça o que entende por essa realidade: “um ser transcendente à consciência e ao mundo natural; absoluto, totalmente distinto da consciência e do eu puro”. Para Husserl, Deus é o “princípio teleológico”, ao qual se remetem todas as teleologias. É fonte de possibilidades e realizações do valor. Não é “produto da consciência nem dado absoluto dela; dá-se ao fluxo da consciência como vivência imante”<sup>621</sup>. A questão que pergunta se Deus pode ser conhecido racionalmente permanece em aberto.

Os cursos de Heidegger sobre a temática religiosa não são os primeiros a se ocupar com o referido tema no âmbito do movimento fenomenológico de Husserl. Sob sua orientação, A. Reinach era quem se dedicava a essa pesquisa. Sua investigação consistia na articulação dos fenômenos religiosos em termos de fundante e fundado, articulação importante na fenomenologia husserliana. Esse trabalho, conhecido por intermédio do próprio Husserl e Edith Stein, influenciou Heidegger, embora o considere metafísico e não fenomenológico, em função do uso das categorias feito por Reinach. Compartilha dele a primazia da experiência fática sobre as construções teóricas. Com sua morte em combate, em

<sup>619</sup> Cf. MACQUARRIE, J. *El pensamiento religioso en el siglo XX*, p. 284.

<sup>620</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 133.

<sup>621</sup> HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 133.

1917, Husserl passa a incumbência da fenomenologia da religião a Heidegger<sup>622</sup>. Esse fato os aproximou ainda mais.

Husserl reconheceu a maestria da descrição da consciência religiosa do teólogo e filósofo alemão R. Otto. Conforme já mencionamos, por meio do conceito de irracional (*Das Irrational*), Otto acreditava ter conseguido o acesso à religiosidade. Ele analisa a consciência religiosa a partir da noção de “sagrado” (*Das Heilige*), como categoria *a priori* que define a essência da religião. Em sua obra *Das Heilige*, essa noção remete a uma ordem racional que pode ser pensada conceitualmente, mas em sentido fundamental aponta para a realidade irracional, cujo significado não pode ser definido racionalmente. Para caracterizá-la, Otto emprega o termo “*numinoso*”<sup>623</sup>. Para Otto, o núcleo religioso pode ser apreendido no sentimento do numinoso (*sensus numinis*), no estado afetivo que implica grande valorização; envolve o sentimento de criatura, realidade finita, e também da presença de um ser majestoso e esmagador. Segundo Otto, o *numinoso* é *mysterium tremendum et fascinans*, que causa temor e admiração<sup>624</sup>.

De modo geral, os cursos sobre a fenomenologia da vida religiosa e, sobretudo, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, não seguem esse modelo de abordagem, por isso não se constituem em estudo convencionais de filosofia da religião. Heidegger não pretende visualizar a religião em sua totalidade, nem acessar aquilo que nas religiões é determinado como experiência de Deus. Em suas análises fenomenológicas não encontramos uma “noção de Deus”, pois o divino não é pensado em termos objetivos, mas no âmbito da não-objetividade. Encontramos apenas sinais esparsos da posição objetivista que explicava Deus como instância sobrenatural, absoluta e eterna. De alguma forma, a fenomenologia de Heidegger promove uma destruição da idéia convencional de Deus. Por essa razão, não pode ser equiparada a uma teologia natural ou a uma teodicéia. O assim chamado problema de Deus aparece na postura puramente existencial da faticidade cristã. Enquanto fenômeno humano, Deus se transforma em problema filosófico que deve ser tratado a partir do acontecimento da experiência crente, e o problema do divino só pode ser colocado pelo ser humano. Em Heidegger, Deus é indício formal que indica um modo de ser e uma forma do humano estar no mundo.

---

<sup>622</sup> Husserl distribuía entre seus alunos mais avançados a análise fenomenológica de regiões particulares da realidade. Na condição de assistente, Heidegger foi encarregado de elaborar uma “fenomenologia da vida religiosa”.

<sup>623</sup> Enquanto categoria fundamental da religião, o sagrado abrange elementos racionais e irracionais. No tocante ao aspecto racional, são indispensáveis noções como: bondade, personalidade, pessoa; por outro lado, vigora um núcleo racional mais profundo, adjetivado como o “santo”, por ser inconcebível e supranatural (OTTO, R. *O sagrado*, p. 38).

<sup>624</sup> OTTO, R. *O sagrado*, p. 40ss.

Na realidade, o projeto de uma introdução fenomenológica da religião de Heidegger consiste em verdadeiros exercícios, nos quais procura colocar em andamento sua nova concepção de fenomenologia de indícios formais, baseada na vida fática.

O curso *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* exprime ainda a intensidade com a qual as “questões religiosas” perpassam os interesses filosóficos iniciais de Heidegger. As investigações fenomenológicas da proto-religiosidade cristã documentam a preocupação em conhecer a originalidade da “religiosidade cristã”. Revelam também os primeiros esforços do jovem pensador nos inícios de sua carreira filosófica, suas convicções pessoais básicas e a construção de uma via própria de pensamento.

O curso de 1920-21 constitui-se também num *unicum* no todo da sua obra, no sentido de que em nenhum outro lugar encontramos uma abordagem das “questões religiosas” com tal envergadura, amplitude e exatidão exegética. De fato, depois do período de Friburgo não encontramos outro projeto coerente e consciente de elaboração sistemática e metodológica da temática religiosa. Deparamo-nos apenas com referências e alusões pontuais do tema religioso, no contexto de discussão de outros problemas.

É o caso da conferência de 1927, intitulada *Phänomenologie und Theologie*<sup>625</sup>. Nesse texto, Heidegger expõe suas ideias acerca da relação entre filosofia e teologia, abordando-as não “a partir do conflito entre fé e saber, revelação e razão”, mas como problema da “relação entre duas ciências” (*Verhältnis zweier Wissenschaften*), dois modos distintos de cientificidade<sup>626</sup>. A fenomenologia é a ciência *ontológica*, a ciência do ser. A teologia é ciência *positiva* entre outras.

Nesse texto, Heidegger refere-se à “função corretiva” da filosofia relativamente à teologia e não à fé como tal:

é o corretivo ontológico que serve formalmente de indicativo (*formal anzeigende ontologische Korrektiv*) do conteúdo ôntico e, em verdade, pré-cristão dos conceitos teológicos fundamentais. Mas a filosofia pode ser o que ela é, sem se prestar faticamente a ser esse corretivo<sup>627</sup>.

Certamente, esse seria o sentido mais claro da filosofia para com a teologia: permitir-lhe pensar por si mesma aquilo sobre o qual ela fala, para além das incompreensões ontológicas das quais poderia ser vítima.

<sup>625</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970. Essa conferência foi pronunciada primeiramente em março daquele ano, em Tübingen e, posteriormente, repetida em fevereiro de 1928, em Marburgo. O texto é dedicado a R. Bultmann. Na introdução, cita a figura de F. Overbeck, que reconheceu “a espera do fim, espera que nega o mundo como traço fundamental do cristianismo originário”.

<sup>626</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und Theologie*, p. 13.

<sup>627</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und Theologie*, p. 32.

O filósofo refere-se também a um conflito e uma diferença mortal entre ambas, enquanto “modos de existência”<sup>628</sup>. A fé é experiência existencial fática, da mesma forma que a filosofia o é. Uma é fidelidade (*Gläubigkeit*); a outra é a mais livre assunção a partir de si do *Dasein* integral (*freier Selbstübernahme des ganzen Dasein*). Heidegger enfatiza essa oposição no sentido de que a fé é, em seu âmago mais recôndito, o inimigo mortal da filosofia. Enquanto tal, o filósofo não crê, não pode crer. Toda forma de “filosofia cristã” é pura e simplesmente um “ferro de madeira” (*Holzernes Eisen*)<sup>629</sup>.

Pode-se observar que essas formulações do curso de 1927, certamente, ainda refletem os interesses heideggerianos das investigações da religiosidade cristã dos anos 20. Expressam, certamente, o vínculo que ainda se conserva com a teologia protestante. Elas estão muito próximas à teologia da cruz de Lutero, cuja tarefa é a tematização conceptual do evento do tornar-se cristão, através da fé. É ciência da fé, da existência crente em seu exercício histórico. É o resultado do trabalho desenvolvido em conjunto com Bultmann, porém, sem ilusões e compromissos.

A partir da conferência *Phänomenologie und Theologie*, a temática religiosa deixa de figurar como assunto explícito do pensamento e do interesse pessoal de Heidegger. Em trabalhos posteriores encontramos diferentes posicionamentos pontualmente localizados. Recolhemos referências que denotam um posicionamento metodológico supostamente ateu:

Questionabilidade não é religiosa, porém pode conduzir a uma situação de decisão religiosa. Não me comporto religiosamente no filosofar, ainda que como filósofo possa ser um homem religioso. “Mas aqui a arte reside nisso”: filosofar, e com isso ser genuinamente religioso, ou seja, assumir faticamente a sua função mundana e histórica do filosofar (*faktisch sein weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe im Philosophieren zu nehmen*), em ação e num mundo de ações, não numa ideologia religiosa e fantasista. A filosofia, na sua radicalidade e questionabilidade própria de si mesma, deve ser, por princípio, a-teística (*prinzipiell a-theistisch*)<sup>630</sup>.

Nesse caso, para o filósofo, o ateísmo consiste em sustentar-se a si próprio na questionabilidade radical, na capacidade de propor questões radicais, enquanto se corresponde à convocação da fé. A atitude questionante filosófica não se confunde com a fé. Todavia, o crente pode conservar a fé livre de interferências dogmáticas, na medida em que a submete ao questionamento.

Na obra *Introdução à metafísica*, encontramos uma afirmação mais incisiva:

<sup>628</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und Theologie*, p. 32.

<sup>629</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologie und Theologie*, p. 32.

<sup>630</sup> HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, p. 197.

Assim, aquele para quem a Bíblia é verdade e revelação divina já possui a resposta antes de qualquer investigação da questão “por que há simplesmente o ente e não antes do nada?” Quem se encontra no solo de uma tal fé pode, sem dúvida, repetir e acompanhar a investigação de nossa questão. Não poderá propriamente investigá-la, sem negar-se a si mesmo como crente, com todas as consequências de tal atitude. Poderá apenas fazer como se...<sup>631</sup>.

Na mesma obra, Heidegger critica duramente o trabalho intitulado *O que é o homem?*, do teólogo cristão Theodore Haecker:

Que alguém creia nas proposições que definem o dogma da igreja católica é uma questão individual, que aqui não se discute. Que, porém, alguém ponha na capa de seus livros a questão: *o que é o homem?*, embora não a investigue, porque não quer e não pode, é uma maneira de proceder que, de antemão, já perdeu todo direito de ser levada a sério. [...] Por que mencionamos aqui coisas desconexas com a interpretação da sentença de Parmênides? Essa espécie de literatura é, de fato, em si mesma, sem importância e significação. O que, porém, não carece de importância é o estado entrevado de toda paixão de investigar de que sofremos já desde tanto tempo<sup>632</sup>.

Essas afirmações exprimem claramente a contradição existencial entre o verdadeiro questionar filosófico e a fé religiosa. Para Heidegger, o crente não dispõe da paixão e da honestidade para imergir no abismo da questionabilidade do ser.

Mais tarde, encontramos a diferença entre “o deus da ontoteologia e da metafísica e o deus vivo”. Em *Identität und Differenz*, afirma Heidegger:

Esta é a *causa sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem rezar nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem cair de joelhos por temor nem pode, diante deste Deus tocar música e dançar. O pensamento ateu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele, do que a onto-teo-logia quereria reconhecer<sup>633</sup>.

A libertação do deus da onto-teologia permite nova relação com o divino.

Em seu texto *Über den Humanismus*, de 1946, Heidegger retoma uma passagem do seu escrito *Wom Wesen des Grundes* de 1929, onde procura esclarecer que um pensamento que esboça o fundamento a partir do qual se poderia questionar o eventual nexos do *Dasein* com Deus, não pode ser simplesmente taxado de “ateísmo” e, tampouco, de “teísmo”. Também não se trata de um pensamento que encontra a fé: trata-se de questionar para além da revelação, a eventual possibilidade de um *ser-para-Deus* do *Dasein*. Escreve:

<sup>631</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 38.

<sup>632</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*, p. 166.

<sup>633</sup> HEIDEGGER, M. *Identidade e diferença*, p. 75.

Pela interpretação ontológica do *Dasein* como *ser-no-mundo*, nada está decidido, quer seja positiva ou negativamente, quanto a um possível ser para Deus. Mas, sem dúvida, com o esclarecimento da transcendência se consegue pela primeira vez um conceito suficiente de *Dasein*, ente a partir do qual pode ser então colocado em questão como se dá ontologicamente a relação do *Dasein* com Deus (*Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist*)<sup>634</sup>.

O pensamento da existência crente é possível a partir do esclarecimento suficiente da existência como tal.

O texto *Über den Humanismus* se refere a “um deus” de forma indeterminada: “um deus”. Heidegger escreve:

Só se pode pensar a essência do sagrado (*Wesen des Heiligen*), a partir da verdade do ser. Só se pode pensar a essência da divindade, a partir da essência do sagrado. Só se pode pensar o que a palavra “Deus” nomeia, à luz da essência da divindade (*im Licht des Wesen von Gottheit*). Em princípio, não será necessário que possamos compreender e escutar cuidadosamente todas essas palavras se quisermos, enquanto homens, como seres em sua existência, poder experimentar uma relação com Deus? Como o homem da presente história do mundo pode ao menos questionar com seriedade e rigor, se Deus se aproxima ou se retira quando ele omite engajar-se e pensar a única dimensão onde essa questão pode ser formulada? Esta é, porém, a dimensão do sagrado, que inclusive permanece velada como dimensão se o aberto do ser não for iluminado, e não estiver próximo do homem em sua clareira. Talvez a característica desta época do mundo seja o fechamento da dimensão do salvo (*der Dimension des Heilen*). Talvez seja esta a única desgraça (*Unheil*)<sup>635</sup>.

Já nos últimos escritos de Heidegger emerge um deus profundamente poético, uma experiência poética do mundo como algo sagrado e merecedor de reverência. Demonstra uma preferência decisiva pelo mundo dos primeiros gregos, em função da experiência grega do ser como *physis* e *alethéia*, e em função da experiência dos “deuses” como parte da “quadratura” – terra e céu, mortais e deuses –, concepção absorvida das leituras da poesia de Hölderlin sobre os gregos<sup>636</sup>. Tratar-se-ia de um deus inesperado, nem mesmo pressentido. Seu anúncio viria pelo poeta (Hölderlin).

Em 1966, durante famosa entrevista ao jornal *Der Spiegel*, Heidegger profere uma frase que se tornaria célebre: “Só um deus ainda pode nos salvar”. Podemos simplesmente perguntar aqui: *a que salvação o filósofo se refere?* É pouco provável que esteja mencionando a salvação na perspectiva de salvação cristã. Certamente, o filósofo não compreende *salvar* em sentido convencional, como evitar a tempo em que algo se destrua. Dispomos de uma indicação no texto *A questão da técnica*, onde Heidegger emprega o termo *salvar*, no contexto da citação do poeta Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que

<sup>634</sup> HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus*, p. 43. Tradução brasileira: Heidegger, M. “Sobre o humanismo”. Tradução: Ernildo Stein e Enio Paulo Giachini. In.: Heidegger, M. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

<sup>635</sup> HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus*, p. 43-44.

<sup>636</sup> Cf. HEIDEGGER, M. “A linguagem”, in: *A caminho da linguagem*, p. 16.



salva”<sup>637</sup>. Refere-se, aqui, ao que salva como “aquilo que conduz o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência, enquanto apropriação da verdade”<sup>638</sup>. Resta aos humanos, como possibilidade, preparar no pensamento e na poesia uma disponibilidade para a aparição do deus ou para a ausência do deus em nosso declínio; que declinemos diante do deus ausente. A espera, porém, para o sim ou para o não, cabe à determinação de cada um.

Pode-se observar, assim, que, mesmo no final de sua obra, Heidegger encontra-se na espera por Deus. Sua experiência da “falta” não demonstra ter sido jamais de radical ausência, de ateísmo puro e simples. Nosso tempo, pensado a partir da história do ser, é o da fuga dos deuses e da penúria em função da ausência. É o tempo da miséria, porque este tempo é marcado por uma dupla falta e uma dupla negação: o “não mais” dos deuses em fuga e o “ainda não” do deus que virá. Pensado a partir da temporalidade originária da história, o presente é o presente, na medida em que sustenta essa fuga, no luto e na espera da possível vinda de um deus.

Atualmente, muitos debates tratam do estatuto de Deus no pensamento recente de Heidegger. Fala-se de algo mais religioso e místico. O próprio filósofo refere-se a Deus e deuses, embora compreenda que o Deus judaico-cristão perdeu sua soberania na história e tornou-se função da história do ser. Dessa forma, as manifestações em várias épocas dos deuses, a idade do sagrado, passaram. Por ora, aguardamos um novo deus, uma nova e imprevisível manifestação da graciosidade do sagrado, que parece ser uma função da manifestação do ser e da vontade do deus.

Heidegger faleceu em 1976, aos oitenta e seis anos. Foi sepultado no cemitério católico em Messkirch, entre sua mãe e seu pai. A pedido do próprio filósofo, Bernard Welte celebrou o ritual católico na igreja de São Martinho, lugar extremamente familiar durante a infância. Welte era seu amigo e concidadão, e proferiu o louvor dizendo que o pensamento de Heidegger havia abalado o século XX; um pensamento que estivera em busca permanente, e em constante movimento. Relacionou este exercício de “estar em movimento” ao ensinamento dos Evangelhos segundo o qual aquele que procura encontrará:

“Aquele que procura” – tal pode ser perfeitamente o título para toda a vida e pensamento de Heidegger. “Aquele que encontra” – tal pode ser a mensagem secreta da sua morte<sup>639</sup>.

<sup>637</sup> HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”, in: *Ensaio e conferências*, p. 37.

<sup>638</sup> HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”, p. 34.

<sup>639</sup> WELT, B. “Seeking and Finding”: The Speech at Heidegger’s Burial”, in: O MESMO. *Heidegger: The Man and the Thinker*, ed. Thomas Sheehan. Chicago: Precedent, 1981, p. 73-75.

Poder-se-ia, então, considerar que Heidegger tenha completado o círculo, confirmando aquilo que disse na referida passagem que mencionamos na introdução desse trabalho, a saber, de que o seu futuro residia no seu começo teológico: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento”<sup>640</sup>. *O fim católico seria a repetição do começo, agora transformado? Seria essa transformação o último curso do pensamento?*

Deixemos ecoar as palavras do próprio filósofo:

Deixei uma posição anterior, não por trocá-la por outra, mas porque a posição de antes era apenas um passo numa caminhada. No pensamento, o que permanece é o *caminho*. E os caminhos do pensamento guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para frente<sup>641</sup>.

“*Estar a caminho*”! Heidegger entendeu o seu pensamento como o percurso de uma via, como o contínuo trilhar de um caminho. Essa foi também a atitude apropriada que procuramos conservar ao desenvolvermos a análise do curso de Heidegger *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, objeto desse trabalho.

---

<sup>640</sup> HEIDEGGER, M. “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, In: *A caminho da linguagem*, p. 78-79.

<sup>641</sup> HEIDEGGER, M. “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, p. 80-81.

## REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARASH, J. A. **Heidegger e o seu século**. Tempo do ser, tempo da história. Tradução: André do Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. Tradução: Lindolfo Weingärtner. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

BLANC, M. F. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

BOUTOT, A. **Introdução à filosofia de Heidegger**. Tradução: Francisco Gonçalves. Portugal: Publicações Europa-América, 1991.

BRENTANO, F. **Psicologia dal punto di vista empírico**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997.

BULTMANN, R. **Glaube und Verstehen**. Gesammelte Aufsätze. 7. ed. Tübingen: J.C.B Mohr, 1972. Tradução italiana: BULTMANN, R. **Credere e comprendere**. Tradução: Luciano Tosti. Brescia: Queriniana.

\_\_\_\_\_. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução: Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004.

CAPUTO, J. **Desmistificando Heidegger**. Tradução: Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

CASANOVA, M. A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHAMPIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. Tradução: João Marques Bentes. Vol. V. São Paulo: Milenium Distribuidora Cultural Ltda, 1983.

\_\_\_\_\_. **Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. Tradução: João Marques Bentes. Vol. IV. São Paulo: Milenium Distribuidora Cultural Ltda, 1983.

CRITELLI, D. M. **Analítica do sentido**: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. São Paulo: Brasiliense, 2006.

D'ORSI, A. **Alla ricerca della storia**: teoria, método e storiografia. Torino: Paravia, 1999.

DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** Tradução: Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro Editora, 2005.

DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução: João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DILTHEY, W. **Introducción a las ciencias del espíritu**: ensaio de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia. Tradução: Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

\_\_\_\_\_. **Teoria de las concepciones del mundo**. Tradução: Julián Marías. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

DOWELL, J. A. Mac. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993.

DUBOIS, C. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Tradução: Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

ECKHART, M. **Sermões alemães**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2006.

FIGAL, G. **Fenomenologia da liberdade**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **Martin Heidegger**. Zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003.

GADAMER, H-G. **Los caminos de Heidegger**. Tradução: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder 2003.

\_\_\_\_\_. **O problema da consciência histórica**. 3. ed. Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GAOS, J. **Introducción a el Ser e Tiempo de Martin Heidegger**. México: Fondo de Cultura, 1996.

GOTO, T. A. **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004.

GUIGNON, C. **Poliedro Heidegger**. Tradução: João Carlos Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HARNACK, A. V. **Das Wesen des Christentums**. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag, 1900.

HEBECHE, L. Heidegger e os indícios formais. **Veritas**, v. 46, n. 4, p. 571-592. 2001

\_\_\_\_\_. **O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. **Anmerkungen zu Karl Jaspers psychologie der Weltanschauungen (1919/21)**. (GA 9) Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976.

\_\_\_\_\_. **Auf stillen Pfaden** (1991) GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **O conceito de tempo**. Tradução: Marco Aurélio Werle. São Paulo: USP, 1997 (Cadernos de tradução, n. 2).

\_\_\_\_\_. **Der Begriff der Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1989. Tradução brasileira:

\_\_\_\_\_. **Der zeitbegriff in der geschichtswissenschaft**. Frühen Schriften (1916). (GA 1). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1972.

\_\_\_\_\_. **Die idee der philosophie und das weltanschauungsproblem** (1919). GA 56, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1999.

\_\_\_\_\_. **Die kategorien-und bedeutunslehre des Duns Scotus** (1915). GA 1, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.

\_\_\_\_\_. **Die lehre vom urteil im psychologismus.** Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (1913). GA 1, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências.** Tradução: Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Förster, Fr. W. Autorität und Freiheit:** betrachtungen zum kulturproblem der Kirche. (1910). GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Grundprobleme der phänomenologie** (1919/20). (GA 58). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993.

\_\_\_\_\_. **Identidade e diferença.** Tradução: Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

\_\_\_\_\_. **Informe Natorp:** interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Tradução: Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia.** Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. **Jörgensen, J. Das Reisebuch.** Licht und Dunkel in Natur und Geist (1911). GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Kant y el problema de la metafísica.** Tradução: Gred Ibscher Roth. México: Fondo de cultura económica, 1996.

\_\_\_\_\_. **Lebenslauf:** zur habilitation 1915. GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Los problemas fundamentales de la fenomenología.** Tradução: Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. **Meu caminho para a fenomenologia.** Tradução: Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Neuere forschungen über logik** (1912). GA 1, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.

\_\_\_\_\_. **Phänomenologie des religiösen Lebens.** Vol. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. Tradução brasileira: HEIDEGGER, M. Fenomenologia da vida religiosa. Tradução: Jairo Ferrandin; Renato Kirchner; Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Per mortem ad vitam: gedanken über jörgensens lebenslüge und lebens wahrheit.** (1910). GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks** (1920). GA 59, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993

\_\_\_\_\_. **Phänomenologie und Theologie** (1927). (GA 9) Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976. Tradução brasileira: HEIDEGGER, M. Fenomenologia e Teologia. In.: Marcas do Caminho. Tradução: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie** (1919). GA 57, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1999.

\_\_\_\_\_. **Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles.** Einführung in die phänomenologische Forschung (1921/22). GA 61. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985.

\_\_\_\_\_. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs** (1925). (GA 20) Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1979.

\_\_\_\_\_. **Que é isto: a filosofia?** Tradução: Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sein und Zeit.** Tübingen: Niemeyer, 2001. Tradução brasileira: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Seminar in Zähringen 1973.** In.: Vier Seminare. Gesamtausgabe Band 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

\_\_\_\_\_. **Unterwegs zur Sprache.** Frankfurt am Main: Frankfurt am Main 1985. Tradução brasileira: HEIDEGGER, M. A caminho da linguagem. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Vita** (1922). GA 16. GA 1, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Wegmarken**. 2. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. Tradução brasileira: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Tradução: Ernildo Stein e Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Zimmermann, O., S. J. *Das Gottesbedürfnis*** (1911). GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

\_\_\_\_\_. **Zur bestimmung der philosophie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.

\_\_\_\_\_. **Zur philosophischen Orientierung für Akademiker** (1911). GA 16. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2000.

HUSSERL, E. **Investigación quinta**: sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos”. In: *Investigaciones lógicas 2*. Tradução: M. Morente e J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. **Filosofia como ciência de rigor**. Tradução: Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

\_\_\_\_\_. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Tradução: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JUNG, M. *Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben*. In: THOMÄ, D. **Heidegger Handbuch**. *Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2003.

KISIEL, T. **The Genesis of Heidegger's being und time**. London: University of California Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: a conceptual picture show. In: **Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought**. Organização: Kisiel, Th., van Buren, J. Albany, USA: State University of New York Press, 1994, p. 175-192.

LOPARIC, Z. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.



MACHADO, J. A. T. **Os indícios de Deus no homem**: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

MACQUARRIE, J. **El pensamiento religioso en el siglo XX**. Barcelona: Editorial Herder, 1975.

MÁSMELA, C. **Martin Heidegger**: el tiempo del ser. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

MICHELAZZO, J. C. **O círculo restaurado**: o resgate da experiência da totalidade originária no primeiro Heidegger. Campinas: IFCH - UNICAMP, 2004.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1993.

NUNES, B. **Heidegger & Ser e tempo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

OTT, H. **Martin Heidegger**: a caminho de sua biografia. Tradução: Sandra Vippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução: Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASQUA, H. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução: Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PERAITA, C. S. **Hermenéutica de la vida humana**: em torno al informe Natorp de Martin Heidegger. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução: Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

PÖGGELER, O. **Martin Heidegger's Path of Thinking**. Tradução: D. Magurshak e S. Barber. New York: Humanities Books, 1996.

REIS, R. R. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica dos primeiro Heidegger. **Veritas**, v. 46, n. 4, p. 607-620. 2001

ROMBACH, H. **El hombre humanizado**: antropología estructural. Tradução: Remei Capdevila Werning. Barcelona: Herder, 2004.

RUFF, G. **Am Ursprung der Zeit**: studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen religion in den ersten Freiburger Vorlesung. Berlin: Duncker e Humblot, 1997.

SAFRANSKI, R. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SANTOS, S. E. D. W. **Winnicott e Heidegger**: a teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana. Campinas: UNICAMP, 2006.

SCHLESINGER, H; PORTO, H. **Dicionário Enciclopédico das religiões**. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1995.

SHEEHAN, T. Heidegger's introduction to the phenomenology of religion 1920-21. **The Personalist**, LX, 3, p. 312-334. 1979

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Tradução: Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

STEIN, E. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica. **Veritas**, vol. 47, n. 1, p. 21-34. 2002

\_\_\_\_\_. **Diferença e metafísica**: ensaios sobre a desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Exercícios de fenomenologia**: limites de um paradigma. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. **Mundo vivido:** das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STEINER, G. **As idéias de Heidegger.** Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1978.

TRAWNY, P. **Martin Heidegger.** New York: Campus Verlag, 2003.

TROELTSCH, E. **Christian Thought:** its history and application. Tradução: Mary E. Clarke. New York: Meridian Books, 1957.

VAN BUREN, J. Martin Heidegger, Martin Luther. In. **Reading Heidegger from the Start:** essays in his earliest thought. Organização: Kisiel, Th., van Buren, J. Albany, USA: State University of New York Press, 1994, p. 159-174.

\_\_\_\_\_. **The young Heidegger:** rumor of the hidden king. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1994.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger.** Tradução: João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VITIIS, P. **Il problema religioso in Heidegger.** Roma: Bulzoni Editore, 1995.

WELT, B. Seeking and Finding: the speech at Heidegger's Burial, In: \_\_\_\_\_. **Heidegger:** the man and the thinker. ed. por Thomas Sheehan. Chicago: Precedent, 1981, p. 73-75.

ZARADER, M. **Heidegger e as palavras da origem.** Tradução: João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

# 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](#)