

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

Miguel Angelo Caruzo da Silva

**A QUESTÃO DO TEMPO NA *FENOMENOLOGIA DA VIDA RELIGIOSA* DE
MARTIN HEIDEGGER**

Juiz de Fora
2013

MIGUEL ANGELO CARUZO DA SILVA

**A QUESTÃO DO TEMPO NA *FENOMENOLOGIA DA VIDA RELIGIOSA* DE
MARTIN HEIDEGGER**

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

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora
2013

Miguel Angelo Caruzo da Silva

A questão do tempo na *Fenomenologia da Vida Religiosa* de Martin Heidegger

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

Aprovada em ___ de Fevereiro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Frederico Pieper Pires por acreditar e orientar com extrema dedicação essa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo pelo valioso curso sobre o jovem Heidegger, que muito colaborou para o desenvolvimento dessa dissertação.

Aos amigos que de algum modo contribuíram com esse trabalho: Angye, Marta, Valéria, Robione, Davi, Rogério, Hélio e Luiz.

Aos professores, funcionários e colegas do PPCIR-UFJF.

À minha família: Rosa Regina, Dionir e Marcos Alexandre.

Ao PPCIR e Capes, pelo financiamento dessa pesquisa.

RESUMO

Esse trabalho tem em vista abordar a questão do tempo sobretudo no curso *Introdução à Fenomenologia da Religião* do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). A finalidade é compreender o que é o tempo nesse curso e em que medida influencia o pensamento desse filósofo, bem como o que ele entende por religião. Para isso, inicia-se a abordagem do itinerário metodológico presente na preleção. Começando pela vida fática, a partir da qual a filosofia tem sua origem e para a qual se dirige, ela precisa de um meio de acesso. Este é dado pelos indícios formais, caracterizado por ser um meio que aponta para a dinâmica própria da faticidade sem enrijecê-la em conceitos teóricos objetivadores. As correntes historicistas são criticadas pelo filósofo por tratarem fenômenos históricos, inclusive a religião, colocando-se como sujeito externo ao objeto a ser acessado. Ao mostrar o limite do historicismo, o modo como Heidegger pensa a história é postulado enquanto algo que nos constitui. A partir dessa colocação, as epístolas paulinas são analisadas e, em suma, a parusia enquanto vinda do Messias já manifesto é pensada na mesma medida em que a postura cristã enquanto estar atento e viver sob a perspectiva da incerteza daquele que virá como um ladrão é enfatizada. A religião, portanto, passa a ser considerada originariamente como histórica, no sentido daquela que vive o horizonte da temporalidade que não se reduz à formulação vulgar.

Palavras-chave: Tempo, faticidade, religião, cristianismo, Martin Heidegger.

ABSTRACT

This work aims to address the issue of time especially in the course “Introduction to the Phenomenology of Religion” of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). The purpose is to understand what is the time in this course and in what extent it influences the thinking of this philosopher, as well what he meant by religion. To do this, this text starts with the methodological itinerary present in the lecture. Starting with the factual life, from which philosophy originates and to which it is addressed, it needs a mean of access. This mean is given by the formal indications, characterized by being a mean that indicates the dynamics of the facticity without stiffen it in objectifying theoretical concepts. The historicists currents are criticized by the philosopher by treating historical phenomena, including religion, placing them as a external subject to the object to be accessed. By showing the limits of historicism, the way that Heidegger thinks the history is postulated as something that constitutes us. From this position, the Pauline epistles are analyzed and, in short, the parousia while coming of the already manifest Messiah is thought in the same way as the Christian posture while being mindful and living from the perspective of the uncertainty that will come as a thief is emphasized. Religion, thus, becomes originally regarded as historical in the sense of that one which lives the horizon of temporality that is not reducible of vulgar formulations.

Key words: Time, facticity, religion, Christianity, Martin Heidegger.

Para os caminhos do pensamento, o passado continua passado, mas o vigente do passado está sempre por vir. Os caminhos do pensamento esperam assim que, um dia, pensadores os singrem. Enquanto o representar corrente e técnico, no sentido mais amplo do termo, quer ir sempre para frente e progredir, arrastando todos consigo, os caminhos indicadores da sabedoria liberam, às vezes, perspectivas para a reunião montanhosa e acolhedora de unidade.

Martin Heidegger

Sumário

INTRODUÇÃO	2
CAPÍTULO 1: O ITINERÁRIO DA ANÁLISE HEIDEGGERIANA.....	12
1. Vida Fática	12
2. Índícios Formais.....	22
3. Platonismo e historicismo	29
CAPÍTULO 2: HEIDEGGER E PAULO	41
1. O que significa interpretar textos antigos fenomenologicamente?.....	41
2. As epístolas de Paulo.....	44
2.1 A finalidade da análise das epístolas	45
2.2 As epístolas paulinas	49
3. Considerações acerca da análise das epístolas paulinas	60
CAPÍTULO 3: FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER NOS ANOS 20	66
1. A Filosofia da Religião	66
2. A Temporalidade.....	74
3. Considerações críticas	79
3.1 O limite da filosofia da religião.....	79
3.2 A filosofia da religião como tentativa frustrada	89
CONCLUSÃO:	92
BIBLIOGRAFIA:	98

INTRODUÇÃO

A preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião* foi lecionada por Heidegger entre os anos de 1920 e 1921. Ela está contida no volume das obras completas publicado em 1995, intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa*, na qual estão contidas transcrições de três cursos: o supracitado, em seguida *Agostinho e o Neoplatonismo*, de 1921, e o último é um esboço de aula não ministrada, cujo título é *Fundamentos filosóficos da Mística Medieval*, redigido entre 1918 e 1919. Nos três cursos, o filósofo desenvolve uma análise da experiência da vida fática, nesse caso a cristã. Esta análise tem como base a fenomenologia tal como Heidegger a concebeu após seus estudos com Husserl. A partir dela são desenvolvidas questões referentes à historicidade, à temporalidade e à vida fática. Sua finalidade consiste em acessar o fenômeno originário e pré-teórico da experiência da vida fática.

A *Introdução à Fenomenologia da Religião* é dividida em duas partes. Na primeira, Heidegger trata do método fenomenológico utilizado para a análise das epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Tessalonicenses. Na segunda parte, ele executa propriamente esta tarefa interpretativa. A proposta do curso é buscar o fenômeno originário da vida fática sublinhando o caráter temporal da faticidade como experiência originária e de caráter aproximativo e não apreensivo da vida fática a partir da qual deriva seu constructo filosófico. Para isso, rompe com a tradição metafísica predominantemente teórica, sobretudo a platônica, e as tendências historicistas contemporâneas que, em última análise, mantinham a tendência à valorização do constructo teórico como meio de acesso à vida fática e a objetivação do tempo histórico.

Essas tendências, criticadas no início do curso, constituem-se de três correntes interpretativas da história. A via platônica que consiste na afirmação da interpretação do suprassensível tomada em primazia em relação ao histórico, na qual a ideia possui caráter absoluto, sendo o supratemporal a base compreensiva do real. A segunda via postula a entrega radical na qual a cultura e a singularidade ditam os valores históricos. E a última consiste na busca por unir as duas anteriores. Heidegger as critica pelo fato de em ambas haver a tendência ao asseguramento teórico diante da (ou em resposta a) inquietude provocada pelo caráter temporal que não é possível ser abarcado. Nessas perspectivas o tempo enquanto condição de possibilidade de viabilização da faticidade fica objetivado. Esse asseguramento inviabiliza, ou não consegue alcançar, o fenômeno originário que é pré-teórico, pois está

carregada por uma teoria estabelecida *a priori* servindo de ponto de partida para a compreensão do fenômeno religioso.

Diante da crítica às correntes historicistas, em suma platônicas, Heidegger propõe a fenomenologia. Esta, postulada como sinônimo de filosofia, parte da e para a experiência da vida fática, na história, dada no tempo. Para isso, Heidegger atribui à filosofia e à religião uma natureza histórica. No entanto, a análise fenomenológica é possível a partir de uma destruição da conceituação da ciência histórica e religiosa, buscando a experiência a partir do fático e não conceitual pré-definido. Essa destruição consiste em prescindir de definições teóricas, já derivadas da experiência originária da vida fática, para voltar-se à faticidade, a partir da qual emergem as teorizações. A finalidade dessa destruição é colher na vida mesma o que há de originário da experiência, nesse caso, a cristã.

Portanto, elementos abordados como pré-teórico, vida fática, fenômeno e experiência originária somente são possíveis mediante o horizonte do tempo. É na temporalidade enquanto condição de possibilidade de toda pesquisa fenomenológica, filosófica, de todas as ciências epistemológicas e da própria vida, que Heidegger compreende que abordagens interpretativas supramencionadas são limitadas, por suprirem quando a objetiva.

A proposta então consiste em expor o caminho “metodológico” feito por Heidegger e desenvolver a análise de sua compreensão do histórico, da temporalidade e os desdobramentos dessa análise na viabilidade e relevância na compreensão de uma filosofia da religião que se propõe a analisar a experiência da vida fática. Mas, qual a relevância de estudar no Brasil, uma obra que é anterior a *Ser e Tempo* (1927) e um dos três trabalhos nos quais a religião é claramente tematizada?

Traduzida para o português em 2010, a *Fenomenologia da Vida Religiosa* começa a se tornar objeto de maior estudo no Brasil e, antes mesmo de sua tradução, foi abordada em alguns estudos. A única obra de Heidegger que trata diretamente de filosofia da religião é relevante num ambiente acadêmico de Ciência da Religião cujos trabalhos abordavam *Ser e Tempo* e obras posteriores. Com o crescente interesse pelo estudo dessa obra, este trabalho é mais uma oportunidade de aprofundar na compreensão e divulgação das pesquisas sobre Heidegger e sua ligação com a questão da religião. Ao longo da dissertação, dois cursos ministrados nesta instituição, e um artigo publicado por, até então um doutorando, da mesma são citados. Cabe, portanto, pesquisá-la uma vez que tratar de um tema importante à filosofia

da religião, e que tem sido pesquisado em instituições onde o enfoque é, a princípio, somente filosófico.

Diante disso, propor uma pesquisa que não se restrinja à filosofia em sentido lato, mas focando na filosofia da religião, abordar conceitos como o da historicidade e temporalidade e como eles se articulam na pesquisa no campo da filosofia da religião em Heidegger, é relevante para as pesquisas de Ciência da Religião. Essa é, portanto, a finalidade do presente trabalho.

Voltando à *Introdução à Fenomenologia da Religião*, Heidegger, como dito acima, enfatiza a questão do histórico, tecendo críticas às interpretações e metodologias históricas de seu tempo. Diante disso, surgem as seguintes questões: o que é o histórico para Heidegger? Como compreender a temporalidade histórica como via de acesso ao fenômeno religioso? Por que Heidegger critica outras tendências filosóficas de compreensão da religião? Qual a relevância do cristianismo para a formulação da concepção de tempo? De onde Heidegger parte para buscar o sentido fático? Em que consistem os *indícios formais* e qual a finalidade destes para o elemento histórico?

Após a Primeira Guerra, Heidegger, deixa de buscar uma verdade e sua validade pela lógica, temas desenvolvidos em seus trabalhos de doutoramento e habilitação. Passa a ler mais detidamente Dostoievski, Kierkegaard, Lutero, Nietzsche e Paulo. Sua busca pela questão do ser baseado na lógica muda para o interesse pela vida fática como situação originária. Rickert exerce influência sobre o jovem Heidegger com sua filosofia, focando a história. A questão do ser, movida até as últimas determinações, em vista do que é mais originário, levou à questão da sua manifestação na cotidianidade, no âmbito da vida fática. Essa nova orientação tem como etapa importante os cursos de 1919/20. Heidegger propõe o ponto de partida da filosofia na faticidade da vida. Diante da tendência inclusive fática à objetivação, que culmina na desvitalização da vida, o filósofo busca a experiência originária dada na faticidade.

Para atingir seu intento, Heidegger vale-se da fenomenologia numa concepção distinta da de seu mestre Husserl. Para Heidegger a fenomenologia é autointerpretação da vida fática alcançada em seu primado histórico. A sua finalidade anterior à Primeira Guerra, caracterizada pela crítica ao psicologismo, pela busca do ser em sua totalidade, passa a ser a procura pela origem no sentido da vida no mundo, isto é, a experiência originária da vida fática.

Portanto, para chegar à vida fática enquanto fenômeno originário do qual se deve partir para a compreensão da experiência da vida religiosa, é imprescindível compreender a experiência do tempo enquanto via de acesso à faticidade. As correntes criticadas por Heidegger que cediam à historicidade uma concepção prévia, teórica, obscurecem o sentido originário do qual se chega à vida em sua faticidade. É pela temporalidade histórica que se compreende o ponto de partida, o desenvolvimento e as implicações para filosofia da religião heideggeriana.

Segundo Heidegger, tanto a ciência quanto a filosofia partem de um lugar comum: a vida fática. Aquela, no entanto, acumula conceituações que se desdobram ao longo das interpretações e experiências feitas em suas descobertas relacionadas ao mundo. A filosofia, por sua vez, tem sempre que retornar às suas bases para então partir na sua busca. Esta se faz retomando constantemente sua introdução, que é sempre uma retomada e reformulação do que é o ponto de partida filosófico, a vida fática.

Experiência fática da vida é a experiência vivencial no todo. Para definir algo nessa experiência, deve-se fazê-lo pelo caráter de significância que se dá no sentido referencial. Sentido referencial é o modo a partir do qual se busca o *como* (*Wie*) e não o *que* [*Was*] é a vida fática. A referência diz respeito o modo *como* se experimenta cada mundo. Não há um objeto nem um sujeito kantianamente falando. Há uma experiência que costuma ser dividida em mundos da vida. O que se pode compreender como modos de relacionar com a vida em diferentes instâncias, denominados por Heidegger como referência do mundo da vida. E em última instância, o caráter temporal da experiência fática traz inquietação.

Por isso, Heidegger critica as tendências ao asseguramento. O filósofo, então, postula que a inquietação é colocada como um sentido dentro da explicação, como uma busca pela compreensão do que está sendo pesquisado ou analisado. Mas, o que acontece é uma ofuscação do sentido ao qual está dirigida a inquietação.

Segundo Heidegger, a formalização postulada por Husserl tende a visar a história sem adicionar juízos pré determinados ou opiniões. A concepção de história corrente é aquela mais referida ao passado, no sentido de algo acontecido. Mas, fica a questão se é assim mesmo e se pode ser assumida de modo filosófico. O sentido de histórico pode ajudar a efetivar a filosofia, já que delimitaria e romperia com a tendência a querer dar conta de toda a realidade, reconhecendo-se como busca por um aspecto delimitado. Enquanto a ontologia ocupa-se do ente, a consciência ocupa-se de como se dá a estrutura que apreende esse ente.

Heidegger não se atém à formalização e generalização. Ele propõe a fenomenologia enquanto *verbum internum* desse fenômeno como ferramenta da filosofia na atual proposta. O tempo, a determinação metodológica, a pesquisa histórica, carecem da experiência fática que precede toda teorização das categorias mencionadas. A proposta de Heidegger consiste em melhor compreender essa experiência fática na história mesma, e como se dá, por exemplo, sua efetivação na questão do tempo, presente, passado e futuro, para essa experiência.

A via que Heidegger propõe para acessar o fenômeno é denominado *indício formal*. É apresentado ainda na primeira parte da *Introdução à Fenomenologia da Religião* como preparação necessária a acessar a experiência fática cristã. Entretanto, toda a primeira parte da preparação do filósofo é comprometida devido à reclamação dos alunos que ao esperarem uma filosofia da religião sendo ensinada, enfadavam-se com questões preliminares, tão caras ao filósofo de Messkirch.

Os *indícios formais* são um modo de acesso aos fenômenos originários. Contrário aos modos historicistas criticados por Heidegger que, ao elaborar concepções prévias como parâmetro de acesso e determinação do que vai estudar como um *objeto*, o jovem filósofo busca um meio de chegar aos fenômenos por elementos que apontem o que se quer acessar sem, contudo, antever os resultados ou construir juízos prévios. Isso é possível uma vez que o horizonte de significação é compartilhado, isto é, o mesmo mundo tanto daquele que hoje acessa o passado quanto o vivido por aquele que é acessado. A história é o horizonte comum em questão.

A proposta heideggeriana de uma via de acesso vai de encontro a uma dificuldade até mesmo caracteristicamente fática: o encobrimento. Não é somente um “privilégio” das correntes historicistas criticadas pelo filósofo que ao objetivarem o elemento a ser pesquisado, acabam encobrindo-o. É próprio da existência fática encobrir a vivência da temporalidade que conduz à inquietação. Essa inquietação é encontrada mais substancialmente na *Introdução à Fenomenologia da Religião*, quando Paulo exorta para que os cristãos fiquem em prontidão, uma vez que a incerteza da vinda do Cristo é de tal modo enigmática que é anunciada com a máxima: “virá como um ladrão”.

O *indício formal* deixa tudo em suspenso, pelo fato de ao mesmo tempo em que não se trata de uma concepção vazia e sem regras, ela não se encontra vinculada a teorias, valendo como uma preparação para a realização do método fenomenológico.

A proposta inicial de Heidegger é analisar a Epístola aos Gálatas por dois motivos principais: é onde é relatada a conversão de Paulo, sua questão entre fé e lei, e sua desavença com os judeus e a questão da salvação para a vida definitiva; o segundo motivo diz respeito à influência que esta epístola teve sobre Lutero e a estrita relação que tem com a reforma, embora, segundo afirma Heidegger, esse a tenha à luz de Agostinho.

Na esteira da questão da análise das epístolas paulinas, alguns elementos são importantes evidenciar. Acerca da questão da vinda de Cristo, a *parusia*, cuja incerta determinação aponta para aquele que “virá como um ladrão”, o tempo em questão não é o cronológico. Não se sabe o dia nem a hora. E a intenção também não é datar o tempo da vinda. A vinda do Messias já manifesto requer outra postura. Esta é marcada pela experiência da vivência do tempo no sentido cairológico. Este demanda a constante expectativa e a vivência da vida presente, utilizando o que seu estado atual exige, mas na constante perspectiva do *como se não*. Essa perspectiva da expectativa diz respeito aos caracteres pertencentes ao cumprimento histórico da vida, anterior a qualquer objetivação. Diz, portanto, respeito ao *como* do cumprimento e não ao *que* referente à explicação de quando se dará a vinda, a *parusia*.

Aqui se evidencia a questão da experiência religiosa fundamental, a partir da qual Paulo rompe com a lei (no sentido judaico de regras cerimoniais, por exemplo) e adere à fé como princípio de vivência cristã. Heidegger propõe uma pesquisa que ultrapassa a compreensão de conceitos comumente aceitos pelos estudos, sobretudo teológicos, para tratar de termos pouco abordados na carta paulina em questão, pois percebe uma experiência a ser relatada anterior a todo dogma posteriormente desenvolvido.

Diante da experiência originária fundamental, Heidegger propõe a fenomenologia que considera a objetualidade, enquanto sentido de uma realidade em sua totalidade a partir do fenômeno, como porta de acesso a essa experiência. É função da fenomenologia destruir a compreensão prévia da história para alçar-se na compreensão da experiência originária que ultrapassa compreensões objetivas, rígidas e definitivas postuladas pelas demais formas de pesquisa desses dados. A religiosidade cristã originária é histórica, devendo desse modo, ser tomada a partir da sua faticidade pré-teórica, no sentido de seu *como* enquanto *sentido de realização*.

Heidegger analisa a Epístola aos Gálatas focando a proclamação. Segundo ele o *como* (*Wie*), a motivação da proclamação é o ponto fundamental para essa pesquisa. A carta não

deve ser analisada como uma obra literária nem sob o foco de mais um escrito a ser pesquisado. Ela deve ser analisada em vista da experiência originária motivadora de tal proclamação, ao que se supõe a princípio. Levando em conta que se trata da *experiência fática da vida* histórica, compreendida no tempo.

A análise fenomenológica requer o reconhecimento da amplitude fenomênica apresentada e a consciência de que se deve privilegiar um aspecto dessa totalidade. Cabe ao fenomenólogo estar ciente de sua limitação ante o fenômeno que observa e de sua limitação histórica. A fenomenologia heideggeriana possui uma visão distinta da de seu mestre Husserl. O jovem fenomenólogo entende fenomenologia como autointerpretação da vida fática.

Diante da mudança de enfoque de *histórico-objetivo* para *histórico-originário*, surgem três dificuldades: 1- Exposição mediante a linguagem: aqui se deve levar em conta a necessidade de buscar o sentido das palavras utilizadas nas explicações das experiências religiosas, tendo em vista que as compreensões comumente usadas são derivações que podem estar com o sentido bem mais distante do originário, encobrindo-o. 2- A empatia numa situação: é necessária uma compreensão da situação, já que a vivência desta, no que se refere à experiência paulina, está muito distante do fenomenólogo que a pesquisa. 3- A questão da explicação mesma: a explicação deve levar em conta que a abstração não tira o objeto da abstração por meio da abstração feita, e também a abstração explicativa mesmo que direcionada inclui o todo da experiência pesquisada do fenômeno em questão.

A filosofia, fenomenologia, precisa partir do aspecto histórico-realizador. A fenomenologia deve buscar a situação do indivíduo. As epístolas não devem ser vistas objetivamente, mas a análise deve ser feita “de tal modo que escrevemos a epístola com Paulo”¹. É contemplado, portanto, todo o complexo realizador enquanto um todo completo e não como fragmentos a serem aprofundados, mesmo que apenas um aspecto seja focado, o todo está nele incluído.

O *ter-se-tornado* dos Tessalonicenses remete à experiência de conversão que não está circunscrita ao que passou, mas remetida ao *como* conduzir a vida. O saber está situado no princípio da teologia. Demais termos gregos são apresentados para afirmar o caráter de uma espécie de contextualização de Paulo, que culmina na tribulação que aponta para a vivência da

¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paul Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010, p. 78.

expectativa da parusia, do fim dos tempos. Isso caracteriza, segundo Heidegger, o mundo de Paulo.

Parusia é o termo que após o primeiro século do cristianismo perdeu seu sentido originário. O *vós sabeis* explicitado nas cartas paulinas afirma não um caráter gnosiológico temporal ao acontecimento escatológico, mas está referenciado a um saber concreto e fático, que induz a um *como* viver, a partir da experiência de reconhecimento da parusia. Isto significa que vivenciar as tribulações e a fraqueza tratadas por Paulo é a forma originária de experiência fática do cristianismo em sua forma inicial.

A questão que é tratada na Segunda Epístola aos Tessalonicenses é a intensificação. Contra a compreensão errônea da comunidade a quem a carta foi destinada, de que não é agora que se realizará a vinda do Cristo, alguns membros se ocupam em fazer nada. Descansam ou passam o tempo em ocupações que os despreocupam da situação presente. Para Heidegger, Paulo tenta mostrar a urgência da mensagem da parusia enquanto *como* vivê-la na expectativa do *\ainda não*, e não *para quando*. Portanto, não se trata de viver em clima de espera sem nada fazer, mas da urgência em viver a fé e o amor, e o desespero de saber que não se conseguiu efetivá-lo tal como deve sê-lo.

Anticristo seria a influência de se viver a tranqüilidade do mundo. Isso caberia aos réprobos, pois os escolhidos, eleitos, por Deus vivem a tribulação de já estar diante d'Ele sozinhos tendo que prestar conta do serviço que deveriam estar dedicando-Lhe. É importante notar que segundo Heidegger, Paulo propõe a vida fática vivenciada em sua “totalidade”, e não uma proposta de espera de algo futuro em si, mas na expectativa constante de um *ainda não* que não está disponível, mas, somente vivido numa decisão que abarca passado e futuro.

Segundo Heidegger, o inferno é um elemento criado posteriormente pela dogmática. Paulo previa o completo fim para os condenados. A parusia não é uma expectativa futura vivida enquanto um quando, mas um como viver, a decisão do presente no desespero que a acompanha o futuro indisponível. Não há um desenvolvimento teórico da vivência cristã autêntica, o reino dos céus é uma realidade que se baseia na certeza da fé.

A proclamação paulina pretende apontar para o como da vivência cristã. Um como diante da expectativa da volta de Cristo enquanto vivência das possibilidades de um ainda não. Paulo pressupõe que reconhecer Jesus como o Cristo é a condição necessária para a salvação. E a vivência na concretude fática do mundo é o pressuposto seguinte para a vivência diária dessa realidade de chamamento divino. Não há postura para algo além do concreto, a

vida fática é o “espaço” no qual a vida de fé é concretizada. Heidegger tenta mostrar que o referencial cristão é o ainda não, o nada. Diante dessa realidade, o cristão vive de modo mais plenificado a sua faticidade.

A vida fática aparece proposta como meta de vivência para o cristão na inquietude, levando-o a ter de lidar com a realidade em alta dependência de Deus, pois do contrário não daria conta. O mundo circundante do qual o homem se encontra, recebe um sentido referencial diferente para o cristão, que continua a viver sua “autenticidade” na contingência da vida mundana.

O *saber* paulino – presente nas expressões *vós sabeis*, de suas exortações – não é um dom espiritual externo, vindo de fora, mas uma característica de quem tem o espírito e é por meio deste que adquire, ou que vive a concretude fática da vida.

Diante disso, a filosofia da religião de Heidegger não parte de conceitos pré-concebidos para compreender a religião, mas precisa partir da experiência religiosa, no caso aqui da cristã, para assim alçar-se em busca de melhor explicá-la. Há também a necessidade apontada pelo filósofo de destruição do conceito de histórico tradicional, no qual se encontram as tendências ao asseguramento frente à inquietação própria da faticidade temporal. E definir o que melhor significa e como se articula esse conceito temporal histórico.

É necessário, portanto, partir da *Introdução à Fenomenologia da Religião* para compreender a temporalidade histórica na metodologia da filosofia ou fenomenologia da religião heideggeriana e mostrar em que medida a existência cristã primitiva é importante para sua compreensão de tempo e de vida fática. Para isso, deve-se começar por analisar especificamente a primeira parte da *Introdução à Fenomenologia da Religião* esclarecendo os conceitos de historicidade, temporalidade, *indícios formais* e faticidade. Em seguida, compreender a gênese e a relevância da questão da temporalidade na filosofia da religião heideggeriana enquanto via de acesso ao fenômeno religioso.

O foco da presente proposta de pesquisa é baseada na leitura analítica do primeiro dos três cursos contidos no volume das obras completas intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Isso, entretanto, não exclui possíveis acessos aos outros dois textos, *Agostinho e o Neoplatonismo* e *Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval*, presentes na mesma. Estes eventualmente, servem de base auxiliar a fim de melhor compreender determinados aspectos não estar esclarecidos ou aprofundados no curso em questão.

O primeiro capítulo se concentra em esclarecer diversos conceitos heideggerianos expostos em sua obra, como historicidade, faticidade, objetualidade, indícios formais e significado. No segundo, o núcleo está fundamentado no tratamento da análise das epístolas de Paulo. Inclusive estas servirão como obras de consulta para melhor entender o todo consultado por Heidegger e onde se encontram os termos específicos que ele extrai para aprofundar na sua exposição. Exime-se, portanto, de qualquer análise exegético-teológica dessas epístolas bem como a interpretação de qualquer outro pensador acerca das mesmas.

Por fim, é trabalhada a questão da filosofia da religião, o significado de religião tratado ao longo dos capítulos anteriores e o importante elemento próprio da abordagem religiosa: a temporalidade. Mas, como nenhum filósofo é isento de crítica e é fundamental que em um texto filosófico elementos conflituosos com a tese principal sejam abordados, alguns autores – em especial John Caputo e Jesús Adrian Escudero – com suas colocações são apresentados. Ambos apontando possíveis limites contidos tanto no curso *Introdução à Fenomenologia da Religião* quanto no período que cerceia essa preleção.

CAPÍTULO 1: O ITINERÁRIO DA ANÁLISE HEIDEGGERIANA

1. Vida Fática

Ao buscar em Heidegger alguns indícios de como concebe ou efetua sua filosofia pode-se remeter à seguinte afirmação: “Eu quero, em todo caso, que essa necessidade da filosofia de girar em torno de questões preliminares cresça e se mantenha, a ponto de tornar-se uma virtude”². Com essas palavras inicia-se o reconhecimento do modo como são desenvolvidas suas reflexões. Sua proposta não é acrescentar conhecimento ao que anteriormente foi posto. Antes pretende encontrar no pensamento legado pela tradição algo relevante para pensar o momento presente. Ou seja, a acumular conteúdo Heidegger prefere dar um passo antes de este ter sido elaborado para, a partir daí, desempenhar o constructo filosófico.

Nas primeiras páginas de *A via do pensamento de Martin Heidegger*³, Pöggeler, referindo-se ao modo de tratar do pensamento do citado autor, postula que a dificuldade está no instante em que ao comunicar seu pensamento, essa enunciação se torna o desvio deste (ao qual o pensamento estava voltado) conduzindo-o a um mal entendido. O ser é pensado, mas expor o pensado visando situá-lo ou descrevê-lo somente seria comunicado por meio do já conhecido, levando a obscurecê-lo. Pode-se observar até aqui que toda tentativa de apreender o sentido do ser o encobre. É necessário, salienta Pöggeler, um regresso ao fundamento impensado. Diante disso, Heidegger busca evidenciar que no pensamento rotineiro que busca a afirmação do ser, há pressupostos impensados. A questão inerente à busca pela via do pensamento heideggeriano está em reconhecer que encontramos-nos no caminho do qual partimos e essa via, portanto, não é referida a algo externo, novo, mas a algo no qual já somos inseridos e que é anterior a toda reflexão posterior referente ao caráter objetivo ou subjetivo⁴.

² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 10.

³ Cf. PÖGgeler, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Piaget, s.d., pp. 13-20.

⁴ Nas observações preliminares à coletânea de trabalhos que foi denominado *Marcas do Caminho*, Heidegger disse: “[...] o caminho impede que se o descreva como algo que se encontra aí defronte. Quem busca chegar até este só poderá ser ajudado pelo esforço contínuo de discutir o que a palavra ‘ser’ revelou outrora como algo a ser pensado, o que, em outros tempos, quiçá irá ser encoberto como pensado.

Quem se entrega ao caminho do pensar sabe o mínimo possível daquilo que, enquanto a coisa determinante, o move a caminhar para essa coisa – de certo modo por detrás dele, passando por ele e se afastando”

Diante dessa perspectiva, Heidegger diz que “um filósofo ocupa-se seriamente com a essência da filosofia, antes de colocar-se ou lançar-se positivamente o trabalho”⁵. A proposta de continuidade ou adição do conhecimento tal como comumente é proposta não cabe à filosofia heideggeriana. Voltar ao mais fundamental da questão, ao motivador desta, é o primeiro passo para a construção de seu filosofar. A filosofia, portanto, diferentemente das demais áreas do saber humano se alcança “através do filosofar mesmo, não através de definições e demonstrações científicas, isto é, não se deixa alcançar através da ordenação num conjunto geral, objetivo e configurado de coisas”⁶.

Se então não é de modo tradicionalmente científico, como pensar uma filosofia ou um filosofar tal como Heidegger propõe? Onde esse filósofo pretende chegar com a análise do essencial da filosofia? Há algum ponto de partida que sirva de apoio para todo filosofar? A esta questão Heidegger responde:

O problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levemente. Contudo, se concebermos este problema de maneira radical, então é aceitável que a filosofia surge da experiência fática da vida. Entretanto, é mesmo aí que ela ressurgiu na e para a experiência fática da vida mesma. O conceito de experiência fática da vida é fundamental. Com a definição da filosofia enquanto comportamento racional de conhecer, nada é dito em absoluto, mas submete-se ao ideal da ciência. A principal dificuldade tende a ficar justamente encoberta⁷.

A experiência fática da vida é, portanto, o ponto de partida e a meta da filosofia. O pensamento de Heidegger, geralmente é compreendido como o tratamento da “questão do ser” e seu reconhecimento na história através da metafísica. Mas, antes do “ser” enquanto questão, sua filosofia buscou o reconhecimento deste que se pergunta pelo ser, nomeado *Dasein*, o ser-áí que tem como constituição fundamental perguntar-se pelo ser. Essa questão desenvolve-se sobretudo em sua obra magna, *Ser e Tempo*. Anos antes, na *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920-1921) o questionamento predominante de Heidegger é pela *experiência fática da vida* constituindo-se um traço fundamental do que posteriormente será nomeado de *Dasein*⁸. Tendo em vista que a filosofia heideggeriana pauta-se pela questão do ser, quando, entretanto, começou a desenvolver essa questão da faticidade?

(HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; rev. de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 09).

⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 12.

⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 13.

⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 13.

⁸ Na obra *Ontologia, Hermenêutica da Faticidade*, um conjunto de preleções proferidas por Heidegger em 1923, embora no título se enfatize a faticidade, o *Dasein* começa a ser mais abordado. Mas, maiores considerações evidentemente se encontra em *Ser e Tempo*, obra de 1927. Dado que o enfoque dessa dissertação é trabalhar o

Pöggeler acentua que após a Primeira Guerra houve uma mudança no ponto de partida das pesquisas de Heidegger. “O discurso do ser, que se encontra em diversos modos da realidade e que deve ser entendido na sua unidade somente por meio das últimas determinações metafísicas, desapareceu. Em questão, encontra-se apenas a vida factual, a vida na sua factualidade”⁹. Essa tomada de ponto de partida distinto sobressai, sobretudo, nos cursos proferidos em 1920/21.

Os cursos em questão foram reunidos – juntamente com anotações de um que não foi proferido – numa obra que está intitulada *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Nela está contida *Introdução à Fenomenologia da Religião (1920-21)*, *Agostinho e o Neoplatonismo* e o esboço de *Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval (1918-1919)*. O presente texto enfoca principalmente no primeiro apresentado. Qual questão trata essa preleção?

Nessa preleção Heidegger expõe uma análise fenomenológica da religião a partir da faticidade, por meio de um exame das epístolas paulinas (Gálatas e 1^a e 2^a Tessalonicenses)¹⁰. Divida em duas partes, o filósofo de Messkirch apresenta, na primeira, questões acerca da metodologia utilizada na fenomenologia da religião. Nela é tratada a formação de conceitos filosóficos e a necessidade de partir da experiência fática da vida na qual a filosofia já está. Em seguida desenvolve a crítica às tendências da filosofia e história da religião na atualidade, postulando serem estas uma tendência platônica. No terceiro e no quarto capítulo, respectivamente desenvolve a concepção do fenômeno do histórico e os meios de acessá-lo a partir dos *indícios formais*. Na segunda parte, Heidegger trabalha a explicação fenomenológica do fenômeno religioso a partir das epístolas de Paulo.

Como anunciado acima, antes de analisar as epístolas, Heidegger expõe questões preliminares a esta pesquisa. A experiência fática da vida, o meio de acesso a esta por meio dos *indícios formais* e a limitação das correntes históricas em acessar o fenômeno religioso são expostos a seguir para seguidamente entrar na análise das epístolas.

A proposta heideggeriana é a de acessar a experiência fática da vida. Enquanto há uma tendência inclusive fática à objetivação, esta “deverá ser entendida como ‘desvitalização’ da

período anterior a 1927, optou-se por apenas de passagem mencionar a questão do *Dasein*. (Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: Hermenêutica da Faticidade**. trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012; HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2^a Ed. Petrópolis: Vozes, 1988).

⁹ PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**, p. 31. Neste trabalho optou-se por manter a tradução tal como está. Portanto, compreende-se “factual” e seus derivados como “fático” e seus correspondentes.

¹⁰ Embora Heidegger anuncie estas duas epístolas, suas considerações abrangem outras como as epístolas aos Coríntios e aos Romanos.

vida: por meio dela, a vida é morta na sua ‘vida’, na sua estrutura ‘tendenciosa’ e nas relações de significação com seu mundo”¹¹. A vida pode ser vista em sentido de conteúdo, referência e realização: de realização que se dá acima da questão dos conteúdos; e é válido dizer aqui que a vida é histórica “e está a caminho de sua origem”¹².

Para voltar a essa origem, Heidegger lança mão do método fenomenológico que, entretanto, recebe do filósofo uma visão distinta da de seu mestre Husserl. “O sentido de fenomenologia, como Heidegger a entende, é a auto-interpretação da vida factual, a qual se alcança na sua primordialidade, quando se entende como histórica”¹³. A sua finalidade já não é como as anteriores, contra o psicologismo – fortemente combatida em suas teses de doutorado e livre docência –, visão à qual se opunha, nem por buscar o ser em sua totalidade. Sua ocupação passa a ser a origem no sentido da vida no mundo. “A vida vive dentro do mundo; ela não é o eu, a partir do qual primeiramente as pontes para as coisas ainda terão de ser lançadas, mas é sempre vida no mundo”¹⁴.

O interesse de Heidegger pela vida fática, assegura Pöggeler, está relacionada à sua ligação com o cristianismo. Embora seja Dilthey quem o influencia quando se remete à questão irrevogada da história pela metafísica ocidental, o pensamento do jovem filósofo nessa época é também marcado pelos estudos que fez de Paulo, Agostinho, Schelling, Lutero, Kierkegaard¹⁵ mantendo, paralelamente a todos estes, os estudos de Aristóteles. A questão da específica da faticidade é no curso apresentado em 1923, intitulado *Ontologia: Hermenêutica da Faticidade*.

Heidegger propõe, portanto, como ponto de partida a “experiência fática da vida”. Não se refere à esfera abarcada pela teoria do conhecimento, e nem ao processo de conhecimento. Trata-se da “ocupação que experimenta” concomitantemente com “o que é experimentado através dela”¹⁶. Experimentar é um “confrontar-se com’ [*Sich-Auseinander-Setzen mit*] o que

¹¹ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 31.

¹² PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 32.

¹³ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 32.

¹⁴ PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 32.

¹⁵ Heidegger, tratando da abrangência da retomada desse pensamento, não só por ele, mas por toda Europa pós-guerra, diz na sua admissão como membro da Academia de Ciências de Heidelberg: “Não é possível descrever adequadamente o que trouxeram os vigorosos anos que vão de 1910 a 1914; em síntese, pode tentar-se esclarecê-lo mediante uma seleção de nomes e de acontecimentos: a segunda edição das obras de Kierkegaard e de Dostoievski, o incipiente interesse por Hegel e Schelling, as poesias de Rilke e de Trakl, os *Gesammelte Schriften* de Dilthey” (Antrittsrede, em *Jahreschrift der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, 1957-1958 pp. 20-21 *apud*: VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*. Lisboa: Edições 70 s.d., p. 16).

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.14.

é experimentado, o ‘afirmar-se’ [*Sich-Behaupten*] das formas experimentadas”¹⁷. Longe de ser compreensível a partir de determinações ou conceituações objetivas, a faticidade encontra-se na possibilidade de ser compreendida somente a partir, através e por meio do conceito de “histórico”. É uma área, entretanto, que não está estritamente vinculada à filosofia como seu “objeto”, ela possui um interesse também da ciência. Portanto, “Heidegger pretende fazer referência à imersão na plenitude das referências, vitais e significativas, que definem o existir no interior de um mundo no qual a vida vive”¹⁸.

O filósofo postula a necessidade de a ciência ser aprofundada no seu sentido histórico, no curso de sua *realização*¹⁹. Enquanto voltada para o nível teórico proposicional assegurando verdades isoladas deve, contudo, ser problematizada pela filosofia. A filosofia, enquanto distinta da ciência, é uma afirmação que a princípio surge, mas que precisa, segundo Heidegger, ser reavaliada, refletida.

Heidegger critica os filósofos que o precederam de almejar legar à filosofia um caráter de ciência, entendendo com isso, que ela anteriormente carecesse de rigor. Como se a filosofia não fosse rigorosa, e devesse orientar-se a partir de critérios científicos para validarem sua investigação²⁰. Ao que o filósofo de Messkirch responde: “O conceito e o sentido de *rigor* é originariamente filosófico, *não* científico. Somente a filosofia é originariamente rigorosa. Ela possui um rigor diante do qual todo e qualquer rigor científico é meramente uma derivação”²¹. E essa “derivação” acaba sendo um afastamento por meio de contínuas teorizações, ao que Hebeche afirma:

Como toda teoria é encobridora, é preciso, então, dar conta do pré-teórico. Aqui sua divergência com Husserl é crucial. O “jovem fenomenólogo radical” não buscará fundamentos seguros para o conhecimento, nem tentará encontrar uma solução para a crise da humanidade européia como crise das ciências naturais, ao contrário, terá de pensar o homem em sua vida fática, e esta não pode ser atingida pela ciência²².

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 14.

¹⁸ ARAÚJO, Paulo A. **Notas sobre a tensão entre Filosofia e Teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927**. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 2º semestre de 2011 no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora, 2011, p. 22.

¹⁹ Os conceitos de “referência”, “conteúdo” e “realização” serão melhor expostos no próximo tópico, que trata dos *indícios formais*.

²⁰ “A filosofia é o que é, e isto é a fonte da sua grandeza, porque é um questionar radical. O questionar é mais rigoroso do que a exactidão científica. As ciências têm tudo facilitado, afirma Heidegger, porque não têm de se preocupar com considerações últimas. Podem continuar o seu trabalho diário, operando dentro dos limites seguros de uma tradição já estabelecida, enquanto a filosofia tem de estar na criação, na origem e na criação das tradições, elaborando conceitos fundamentais” (CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, s.d., p. 70).

²¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 14. (grifo do autor)

²² HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 327.

A filosofia perde ou não se define por uma ciência nem por uma doadora de visão de mundo. Não se resume a considerações gnosiológicas, pois esta já é uma derivação, assim como a ciência. Heidegger põe em questão que a filosofia possa não se ocupar necessariamente de um objeto, e que a objetualidade da filosofia também não possa ser questionada. O teórico, tal como a concepção de sujeito (das filosofias da consciência), afasta do foco na experiência fática da vida, pois traz consigo diversos pressupostos²³. Estes, assim como as perspectivas em geral do realismo e idealismo tendem a elevar ao absoluto a atitude teórica que, ao invés de partir do movimento próprio da *realização*, partem desse absoluto para suas análises. A consequência inerente a essa atitude é a desvitalização, que prescinde da historicidade/temporalidade enquanto dimensão originária. Mas, não seria a temporalidade um conceito teórico que aponta para a faticidade? Não seria essa uma contradição interna do pensamento heideggeriano?

A faticidade tem como possibilidade mais própria de seu ser, ser-aí (*Dasein*), a este se denomina *existência*. Nela se encontra a posição prévia a partir da qual há a interpretação. Para chegar à faticidade, entretanto, é necessário um conceito que sirva para mostrá-la. Esse conceito não é uma elaboração teórica (absoluta), nem uma categoria, a partir do qual se analisa a *existência*. O conceito tem por meta transpor para a experiência fundamental. Esse conceito é denominado *existencial*. A temporalidade, portanto, é um *existencial* e não uma categoria ou um conceito teórico característicos das correntes explicitadas acima²⁴. *Existencial*, entretanto, como é nomeado nas obras *Ontologia*, *Hermenêutica da Faticidade*, *Introdução à Fenomenologia da Religião* e *Conceitos Fundamentais de Metafísica*²⁵ são especificamente denominados *indícios formais*, tema que é desenvolvido mais adiante.

Enfaticamente Heidegger afirma: “O ponto de partida do caminho para a filosofia é a *experiência fática da vida*”²⁶. A tendência da filosofia está vinculada à objetivação das coisas às quais se orienta sua investigação. Enquanto as filosofias anteriores a de Kant objetivavam o que era externo ao sujeito, o neokantismo transferiu essa passagem do objeto para o sujeito, objetivando-o. O que, por fim, continuou sem esclarecer o processo de conhecimento. “Nisso

²³ Cf. ARAÚJO, Paulo A. **Notas sobre a tensão entre Filosofia e Teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927**, pp. 22-31.

²⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: Hermenêutica da Faticidade**, pp. 22; 39.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pp. 333-341.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 15.

a objetualidade apenas é transferida do objeto em sujeito, o conhecer enquanto conhecer permanece, porém, o mesmo fenômeno não esclarecido”²⁷.

A experiência fática da vida pode ser designada como o *mundo* [Welt]. Mundo aqui não como um caráter objetivo, mas vivencial, como uma totalidade na qual se dá a experiência. Um *mundo circundante* [Umwelt] no qual todas as esferas da experiência se tornam possíveis e no qual elas acontecem. A esfera de experiência na qual se vive com outros e em diversos papéis sociais é chamado de *mundo compartilhado* [Mitwelt], entretanto, frisando que não se trata de uma compreensão teórica que afirma um homem social, político, racional, etc.. Ao lado do mundo circundante, com as coisas, e do compartilhado, com demais homens em sociedade, Heidegger postula uma terceira instância que é o *eu mesmo* [Ich-Selbst], dado no *mundo próprio* [Selbstwelt]. Todas essas esferas não podem ser tidas como elementos distintos. Todas se articulam numa totalidade e dividi-la seria, segundo Heidegger, uma deformação [Werustaltung] e um deslize [Abgeleiten] da teoria do conhecimento. Heidegger suspende a tentativa de tratar de questões referentes aos mundos da vida, assegurando que sua busca está na acessibilidade da experiência fática da vida, e que essas referências (aos mundos da vida) somente são possíveis a partir do *como* [Wie] dessas experiências, que se dão a partir do *sentido de referência* (Bezugssinn).

O mundo não é um conjunto de “coisas” que se encontra, mas uma estrutura de significações com as quais convive. “A relação com o mundo”, observa Nunes, “é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexos entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento”²⁸. O mundo não se encontra no aspecto da interpretação, a estrutura mundo postulada pelo filósofo é pré-compreensiva, ou seja, já não se apresenta na esfera do entendimento refletido, mas na prática²⁹. Na prática cotidiana, tudo o que rodeia a pessoa é reconhecido com um caráter de manualidade. Como Heidegger dirá em *Ser e Tempo*³⁰ um martelo, por exemplo, não é uma coisa que se encontra. Ele é visto como algo que serve ou tem a finalidade de martelar. Mesmo no ambiente no qual não se faz nada, este “não fazer nada” já é a finalidade ou o significado do lugar no qual se está. A relação sujeito objeto dá lugar para a relação de significações na qual se está, mesmo que jamais se pare para pensar em tal estrutura. Referindo-se a questão do *ser-no-mundo*, escreve Galan:

²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 15.

²⁸ NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p.13.

²⁹ STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 46.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, pp. 108-114 (§ 15).

Ser-no-mundo. Esta é uma nota típica da existência olhada pré-filosoficamente [...] Das nossas origens de ser humano nos é vedada a experiência original. Eu nunca sou puro, em branco, antes de entrar em contato com as coisas. Eu só sou no contexto de uma circunstância na qual me encontro imerso e a qual me devo. É absolutamente impossível o conhecimento do homem fora deste marco, que sempre nos acompanha como nosso perfil mais próprio. Este fenômeno é um fato inegável. Quando começo a dar-me conta de que sou e de quem sou, antes fico chocado com o cerco dos homens e das coisas, e nesta convivência 'no mundo', me é forjada a noção de mim mesmo. [...] Para Heidegger tem tal força este fato, que fora dele nada é o homem. [...] Ser homem é estar sempre em um determinado 'aí', é dizer, estar em situação, ou para ser mais exato, estar recriando uma situação nova constantemente no mundo³¹.

Segundo o filósofo, faz-se necessário primeiramente “compreender o sentido da tomada de conhecimento a partir da motivação do próprio experimentar”³². Experiência fática da vida está vinculada ao *como* me coloco diante das coisas, tem a ver com o *como* experiencio. Deve ser compreendida como voltada ao conteúdo tendo o *como* enquanto modo de experienciá-lo. Suspende-se nesse primeiro momento a busca gnosiológica idealista (subjetivo) ou realista (objetivo), o que se conserva é a “indiferença em relação ao modo de experimentar”³³. Essa indiferença refere-se a não estar tematizado, não é algo evidenciado pelo pensamento. Trata-se do pensamento que o precede (o pensamento). A experiência da vida fática é caracterizada pela autossuficiência frente à tentativa derivada de conhecimento, pois ela é pautada pela *significância* [*Bedeutsamkeit*] frente a toda situação fática. A pergunta que se volta ao *como* da experiência própria está desvinculada de qualquer teorização preestabelecida.

Enquanto todas as teorizações tendem a buscar uma compreensão de determinadas regiões da vida, de modos de experimentar, de instâncias constitutivas, a experiência fática da vida não se apresenta de modo desvinculado, ela se dá no todo constitutivo da experiência. Trata-se de um autoexperimentar-se [*Sich-Selbst-Erfahren*] que é anterior a teorização e relacionada diretamente ao mundo circundante. Heidegger critica o psicologismo filosófico ao querer elaborar teorizações anteriores a experiência própria da faticidade, sendo esta o ponto de partida do qual é possível se pensar a psicologia filosófica. Mesmo um experimentar a si mesmo sem uma reflexão direta disso em relação ao mundo relacionado, por exemplo, a um comportamento, não está relacionado à questão sujeito-objeto, mas, à questão de significado relacionado ao mundo circundante. “O fático, que é assumido pelo conhecimento, não possui

³¹ GALAN, Pedro Cerezo. **Arte, verdad y ser em Heidegger**. Madrid: s. ed., 1963, pp. 39-40. (Tradução livre)

³² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 16.

³³ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 17. (Grifo do autor)

objetos, mas apenas caráter de significância que livremente pode transformar-se num conjunto de objetos conformados”³⁴.

Ao considerar o conhecer fático, Heidegger denomina como *tomar nota* [*Kenntnisnahme*]. A fim de que se experimente como significância, esse conhecimento recebe um caráter objetivo. Nesse sentido, a partir da faticidade, todas as regiões da experiência, seja ela cotidiana ou investigativa, são iguais enquanto experiência, entretanto, quando se propõe o conhecer, muda-se a situação temática [*Sachverhalten*]. Enquanto ocupação voltada ao conhecimento do que parte da experiência fática, filosofia e ciência se equiparam. Mesmo o ocupar-se com o mundo ou o sujeito, seja em qual nível for, continua a ser um referencial próximo ao da concepção científica, na qual há a objetivação. “Assim, mediante a referência cientificamente objetiva, certamente a filosofia tenderia a ser denominada ciência no sentido de um conhecimento conformado”³⁵.

A autocompreensão da filosofia dada sua similaridade com a ciência no aspecto objetivável como foi anteriormente apresentado, torna-se ainda mais difícil. “A experiência fática da vida sempre de novo encobre, por fim, uma tendência filosófica que está quase sempre por aparecer através de sua indiferença e autossuficiência”³⁶. A significância se faz necessária a partir dessa questão. Entretanto, a exigência cientificista de articular essa questão acaba por levar ao que Heidegger denomina de “cultura científica”.

Diante disso, o filósofo exige uma mudança de comportamento filosófico, uma autocompreensão, que supere a referência sujeito-objeto para uma mais radical. É necessário partir da experiência fática da vida enquanto elemento essencial para o filosofar³⁷. Depreende-se, com isso, que a filosofia tem uma distinção clara da ciência. Enquanto esta se volta para um olhar objetivável do mundo, com derivações, a filosofia se volta à experiência fática da vida que ao mesmo tempo em que é seu ponto de partida, e o que impede o próprio filosofar. Esse elemento impeditivo se dá pelo fato de a experiência fática ser “preocupação atitudinal, decadente, referencialmente-indiferente e autossuficiente pela significância”³⁸.

³⁴ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 18.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 19.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 19.

³⁷ “Até aqui os filósofos estavam ocupados a liquidar a experiência fática da vida como uma realidade paralela pressuposta. Embora seja justamente a partir dela que surge o filosofar e, numa virada – contudo totalmente essencial –, salta-se novamente para ela” (HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 19).

³⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 20.

Heidegger denomina de “queda na significância” o modo como se dá a experiência fática da vida na cotidianidade. O sentido referencial mostra que as vivências diversas possuem uma diferença no conteúdo, o modo, o como, do experimentar é algo que permanece indiferente. E a essa indiferença que culmina na “queda na significância” permite soluções a questões sem essa busca pelo *como*.

Significância, entretanto, não é o mesmo que valor, uma vez que este já compreende uma teorização. A fim de acessar essa significância é necessário o *tomar nota* (*Kenntnisnahme*). No âmbito da faticidade o conhecer se dá por meio do que Heidegger chama desse tomar nota. Neste, conhecer não é sinônimo de remeter-se ao caráter “objetivo” da realidade. Antes o tomar nota refere-se ao que é “experienciado como significância. Ali já se mostra uma referência, um conjunto ordenado, configurando-se também um complexo objetivo com uma lógica concreta ou com uma estrutura peculiar numa determinada situação temática [*Sachverhalten*]”³⁹. Desse modo, em detrimento de uma afirmação objetiva, Heidegger postula o acesso ao mundo enquanto significado, e o tomar nota como o modo de acesso rigoroso à experiência fática. A ciência assim como a filosofia que se pretende científica, por sua vez, busca uma *lógica temática* que em última análise leva a atribuição de setores objetivos, conformando-se a ele de modo cada vez mais rigoroso⁴⁰.

Com a dificuldade de propor uma diferença radical entre filosofia e ciência, dada que a tendência decadente da experiência da vida fática tende a objetivar sua experiência tendo o complexo significativo como o centro da questão, Heidegger assevera a necessidade de “examinar a experiência fática da vida para obter uma motivação que produza este giro radical”⁴¹. Para esse caminho, o filósofo de Messkirch propõe um olhar para a história da filosofia, a fim de encontrar elementos que esclareçam os motivos para o filosofar. E fecha o primeiro capítulo com a seguinte afirmação:

A fim de entender tudo de forma mais vivamente possível e seguindo rigorosamente o sentido da experiência fática da vida, examinaremos o presente com suas tendências filosóficas, não para compreendê-las filosofando, mas somente no sentido de tomar nota de modo fático. No intuito de sermos breves, consideraremos as tendências concretas da filosofia da religião em seus representantes mais típicos⁴².

³⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 18.

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, pp. 21-22.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 21.

⁴² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 22.

Para esse exame das tendências filosóficas, especificamente da filosofia da religião, é importante analisar – depois de concluída essa parte acerca da faticidade – os *indícios formais*, uma vez que estes oferecem elementos necessários para compreender a concepção que permeia toda crítica heideggeriana à essas tendências. Para terminar essa parte, enfim, o que é “experiência fática da vida”?

“A experiência fática da vida é a ‘preocupação atitudinal, decadente, referencialmente-indiferente e autossuficiente pela significância’”⁴³. O que quer dizer que na experiência da vida fática se está imerso na totalidade do mundo pela significância. Estar referencialmente indiferente e autossuficiente demonstra que a significância na qual a vida fática se encontra é a instância mais fundamental, anterior a toda divisão sujeito-objeto, teorização, ou de quaisquer concepções externas, absolutizados e estáticas das compreensão que correntes históricas, realistas e idealistas propõem.

2. Indícios Formais

O método denominado *indícios formais* [*Formale Anzeige*] foi a resposta de Heidegger à dificuldade originada na forma de Husserl se remeter ao fenômeno. Conforme indicado acima, Heidegger busca a faticidade como ponto de partida da filosofia ao mesmo tempo em que é seu próprio objetivo de busca. Acusa, ainda que indiretamente, a fenomenologia husserliana de não chegar ao fenômeno originário, atendo-se a partir da generalização e formalização, a objetivação e teorização. Para o filósofo da Floresta Negra, unindo aos elementos citados (generalização [*referência*] [*Bezug*] e formalização [*conteúdo*] [*Gehalt*]) deve-se acrescentar a *realização* [*Vollzug*], a partir da qual não se perde a perspectiva histórico-temporal, dinâmica, do fenômeno em questão.

Diante disso, é necessário expor o significado e a articulação desses conceitos para clarificar o método e a proposta de Heidegger nesse (método) que é pouco desenvolvido, porém, carrega a chave de compreensão de toda fenomenologia trabalhada na *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Os conceitos são: *historicidade*, *generalização*, *formalização*, *sentido de referência*, *sentido de conteúdo* e *sentido de realização*.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 20.

Para compreensão da concepção de historicidade pode-se partir da seguinte afirmação de Heidegger: “O histórico é a vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas no esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida”⁴⁴.

Ao contrário da compreensão da história [*Historische*] enquanto um objeto de estudo ou enquanto um conceito que serve de chave para o entendimento da história da humanidade e, nesse caso, da religião, Heidegger postula a historicidade [*Geschichte*] como o horizonte, tal como a temporalidade, a partir do qual a faticidade se dá. Portanto, não é um conceito⁴⁵ vazio aplicável à organização lógica, teórica ou científica para compreensão da realidade, mas algo no qual a realidade a qual se busca compreender, torna possível. Com isso, o histórico tal como Heidegger o concebe é anterior à história sob o ponto de vista tanto do senso comum quanto das áreas epistemológicas que a utilizam como teoria pré-concebida para o acesso às coisas objetivamente⁴⁶.

Para que sua fenomenologia (filosofia) da religião se torne possível, é necessário lançar mão dos *indícios formais*, caracterizados por três aspectos fundamentais: *sentido de referência*, *sentido de conteúdo* e *sentido de realização*. Os dois primeiros sentidos não são inovações de Heidegger. Estes são parte da fenomenologia de Husserl. O *sentido de realização* é a busca heideggeriana por dar conta dos limites que teria a fenomenologia se esta se ativesse aos dois sentidos precedentes dados por seu mestre. O que é, portanto, *sentido de referência e conteúdo* e como eles se caracterizam para Heidegger como limitados para chegar à faticidade? Em que momento ou de que modo é acrescentado o *sentido de realização*?

Os sentidos de *referência e conteúdo* são pensados por Heidegger a partir dos respectivos conceitos husserlianos de *generalização e formalização*. Segundo Missaggia,

[...] tanto a generalização quanto a formalização são maneiras de ordenar os objetos a partir do agrupamento e classificação dos mesmos. [...] Na generalização, há um grau progressivo de abstração e abrangência

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 33.

⁴⁵ “[...] faz-se necessária uma meditação sobre o caráter genérico dos conceitos filosóficos, sobre o fato de eles serem indicadores formais [indícios formais]. Eles são indicadores. Com isto, diz-se: o conteúdo significativo destes conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com o que eles se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que o que compreende é requisitado [...], por este contexto conceitual mesmo, a empreender uma transformação de si mesmo no ser-aí. Estes conceitos, se forem tomados, porém, sem referência a um tal caráter de indicação, como conceitos científicos na concepção vulgar do entendimento, o modo de colocação das questões intrínseco à filosofia é induzido em erro em todos os problemas singulares” (HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais de metafísica**, p. 340).

⁴⁶ Na terceira parte desse capítulo estão expostas as correntes historicistas contra as quais Heidegger se opõe.

(“qualidade sensível” abrange mais objetos do que “cor”) e ela limita-se ao conteúdo específico do objeto generalizado, enquanto que a formalização não está presa a isso⁴⁷.

Quando se remete ao sentido de conteúdo, *generalização*, de determinado referencial tematizado, o máximo de amplitude que se alcança é a limitação ao referenciado de modo generalizado, mantendo-se preso a este. A formalização, *referência*, vai como meio de destituir a generalização de seu conteúdo específico. Trata-se do modo como é possível relacionar os conceitos abstraídos das coisas relacionando-os entre si no pensamento. Desse modo a formalização pode estar remetida a algo enquanto ente ou objeto ou às experiências. “Ora, tanto o primeiro como o segundo procedimento ainda mantém relação com abstrações essencialmente teóricas e gerais”⁴⁸.

Pode-se dizer que na generalização e formalização há uma classificação de objetos postulados teoricamente, não deixando, entretanto, espaço para mudança, tornando, desse modo, essa compreensão uma formulação definitiva. A formalização limita-se à impossibilidade de compreensão do modo como o fenômeno se dá na consciência, pois sua finalidade é a articulação dos entes concebidos já como conceitos e suas relações indistintamente no mesmo nível. A generalização, por sua vez, possui como limitação a dificuldade de determinar os entes por não dar conta de abordar o modo como o sujeito se relaciona eles distintamente no mundo.

Com os *indícios formais*, diante do que foi exposto, não se propõe pensar os entes, ou “objetos”, a partir de um aspecto teórico, mas por meio de uma visão mais abrangente na qual a concretude da vida é incluída. A proposta de Heidegger, e intuito da compreensão de parte dessa pesquisa, é introduzir-se na fenomenologia, neste caso, da religião. Em palavras heideggerianas mais precisamente intenta-se a via de acesso à experiência da vida fática. O acesso via *indícios formais*, portanto, é a viabilização da abordagem deste fenômeno. Fenômeno é, para Heidegger, o que pode se assumir no experimentar da própria experiência, podendo ser questionável:

1) Pelo “*que*” originário, que é experimentado nele (*conteúdo*); 2) Pelo “*como*” originário, em que é experimentado (*referência*); 3) Pelo “*como*” originário, no qual o sentido referencial é *realizado* (*realização*).

Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência e de realização) não estão colocadas simplesmente umas ao lado das outras.

⁴⁷ MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **As origens do método heideggeriano**: o desenvolvimento das indicações formais. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011, p. 59.

⁴⁸ MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **As origens do método heideggeriano**, p. 60.

“Fenômeno” é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. “A fenomenologia”, que é a explicação desta totalidade de sentido, fornece o “λόγος” dos fenômenos, “λόγος” em sentido de “*verbum internum*” (não no sentido de logicização)⁴⁹.

Há um elemento que pode abranger um pouco mais o sentido do segundo e terceiro ponto citado acima. *Referência* tal como a tradução da obra traz, foi anteriormente também traduzida por *relação* pelos que a estudaram estritamente baseando-se no idioma original. Uma possibilidade que se abre é a de ampliar o sentido quando se pensa que referência pode aparentar certo distanciamento, relação liga de modo mais estrito quem experimenta daquilo que é experimentado. Embora relação pareça termo mais claro, referência também não deixa de manter-se no horizonte compreensivo da fenomenologia em questão. Por isso, mantém-se a tradução a referenciada.

A *realização*, por sua vez, chega a ser traduzida por *atualização*. E aqui vale um acréscimo compreensivo que pode ajudar. Atualização, no sentido aristotélico do termo, remete à possibilidade efetivada de determinada potencialidade inerente ao referenciado. Ao mesmo tempo em que se reconhece determinado referenciado pelo que é em ato, mantém-se a clara aceitação da possibilidade de mudança devido à intrínseca possibilidade dela receber novas atualizações. Mas, do mesmo modo como se mantém a tradução original do termo a saber, *realização*, é também mantido aqui esse termo de modo a haver compreensão homogênea no corpo desse texto.

Ainda a partir do trecho apresentado acima, é possível perceber uma nova perspectiva do sentido da própria lógica. Se nos trabalhos anteriores a 1916 (*O problema da realidade na filosofia moderna*, 1912; *Pesquisas mais recentes sobre lógica*, 1912; *A doutrina do juízo no psicologismo. Uma contribuição crítico-positiva à lógica*, 1913; *A doutrina das categorias e da significação em Duns Scotus*, 1916)⁵⁰ haviam resquícios no pensamento heideggeriano de constantes tentativas de encontrar na lógica a perspectiva última que garantiria imutabilidade à verdade buscada, agora há uma mudança de ponto de vista. *Logos* agora é o verbo interno, intrínseco, à própria realização do fenômeno, sendo desse modo um *logos* que lhe é próprio.

Essa elaboração deixa evidente que a fenomenologia de Husserl carece da aceitação da realização como elemento de mudança do que é referenciado. Especificamente, Toledo afirma que:

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 58.

⁵⁰ Cf. CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 18.

o que teria faltado a Husserl seria a inclusão das possibilidades por atualizar [realizar]. Transposto para a própria linguagem heideggeriana posteriormente desenvolvida, isto significa o mesmo que dizer que faltava o ôntico ser remetido à sua estrutura ontológica de fundo [...] esta situação deve fundamentalmente incluir as possibilidades por atualizar⁵¹.

Embora seja capital no pensamento de Heidegger a questão do ser, ontologia, o intuito do presente texto é ater-se à questão do acesso à experiência fática. E o trecho acima deixa claro que há uma estrutura e que o que acessamos é parte desta devendo, desse modo, ser levada em conta a limitação do acesso que se tem quando é buscado o ente sob o sentido de referência e conteúdo, abrindo-se à possibilidade de realização. Esta que permite ao fenômeno permanecer indeterminado sob a tentativa de apreendê-lo de modo absoluto. O mundo acessado é constituído de um conjunto de significações sujeitas ao tempo histórico, característicos da faticidade.

O *indício formal* surge, portanto, com o intuito de Heidegger de superar a formalização que pode afastar a compreensão do fenômeno após afastá-lo do referenciado ao mesmo tempo em que também não se atém à realidade dos entes de forma enrijecida. O sentido de realização é a busca por admitir que o ente, sujeito a enrijecimento ao apreendê-lo, seja suspenso em seu caráter referencial de modo que possibilite seu movimento, atualização, pelo sentido de realização. Desse modo a vida fática mantém seu caráter de vitalidade que engloba a mudança, ao contrário dos modos restritos somente à relação e ao conteúdo que tendem a enrijecer por meio de teorização o ente em sua faticidade sujeita ao tempo.⁵² Ainda na esteira de exposição acerca da *realização*, Missaggia diz que esta

aponta para a maneira específica como a relação de apreensão do objeto pelo sujeito acontece em determinado momento contextual, que envolve os conhecimentos prévios do sujeito, seu momento histórico-cultural, suas crenças, a intersubjetividade na qual está inserido, etc. Esse momento da metodologia das indicações formais representaria a grande inovação de Heidegger em relação ao método fenomenológico husserliano, pois para Husserl, [...] a intencionalidade em certo sentido se esgota nas esferas da *noese* e do *noema*, o que não acontece na análise heideggeriana⁵³.

⁵¹ TOLEDO, Daniel S. *Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger*. In: **Kínesis**, Vol. III, nº 05, Julho-2011, p. 198-224. p. 200. “Heidegger reprova, em Husserl, o facto de se ter limitado a uma interpretação metafísica do fenômeno. Ora, a tese central de *Sein und Zeit* é que somente a ontologia poderá fornecer à fenomenologia o horizonte último que confere à sua pesquisa o seu estatuto rigoroso e um fim preciso” (RESWEBER, Jean-Paul. **O pensamento de Martin Heidegger**. Trad. João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979, p. 62).

⁵² Cf. TOLEDO, Daniel S. **Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger**, pp. 201-202.

⁵³ MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **As origens do método heideggeriano**, p. 63.

Aqui se nota que a contribuição de Heidegger com o *sentido de realização*, a partir da tomada do sentido de conteúdo e referência oriundos de Husserl, não se restringe a um mero conceito que acrescenta à sua concepção de fenomenologia a aceitação do movimento, da atualização. Husserl, a partir da redução fenomenológica, trata da consciência enquanto articulação do ato de experienciar e o objeto que é experienciado, concomitantemente nomeados *noesis* e *noema*. Ou seja, o movimento intrínseco a ambos são, em última análise, reduzidos à consciência.

Diante disso, a perspectiva que Heidegger proporciona com o *sentido de realização* não somente engloba a maior abrangência do experienciar com o experienciado, como também admite o que Missaggia descreve acima como contexto, conhecimentos prévios, aspecto histórico-cultural, crenças, intersubjetividade, dentre outros. Em outras palavras, a fenomenologia heideggeriana concebe a existência de um horizonte no qual o ser-aí (*Dasein*), o homem, está inserido e que inevitavelmente interfere, influi, fortemente na compreensão do fenômeno a que se busca acessar. Sendo assim impossível manter a total neutralidade diante da análise fenomênica. E acerca dessa apreensão que não é possível de modo neutro, muito menos no sentido desvinculado que pressuporia a possibilidade da divisão sujeito e objeto e enfatizando o que busca, Heidegger diz que:

O importante é que a experiência fática da vida se torne *acessível*. Pode-se apenas caracterizar o jeito e a maneira, ou seja, o *como* [*Wie*] do experimentar de cada mundo. Isso significa que é possível perguntar pelo *sentido de referência* [*Bezugssinn*] da experiência fática da vida. É questionável se o *como*, a referência *àquilo que é experimentado*, o *conteúdo*, é determinado e como ele se caracteriza⁵⁴.

A pergunta essencial não é mais o *que* (*Was*) se experimenta, mas *como* (*Wie*) é experimentado. O conteúdo, dito acima como questionável, deve permanecer em aberto por meio do *sentido de realização* a fim de que não seja classificado de modo enrijecido por meio das teorizações. O *como* (*Wie*) permite que se mantenha aberto ao mesmo tempo em que admite os diversos elementos históricos daquele que experencia. Em outras palavras, a experiência imediata é anterior à teorização. Desse modo, o sentido de algo só é esclarecido na relação com esse algo, antes de qualquer concepção teórica acerca do que se experimenta. E essa relação não é sempre enrijecida, fixa, mas é sempre temporal, o que remete a conclusão de que para acessar a experiência fática *relação e realização* são imprescindíveis e anteriores

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 16.

à classificação do conteúdo experienciado. E que o sentido de conteúdo aponta para as diferenças daquilo que na referência se dá de modo indiferente na experiência fática⁵⁵.

Diante das afirmações nota-se que “Heidegger conclui que tais direções de sentido (*conteúdo* do fenômeno, *relação* entre o sujeito e o fenômeno e *realização* dessa relação) não são coisas que existem separadas ou em paralelo”⁵⁶, constituindo-se uma totalidade de sentido e a fenomenologia, no *logos* como *verbum internum*, é o meio pelo qual se explica esse sentido.

Acerca de tal observação, parece que Hebeche supõe erroneamente que Heidegger falha ao desenvolver um constructo tão devedor de Husserl que acaba caindo na faticidade solipsista. Hebeche diz que, segundo sua visão,

é a favor de Heidegger quando ele entende que o sentido da vida fática é anterior a toda explicação teórica, de que a vida fática é uma compreensão pré-temática; mas é contra Heidegger quando ele reduz a compreensão a um constructo particular privilegiado⁵⁷.

De encontro a essa crítica, Hebeche postula que a linguagem é o solo comum de todo homem e ele é quem forma este e traz um caráter comum, não solipsista, da faticidade. O *indício formal* enquanto traduzido pela linguagem “não é uma referência externa a seu objeto”, dado que ele é intrinsecamente ligado ao que referencia. A “linguagem ordinária” é para esse autor é o fator primário que permite a expressão da “vida fática e se torna parte da autocompreensão do ser-aí”⁵⁸.

Para Hebeche,⁵⁹ a dívida de Heidegger em relação a Husserl é de tal grandeza que enquanto aquele concebe um método solipsista, este formará do mesmo modo um solipsismo, só que de caráter ontológico-existencial, base a partir da qual se forma o arcabouço do *indício formal*.

A respeito dessa crítica, Hebeche parece não levar em conta a afirmação de Heidegger acerca do *logos* como *verbum internum* que destina a possibilidade de uma linguagem subjacente à experiência e que a torna comum, permitindo a comunicação intersubjetiva.

Diante do que foi exposto, observa-se que Heidegger ao propor uma fenomenologia própria, que pressupõe a faticidade como ponto de partida, precisa de um método que a

⁵⁵ “Prestemos atenção primeiramente ao sentido referencial. Ali se mostra que o transcurso desse experienciar possui um caráter totalmente indiferente e que as diferenças daquilo que eu experiencio se dão no conteúdo” (HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 20).

⁵⁶ MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **As origens do método heideggeriano**, p. 65.

⁵⁷ HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**, p. 318.

⁵⁸ HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**, p. 320.

⁵⁹ Cf. HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**, p. 330.

acesse. E, em resposta a essa questão, elabora os *indícios formais*. Mas, qual seria a limitação dos métodos de seu tempo e dos que o precederam? Não havia outros que buscassem compreender a experiência no âmbito da faticidade? Em princípio, com as questões relatadas acima, parece que somente em relação a Husserl é que houve ponto de vista divergente, a saber, da concepção fenomenológica. Entretanto, na *Introdução à Fenomenologia da Religião*, Heidegger dedica o segundo e o terceiro capítulo da primeira parte para tratar das tendências da filosofia da religião de seu tempo e sua questão com o histórico. Esse é o tema tratado a seguir.

3. Platonismo e historicismo

A experiência fática da vida é então, segundo Heidegger, o ponto de partida da filosofia. E diante da tradição legada pela filosofia será que não houve quem apresentasse essa perspectiva? Quais são os limites das perspectivas que foram deixados até o momento em que Heidegger apresenta seu modo de análise filosófica? Para isso, é necessário reconhecer como Heidegger observa e concebe as perspectivas que ele critica. Portanto, com a exposição acerca da faticidade feita, segue abaixo a exposição das críticas feitas às visões filosóficas e históricas às quais Heidegger se opõe. Primeiramente é apresentada uma crítica geral para, em seguida, chegar à desenvolvida na obra principal deste trabalho, a *Introdução à Fenomenologia da Religião*.

Esta parte remete a duas palavras que são fundamentais no desenvolvimento da questão apontada e na compreensão das críticas assinaladas por Heidegger, sobretudo na *Introdução à Fenomenologia da Religião*. Nesta obra a noção de histórico que o autor pretende defender é a seguinte: “O histórico é vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas no esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida”⁶⁰. A partir da afirmação citada, é possível cursar uma linha de raciocínio que perpassa o desenvolvimento heideggeriano da crítica aos movimentos historicistas e platônicos.

Durante os anos de 1921 e 1922, num curso intitulado *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, mesma época em que Heidegger ministrou as preleções que são o foco dessa pesquisa, logo na introdução apresenta sua visão crítica sobre as visões

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 33.

da História da Filosofia. Levando em conta que o desdobramento posterior desse capítulo é a crítica às visões referentes à filosofia da religião dentro também de um contexto de historiadores da religião, faz-se relevante analisar brevemente esse trecho de crítica às visões historicistas filosóficas.

Segundo Heidegger: “A história da filosofia sempre foi vista e pesquisada em uma e a partir de uma determinada consciência de formação. O que vigora hoje é uma história do espírito tipologizante”⁶¹. Antes de ater-se à consciência de formação proposta pelo autor, será discorrido sobre o que ele compreende e o caminho feito até chegar à concepção de “tipologização”.

Quando inicia seus cursos com abordagem fenomenológica, Heidegger sutilmente desvincula sua perspectiva da de seu mestre Husserl. Enquanto o criador da fenomenologia “havia chegado ao ego transcendental devido ao problema da fragmentação da consciência nos mais diversos atos intencionais, aporia à qual as *Investigações lógicas* eram conduzidas”⁶², Heidegger parte na direção de apontar a faticidade como instância na qual a proposta husserliana de consciência teórica cede lugar ao “engajamento prático com os entes”⁶³. Se por um lado, o ego transcendental de Husserl é vinculado à questão gnosiológica a posição de Heidegger segue em outra direção. A experiência da vida fática de Heidegger é pré-teórica e temporal. Isto é, enquanto *ser-no-mundo* – dissociado do ego transcendental – o *Dasein* é histórico.

Tratando da compreensão fenomenológica de Heidegger, cabe fazer uma breve colocação de como se dá essa distinção em relação ao seu mestre Husserl⁶⁴. O fenomenólogo radical, como é chamado por Hebeche em *O escândalo de Cristo*, vai contra a filosofia da consciência, e busca algo anterior a ela, demonstrando de modo indireto divergência de concepção em relação a de seu mestre no que diz respeito a sua concepção de consciência transcendental.

Husserl traz consigo o mérito de ter rompido com 300 anos de cartesianismo quando desfaz a estrutura sujeito/objeto marcada pela pergunta de como uma interioridade chega à

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**: introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 9.

⁶² PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Religião, Existência e Temporalidade**. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. In: **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 108.

⁶³ PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Religião, Existência e Temporalidade**, p. 109.

⁶⁴ A análise acerca da distinção da concepção fenomenológica de Heidegger e Husserl está baseada no curso ministrado no segundo semestre de 2010 pelos professores Prof. Dr. Frederico Pieper Pires e Prof. Dr. Jonas Roos, intitulado *Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião II*.

exterioridade, afirmando que toda consciência é consciência de algo. Entretanto, da concepção husserliana de fenomenologia decorrem problemas. O primeiro é que os diversos atos da consciência perdem o elemento que os unifica, e na tentativa de unificá-la Husserl chega à concepção do ego transcendental. Segundo Pires e Roos “Husserl acredita que, mais originária que a lógica ou a psicologia, é a subjetividade constituinte do mundo”⁶⁵. Os fenômenos reduzem-se ao eu a-histórico, ao mesmo tempo em que as coisas passam a ser estudadas a partir dos limites da consciência. No que diz respeito à religião, estuda-se o homem e sua referência a algo além de si. Outro elemento forte na concepção husserliana se encontra na questão da temporalidade ligada ao ego transcendental. A temporalidade para ele é compreendida da seguinte forma: tempo objetivo, mensurável; tempo interno, atos e recordações da vida consciente; consciência do tempo interno, algo que ultrapasse o simples tempo interno, e que é absoluto. “Em suma, passado, presente e futuro não indicam o tempo objetivo, mas nossa relação com as coisas, uma vez que o tempo pressupõe uma subjetividade capaz de recortar os diversos acontecimentos e os articular”⁶⁶.

A relação de passado e futuro com o presente reduz-se ao aspecto mental. Há a sucessão na consciência assim como no cinema. Heidegger em *Ser e Tempo* chama essa concepção de tempo vulgar⁶⁷. Mas, Husserl não aceita a possibilidade de uma mera sucessão de instantes. Segundo ele, deve haver um elemento que unifique, por exemplo, passado e presente para que haja uma unidade, tal como numa música cujo sentido de todo é possível perceber. Aqui cabe a questão do papel que a memória exerce. Para dar conta disso, Husserl apresenta três elementos que embora se apresentem distintos, estão intrínsecos um ao outro: “Impressão – agora; Retenção – passado; Protensão - futuro”⁶⁸. São esses elementos que Heidegger denominará “em *Ser e Tempo* de caráter ex-estático de nossa experiência”⁶⁹.

Husserl lança mão inevitavelmente de uma consciência absoluta para dar conta de possíveis contradições de uma consciência temporal que analisa o tempo e sua sucessão, sendo ao mesmo tempo e por isso mesmo a-histórica⁷⁰. E o que diverge fundamentalmente mestre de discípulo é o fato de reduzir tudo à consciência ao mesmo tempo em que o exclui

⁶⁵ PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião I**. Fotocópias de textos-aula apresentados em disciplina ministrada durante o 2º semestre de 2010 no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora, p. 49.

⁶⁶ PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião I**, p. 50.

⁶⁷ Cf. PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião I**, p. 51.

⁶⁸ PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião I**, p. 51.

⁶⁹ PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião I**, p. 51.

⁷⁰ Cf. PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião I**, p. 52.

da natureza intrínseca da temporalidade. E na tentativa de propor uma fenomenologia mais radical, Heidegger se volta para a experiência fática.

Portanto, a inquietação de Heidegger está voltada para a busca por algo mais fundamental do que a estipulação sujeito/objeto. E se não há objeto, não há tipos ideais nem referências externas (p. ex. consciência absoluta [sujeito] desvinculada do tempo [objeto]). O *Dasein* enquanto ser-no-mundo, claramente desenvolvido em *Ser e Tempo*, remete para esse aspecto anterior à qualquer divisão ou diferenciação que apresente alguma objetividade.

Numa tendência objetivadora ou tipológica “a filosofia é vista em conjunto com a ciência, a arte, a religião e outras disciplinas semelhantes. Com isso, seu conteúdo acaba sendo definido previamente como conteúdo historicamente objetivo, com referências e propriedades objetivas e adequadas ao objeto”⁷¹. Aqui, claramente se nota a distinção constante de Heidegger de afirmar a filosofia com sua vocação mais fundamental e com a necessidade de voltar a si mesma reconhecendo sua essência, antes de avançar nas questões. Filosofia não é uma disciplina como todas as outras, ela é constituída de uma necessidade questionadora fundamental que remete o filósofo à faticidade para daí partir no desenvolvimento das questões ali suscitadas.

Diante disso, a história da filosofia não se encontra em “tipos” prévios nem em acúmulos de definições que acompanham o decorrer dos tempos. “O *histórico* da filosofia só é apreendido *no filosofar*”⁷². A experiência da filosofia exige um mergulho no sentido realizador do próprio filosofar que se encontra na busca mais fundamental da experiência histórica, que é na experiência fática. Desta é que deve partir a filosofia e é nesta que ela deve sempre se voltar. Heidegger ressalta que:

Para uma atualidade, a história da filosofia alcança cada vez ser vista, cada vez chegar à compreensão e cada vez ser fortemente apropriada, e, em virtude disso, ser cada vez decisivamente criticada, do mesmo modo que a filosofia – para a qual e na qual a história se faz presente e, enquanto nela vive, alguém se comporta para com a história – é filosofia, e isso significa, 1) está em questão, e quiçá numa questão fundamental; 2) numa busca concreta por respostas: pesquisa. Ou seja: o decisivo é o desdobramento radical e claro de uma situação hermenêutica como temporalização da própria problemática filosófica⁷³.

A partir do que foi desenvolvido até aqui, pode-se depreender que a filosofia tal como Heidegger a vislumbra está num constante voltar-se a si mesma enquanto questão. E a história

⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 9.

⁷² HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 9.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 11.

da filosofia não se pode compreender como um mero acumular de concepções pensadas isoladamente por filósofos ao longo da história. Antes, o pensamento deve sempre de novo ser aprofundado não como uma sequência de ideias surgidas, mas como tomado em seu sentido realizador mais próprio e enquanto parte do “mundo” do qual todos somos parte e a partir do qual todas as questões filosóficas surgem. A tradição aqui toma um caráter de retomada da questão fundamental e o tratamento dela por cada filósofo que se viu impelido pela questão originada de sua faticidade.

Passados os conceitos fundamentais para o desenvolvimento da compreensão da filosofia de Heidegger, a saber: filosofia, fenomenologia, historicismo e platonismo; será tratado agora fundamentalmente da crítica portada na *Introdução à Fenomenologia da Religião* acerca dessas correntes de interpretação do histórico. Nas palavras do próprio Heidegger antes de históricas, as correntes são “três vias de se fazer afirmações contra o histórico”⁷⁴. O problema em questão não é a história enquanto tal, mas o histórico, isto é, a exclusão da temporalidade, da inserção num mundo. Nesse aspecto o histórico já é tomado no sentido heideggeriano que contempla a inquietação própria da vivência histórica, ou mais especificamente, na experiência da vida fática.

Heidegger levanta ainda três correntes de compreensão e análise da religião, que segundo o próprio autor afirma, são contra o histórico. Essas correntes são *A via platônica, a Entrega radical e o Compromisso entre ambas as posições*.

A *primeira via*, segundo Heidegger, originou-se em Platão que, influenciado por Sócrates em sua luta contra o ceticismo de Protágoras, apontou a razão, a ideia, como determinante da realidade, num princípio que Heidegger denomina “*ontológico-teórico* de leis suprarreais.”⁷⁵ Toda cognoscibilidade histórica é rebaixada diante dos conhecimentos teóricos. E a teoria passou a ser determinante inclusive para o conhecimento da história que, por sua vez, perdeu seu valor de conhecimento enquanto vivenciado. Os desdobramentos de uma afirmação de tal porte resultaram na “dificuldade da conexão entre as ideias e o mundo sensível”⁷⁶ o que estendeu seu legado até a modernidade, na qual o sentido do histórico foi destituído de seu valor primário ante a ideia. Dois expoentes dessa corrente exemplificados são Windelband para quem a história é ideográfica, remetendo a ideia (de cunho platônico, absoluta) e tomando a escrita como seu acesso; e Max Weber que pauta sua pesquisa

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 38.

⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 39.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 39.

baseando-se em tipos ideais, novamente ressaltando a ideia, teoria, modelo objetivo, ao estudo que se refere. Em suma nesta via

trata-se de ver o ser temporal e supratemporal de maneira *objetiva*. A forma e o sentido do asseguramento se realizam mediante a construção de uma teoria sobre o sentido da realidade do temporal. À medida que conheço que tipo de sentido de realidade tem o temporal, este perde seu caráter inquietante para mim, já que reconheço como uma conformação do supratemporal⁷⁷.

A *segunda via*, afirma o autor, parte de uma teoria do conhecimento. No entanto, no sentido diverso da primeira via. Apresentando Georg Simmel (1858-1918) como expoente dessa via, Heidegger levanta que sua obra intitulada *Problemas da filosofia da história. Um estudo teórico-gnoseológico*, já parte de um princípio errado. Pensar o problema do histórico de modo filosófico necessita antes encontrar na história mesma e sua motivação originária antes de pensar no âmbito da filosofia da história.

Quanto a Simmel, sua concepção de análise se dá quando “se propõe a tarefa de investigar o processo de formação em que a história surge”⁷⁸. Mas, como encontrar esse processo? Seu postulado está em afirmar que a história tem o homem como seu formador em caráter subjetivo e o mesmo enquanto capaz de analisar essa produção subjetiva na história. Esses processos que produzem os elementos históricos recebem significado da própria subjetividade que a reconhece. Heidegger ainda aponta duas correntes que se desdobram nesse sentido, cujo interesse por uma parte é voltada pelo conteúdo e outro é pela realidade. O primeiro buscando o conteúdo, os relatos, sem importar-se pela sua veracidade ou se o sentido possui alguma correspondência com a fidedignidade do fato contado. A segunda está pela realidade desse conteúdo, entretanto ainda destituída de interesse pelo conteúdo mesmo. Segundo Heidegger o interesse propriamente histórico somente surge a partir do momento em que há interesse por ambos os aspectos: conteúdo e realidade⁷⁹. Ainda no caminho de Simmel, está Spengler que concebe a história como “expressão de uma alma (“a alma da cultura”)⁸⁰. Em suma o que está em jogo é uma realidade histórica da qual não se pode observar objetivamente, já que somos constituintes desta. E então resta um situar reconhecendo seu processo formador de modo que a inquietação de não poder absolutizar algo para avaliar a história não é possível.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 44.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 40.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 41.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 42.

A *terceira via*, assim como a segunda, possui um princípio gnosiológico, mas “procura unir as duas primeiras”⁸¹. De um lado o elemento que remete à primeira via é o a questão do valor da verdade como norma e a segunda via se dá nessa valoração que não se realiza em outro lugar que não a própria história. Esse processo não tem o caso. Mas, remete a um processo que vislumbra o “futuro contemplando tudo desde o acervo universal do passado, dentro de um processo que tem a realizar o humano em geral por sua própria constituição”⁸².

Em linhas gerais, poderíamos nos remeter ao próprio colóquio geral que faz depois da análise referida, a saber as três vias, e suas principais linhas compreensivas com suas distintas finalidades:

Nas três vias é importante a tendência à *tipificação*, que possui em cada uma das três, uma importância diversa. A *primeira via* deve possuir uma tipificação a fim de referir o histórico ao mundo absolutamente válido (ideias); a história é “ideografia” (ἰδιον, Γράφειν) (Windelband), trabalha com tipos ideais (Max Weber). Na *segunda via* (em Spengler), a tipificação possui uma importância ainda maior. Como a história é a realidade última, o que importa é seguir as diferentes configurações da conformação. A formação morfológica de tipos representa o peculiar veículo desta espécie de conhecimento historiográfico. A realidade fundamental é aqui um conceito morfológico, e a tipificação morfológica é o verdadeiro veículo do conhecimento histórico. Na *terceira via*, o que importa é delimitar nitidamente o presente em seu tipo frente ao passado, a fim de determinar o futuro com a ajuda de uma orientação histórico-universal (que só é possível mediante a formação da tipificação histórica)⁸³.

Diante do exposto até aqui, nota-se uma luta de Heidegger contra o que destitui o homem da participação direta do que ele busca. Se partindo da primeira via o homem reconhece a história tendo a ideia como parâmetro, da segunda tendo a produção de cultura e na terceira uma tipologização do processo valorativo passado e presente em vista do futuro, fica de lado um elemento que aqui parece fundamental, a inquietação. Esta só é possível na vivência inserida e não camuflada por tendências objetivadoras.

Quando se trata de abordar o assunto religioso ou da religião, parte-se comumente logo para uma análise cujos pressupostos, aos montes, são projetados no objeto de estudos. Tal como Kant ao conceber o sujeito com elementos *a priori* que garantissem o acesso ao fenômeno, os estudiosos da religião partem de concepções prévias para lançá-las ao estudo de seu objeto a fim de interpretá-lo da melhor forma possível. O acesso a religião segundo as

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 42.

⁸² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 42.

⁸³ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 43.

abordagens criticadas por Heidegger se dá de modo a-histórico, não levando em conta, com isso, que “a *história* é o objeto supremo da religião, com ela começa e com ela finaliza”⁸⁴.

Logo no início do capítulo II da obra citada, Heidegger, criticando Troeltsch, diz que sua filosofia da religião tem como meta “elaborar uma definição essencial cientificamente válida de religião”⁸⁵. Entretanto, para Heidegger, a religião deve ser abordada a partir da faticidade e, como visto anteriormente levando em conta os aspectos dos *indícios formais*, não dando margem a qualquer forma de interpretá-la segundo parâmetros teórico-objetivos. Em seguida, o filósofo de Messkirch, ao abordar a questão do irracional levanta o caráter duvidoso de um *a priori* religioso inclusive nas obras de seu contemporâneo Rudolf Otto⁸⁶. O problema contido na questão do irracional deste autor mantém-se na oposição racional-irracional, portanto, numa filosofia da consciência.

À frente, a fim de clarear a concepção de Otto, seguem algumas considerações acerca do pensamento de Otto. Para este pensador a religião tem como princípio a experiência do numinoso⁸⁷, que ativa a categoria *a priori* do sagrado. Se por um lado houve a redução kantiana de religião como adendo à moral, para Otto ela é mais abrangente e a moral seria uma de suas derivações.

Na verdade, o termo *Heilig* e seus equivalentes linguísticos semítico, latino, grego e em outras línguas antigas inicialmente designavam *apenas* esse algo mais, não implicando de forma alguma o aspecto moral, pelo menos não num primeiro momento e nunca de modo exclusivo⁸⁸.

Trata-se, portanto, de uma categoria presente em todo homem e que é despertada em parte da humanidade. Esse despertar origina-se do numinoso, a partir do qual suscita no homem sentimento de fascínio e temor. Em suma, pode-se dizer que há dois extremos do sentimento que o numinoso, o “totalmente outro” suscita no homem: o aspecto tremendo e o fascinante. O primeiro é exposto como algo distanciador, que leva o homem à sensação de ser “pó e cinza”, pequeno diante da grandeza divina, também racionalmente exposto como justiça, condutas morais orientadas por Deus, bem como Sua ira. O segundo aspecto é o que

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 306.

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 23.

⁸⁶ Rudolf Otto escreveu *Das Heilige* em 1917, cujo tema central era a afirmação que no homem havia um *a priori* religioso irracional cujo reconhecimento se dá nos aspectos de “temor” e “fascínio” suscitados pelo numinoso.

⁸⁷ *Das Heilig* pode ser traduzido como “santo”, “sagrado” ou “sacro”, mas para melhor manter o sentido original, o tradutor optou pelo termo “sagrado” ao longo do texto. (Cf. OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 27; 37).

⁸⁸ OTTO, Rudolf. **O sagrado**, p. 37.

atrai, fortemente marcado pelo elemento arrebatador do numinoso, comumente tendo seu auge na mística⁸⁹. Em determinado momento, Otto diz que:

O sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais. Contra todo sensualismo e contra todo o evolucionismo, porém, é preciso afirmar com todo o rigor que em *ambos* os aspectos se trata de uma categoria *estritamente a priori*⁹⁰.

Com essa afirmação, o autor pretende demonstrar que embora o numinoso, no limite, seja indizível, há possibilidade de experienciá-lo, no sentimento. Mas, que esse sentimento está além de um aspecto psicologizante e não reduz o Sagrado à mera irracionalidade. Irracional está remetido à impossibilidade de abarcar o objeto da experiência. Entretanto, racionalmente é possível pensá-lo, mesmo não o apreendendo em sua totalidade. “Como essa categoria (sagrado, numinoso) é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida”⁹¹.

Um elemento importante, já dito acima, é que o Sagrado embora seja comum a todos – assim como Kant afirma uma razão e suas categorias como universal – não é em todos que ela é despertada. Sendo necessária a experiência do numinoso e/ou a comunicação de outro. Pois, segundo Otto, ao apresentar as ideias do Sagrado, logo são aceitas como evidentes, óbvias, plausíveis, ainda que não haja argumentos na apresentação. Acerca disso o autor exemplifica:

No livro 2 da *República* de Platão, Sócrates diz ao final:
Pois Deus é simples, é vero em ato e palavra, ele não se transforma e a ninguém engana.
Adêmantos lhe responde:
Agora que o pronuncias, *isto também fica bem claro para mim*⁹².

E mais a frente diz:

Quando Amós anuncia Javé como o Deus do direito geral e inflexível por excelência, ele está dizendo algo novo, mas que ele nem comprova nem apóia em autoridades. Ele [assim como Sócrates] apela para juízos *a priori*, ou seja, para a própria consciência religiosa⁹³.

A esse aspecto que torna o anúncio claro para quem o recebe, Otto tomará de Aristóteles a noção de “ato e potência”, dizendo que há no homem em potência o Sagrado enquanto categoria *a priori* e que em nem todos isso é desperto. São também tidas como elementos cognitivos, mas independentes da experiência empírica do “objeto”, que neste caso

⁸⁹ Cf. OTTO, Rudolf. **O sagrado**, p. 177.

⁹⁰ OTTO, Rudolf. **O sagrado**, p. 150. (Grifo do autor).

⁹¹ OTTO, Rudolf. **O sagrado**, p. 38.

⁹² OTTO, Rudolf. **O sagrado**, p. 174.

⁹³ OTTO, Rudolf. **O sagrado**, p. 174.

é o numinoso. São parecidos com os juízos estéticos apresentados por Kant em sua *Crítica do Juízo* na qual coloca o Belo como algo entre a razão pura e a razão pura prática. Acerca dessa questão, Otto diz:

Cognições *a priori* não são aquelas que toda pessoa racional *possui* (essas seriam ‘inatas’), mas que toda pessoa *pode vir a ter*. Cognições mais elevadas *a priori* são aquelas que toda pessoa pode vir a ter, mas que, pelo que mostra a experiência, não são espontâneas, mas precisam ser ‘despertadas’ por outras pessoas de capacitação superior⁹⁴.

Embora, a *Introdução à Fenomenologia da Religião* não desenvolva amplamente a crítica a Otto, Heidegger esboçou uma possível resenha crítica da qual só se tem apenas algumas linhas, contidas na terceira parte do livro, denominada *Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval*.

Nessas anotações Heidegger diz que “O irracional é considerado sempre ainda como contraposição [*Gegenwunf*] ou limite, mas jamais é considerado em sua originalidade e constituição própria; por isso, a concessão de algum privilégio à razão ou ‘à crítica da razão’”⁹⁵. Em outras palavras, Heidegger demonstra que ainda há a separação, se não do sujeito e objeto, agora há a do irracional com o racional. Essa distinção, entretanto, permanece no caráter de uma filosofia da consciência e remete a uma série de derivações – sujeito/objeto, racional/irracional – do fenômeno religioso originário ainda não acessado. Diante disso, a proposta é que se vá a constituição originária a partir da qual essa divisão é derivada, isto é, à experiência fática.

Outro elemento que Heidegger vai criticar é a concepção de Sagrado. Nele há uma defesa constante desse elemento como *a priori* acrescido de diversas teorizações noemáticas. E, novamente, Otto cai no limite platônico de pensar um arquétipo religioso, nesse caso a partir do Sagrado, para em seguida pensar isso na vida. Entretanto, “o caráter primário e essencial nele [no Sagrado] é a constituição de uma objetividade originária”⁹⁶, isto é, na experiência anterior à teorização, mais especificamente, na faticidade.

As visões filosóficas mostradas nas três vias destituem a filosofia de seu caráter mais intrínseco. Em um curso dado entre 1929 e 1930, Heidegger dirá que a

Filosofia é o contrário de todo aquietamento e asseguramento. Ela é o turbilhão para o interior do qual o homem é arrastado, a fim de que assim sozinho e sem a presença de qualquer fantasia compreenda o ser-aí.

⁹⁴ OTTO, Rudolf. **O sagrado**, pp. 206-207.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 316.

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 316.

Justamente porque esta verdade é algo maximamente derradeiro e extremo para uma tal compreensão, ela possui como vizinha constante e perigosa a mais elevada incerteza. Nenhum ser cognoscente encontra-se, de modo necessário, tão firmemente e a cada instante à beira do erro quanto o filosofante. Quem não compreendeu um tal fato ainda não fez a menor ideia do que significa o filosofar⁹⁷.

Nessa citação se faz presente o elemento crítico de toda formulação apresentada negativamente por nosso filósofo. Enquanto as tendências eram asseguradoras, certas, aquietadoras, a filosofia é inquietante, se coloca à beira do erro, sob perigo e sobretudo inquieta constantemente. O filósofo não está a parte da realidade que contempla e questiona. É pelo fato de ser parte do todo do qual faz parte é que sua busca deve ser mais voltada ao que de mais fundamental está o homem e da qual partem todas as questões mais intrínsecas à existência. Essa realidade, para Heidegger é a experiência da vida fática. Portanto, a fenomenologia da vida religiosa ou a fenomenologia da religião não parte exatamente da religião, mas antes da faticidade daquele que a experiencia, anterior a qualquer teorização, objetivação, dogmatização e derivações conceituais.

Dados os aspectos acima, Heidegger faz a seguinte afirmação: “O decisivo é que a história perde através disso sua inquietação, que sua estrutura é definida pela análise gnoseológica como produto da livre subjetividade formadora”⁹⁸. A subjetividade apontada por Heidegger leva consigo uma característica *petrificada* de um conceito legado pela tradição e que não conduzem ao “lugar” ao qual a filosofia deve chegar, isto é, a vida fática. A concepção de subjetividade, no limite, carrega em si um caráter a-histórico. Nela, tanto quanto outros esquemas (sujeito/objeto, egoico, egoidade, pessoa, eu, etc.), o elemento estudado, neste caso a religião, perde sua vitalidade, sua condição histórica⁹⁹. E novamente volta-se para um momento anterior à subjetividade que remete a formação sujeito/objeto que, por sua vez, também é anterior ao caráter gnosiológico englobando a teorização dessa apreensão de conteúdo.

Para Heidegger, nas três vias “a vida tende a assegurar-se a si mesma *contra* a história (*primeira via*), ou *com* a história (*segunda via*) ou *a partir da* história (*terceira via*)”¹⁰⁰. Mas, qual é, no fim das contas, que tornam essas tendências segundo o autor, platônicas? Nas três

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais de metafísica**, p. 24.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 41.

⁹⁹ “O predomínio deste problema da teoria do conhecimento (e o correspondente em outras disciplinas) é característica de uma espécie amplamente observada da atividade pela qual as disciplinas acadêmicas – especialmente a filosofia – devem alcançar uma posição e preservar-se em sua vitalidade” (HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**, p. 87).

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 47.

vias a história é vista sob o viés teórico, a-histórica, que lega segurança diante do histórico mesmo. A inquietação própria do histórico, que não é apreendido, é suprida pela relação (contra, com, a partir) com a história. Seja objetivando a teoria a fim de aplicá-la à história, seja colocando-se com ela ou projetando a partir dela, em todas o histórico, horizonte na qual se dá a experiência da vida fática, é vista “de fora”, como se fosse possível apreendê-la no modo categorial grego. Por fim, o caráter temporal a partir do qual é imprescindível para acessar o sentido originário da história necessita partir da experiência fática. É por meio da fenomenologia, assegura Heidegger, que se poderá acessar esse horizonte originário,

mas, apenas quando, em seus momentos originários radicais, se mantiver pura, não teorizando a intuição nem racionalizando o conceito de essência nos moldes de uma validez genérica universal, mas, quando, ao contrário, mantiver como garantia à ‘essência’ a possibilidade vital de transformação e de plenitude de sentido, correspondentes às atitudes diversificadas de valor e de vivência¹⁰¹.

E é nesse sentido que se realizará a análise, efetuada a seguir, das epístolas paulinas.

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 308.

CAPÍTULO 2: HEIDEGGER E PAULO

Neste capítulo, é exposto o modo como se dá o acesso fenomenológico às epístolas paulinas e seus desdobramentos. Diante da proposta de buscar na preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião* a influência e a concepção mesma de tempo na filosofia heideggeriana, o núcleo da questão necessita da exposição mais detalhada de como esse processo se efetiva. Entretanto, antes de expor a análise de Heidegger das epístolas, é preciso avançar na relevância de se pesquisar textos antigos fenomenologicamente. Somente atentando-se para essa importância é que mais claramente será possível compreender o motivo de se acessar um texto protocristão. Analisado este material estritamente, se seguirá a exposição mais ampla com os desdobramentos do sentido de elementos destacados por Heidegger em sua obra.

1. O que significa interpretar textos antigos fenomenologicamente?

No desenvolvimento do presente tópico, a questão que o perpassa é sobre o sentido da análise fenomenológica de textos antigos para Heidegger. Levando em conta que os próprios textos heideggerianos são também antigos, a primeira resposta válida seria deixar o caráter da obviedade, na qual se pode num primeiro momento cair pela tentação do que já se sabe, para buscar um sentido mais originário. Entretanto, o acesso fenomenológico empreendido pelo autor de *Ser e Tempo* não visa somente um suposto compreender de modo mais profundo o conteúdo que os textos antigos trazem. A perspectiva que se tem nessa análise está bem mais vinculada a quem está acessando do que um mero olhar objetivo diante do relato de um acontecimento passado.

Qualquer apropriação temática, para que não caia no risco de uma objetivação teórica destituída de seu caráter de *realização*, tende a tornar-se comumente tomado por um conceito óbvio, de sentido já claro. Para que isso não ocorra, “A apropriação das coisas que ganham voz aqui precisa ser conduzida de tal modo que elas sejam atualizadas constantemente de maneira nova”¹⁰². Para alcançar o sentido originário dos conceitos é necessário superar a

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. **Platão: o sofista**. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 7.

obviedade e o enrijecimento do sentido. Entretanto, para remeter-se ao passado é preciso uma preparação a fim de não cair em meios arbitrários de acesso.

A fenomenologia, como observado no capítulo anterior, é o meio de acesso a esse fenômeno histórico. Esse método visa acessar algo mais originário do que o psicologismo de seu tempo tentou ao trabalhar questões como as descritivas e às referentes ao processo de conhecimento. A aparente obviedade que conceitos originários da experiência fática expõem dificulta o acesso a esta. Os meios usuais de acesso à historicidade carregam consigo “uma rica história de elaboração”¹⁰³, o que leva à dificuldade de um acesso sem que haja uma gama imensa de pressupostos. Uma vez que há a impossibilidade de partir totalmente neutro, de modo predominantemente objetivo, para o que se quer acessar, impõe-se, “assim, a necessidade de uma crítica e de um controle constantes”¹⁰⁴.

Diante de um acesso fenomenológico, cujos detalhes foram expostos no capítulo anterior, alguns pontos precisam ser esclarecidos. Qual é a necessidade de acessar textos antigos? Qual é a relevância de se buscar o sentido mais originário de termos que hoje levam consigo um acúmulo de significações e um tratamento compartilhado pelos estudiosos em vista de compartilhamento de conhecimentos? Qual seria o sentido filosófico da análise desses textos?

Antes de tratar da análise da experiência originária do texto religioso antigo, com o objetivo de maior clareza da questão aqui empreendida, é melhor citar e explorar uma colocação de Heidegger sobre a questão da relevância de uma hermenêutica da história. Na preleção *Platão: o sofista* de 1924-25 que diz:

Esse passado, para o qual a preleção busca um acesso, não é nada que se encontra longe de nós destacado. Ao contrário, nós mesmos somos esse passado. E nós não o somos, por exemplo, na medida em que cultivamos expressamente a tradição, em que somos amigos da Antiguidade clássica. Ao contrário, nossa filosofia e ciência vivem desses fundamentos, isto é, da filosofia grega; e isso a tal ponto que não se está mais consciente disso: eles se tornaram óbvios. Precisamente naquilo que não vemos mais, naquilo que se tornou cotidiano, há algo efetivo, que se mostrou um dia como objeto dos grandes empenhos espirituais, que foram empreendidos na história ocidental. A interpretação dos diálogos platônicos tem a meta de tornar transparente aquilo que é óbvio para nós nessas bases. Compreender a história não pode significar outra coisa senão compreender a nós mesmos, não no sentido de podermos constatar como as coisas se acham para nós, mas no de experimentarmos o que *devemos* ser. Apropriar-se de um passado significa saber-se em débito ante esse passado. Essa é a possibilidade de que a

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. **Platão**, p. 9.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. **Platão**, p. 9.

filosofia descubra que ela se acha em débito por conta de um descaso, de um não acolhimento, por mais que ela acredite iniciar novamente e estar em uma posição tão confortável a ponto de se deixar estimular por um filósofo qualquer¹⁰⁵.

A concepção de temporalidade destacada por Heidegger nesse trecho vai contrariamente à convencionalizada visão de algo que se baseia na sucessão. Em outras palavras, ler um texto antigo não significa considerá-lo como inserido num fluxo temporal, numa mera sucessão de fatos, datas e “agoras”. O agora, no qual se analisa o passado, carrega em si algo compartilhado a partir do qual se projeta, para o futuro. A história para o filósofo de Messkirch é algo do qual se é parte e do qual não é possível se destacar, sob o risco de uma falsa análise objetiva de elementos próprios da experiência originária. Aquilo que foi legado pela tradição é parte dos fundamentos dos que hoje analisam o passado. O “distanciamento” não se dá de fato. O significado transmitido é compartilhado de modo quase imperceptível, o que leva os conceitos originários a receberem diversos acréscimos de significado que culmina numa falsa impressão de autoevidência de seu sentido. Heidegger inverte o tratamento usual da história. Não se acessa a história distanciando-se e concebendo um texto histórico como um mero objeto para, a partir dele, se reconstruir o passado. Antes, o acesso ao fato pressupõe que se compartilhe de um mesmo mundo. Não é o fato que permite o acesso à história; mas é o reconhecimento de uma história compartilhada que possibilita a abordagem de um fato, ou um texto.

O problema de se ter determinados conceitos e concepções como evidentes, é que tornou obscura a motivação dada na faticidade e moveu o espírito a empenhar-se diante de importantes questões trabalhadas ao longo da história do Ocidente. Nesse sentido é que na preleção sobre *Platão*, Heidegger busca tornar transparente a busca empreendida pelo espírito do discípulo de Sócrates e que ao longo dos anos se tomou por evidente, perdendo seu vínculo com a experiência originária do qual as concepções surgiram. Em *Ser e Tempo*, tratando de questões igualmente pertinentes e relacionadas a Platão e Aristóteles, diz: “O que ambos conquistaram resistiu ao preço de muitos desvios e ‘retoques’ até a *Lógica* de Hegel. Aquilo que de modo fragmentário e numa primeira investida foi um dia arrancado dos fenômenos pelo supremo esforço do pensamento de há muito trivializou”¹⁰⁶. Nesse trecho está a acusação de dois milênios de processo de obscurecimento das questões surgidas na experiência originária. E qual é a importância dessas questões?

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Platão*, pp. 10-11. (Grifo do autor)

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 33. (A partir do segundo capítulo será adotada esta tradução de *Ser e Tempo*).

Segundo Heidegger, as questões próprias da história estão estritamente vinculadas ao conhecimento *do que somos*. A partir dessa autocompreensão, que nos faz devedores do passado e da tradição, enquanto elementos que nos constitui, tornamo-nos capazes de reconhecer o que *devemos ser*, projetando-nos de modo mais próprio. E é por estar em dívida com o passado, que a filosofia não pode se arrojar um acúmulo de conhecimento constante, mas sempre deve voltar-se a si mesma em seu ponto de partida de modo crítico, a saber, na experiência da vida fática, para daí surgir novamente.

No fim do trecho citado, há uma menção ao descaso e a um conforto, que pode ser supostamente “agitado” por um filósofo qualquer. Nesse sentido, volta-se à questão da história como algo inquietante. A experiência da vida fática, da qual surge filosofia por excelência como exemplo de ciência originária “é o contrário de todo aquietamento e asseguramento”¹⁰⁷. Desse modo, se faz necessária uma destruição de todo constructo objetivado de sentido dos conceitos originados na faticidade – no qual a vivência própria da temporalidade experienciada de modo inquietante – para que o obscurecimento do sentido seja acessado na experiência da vida fática.

Acessar os textos antigos, portanto, significa buscar aquilo que propriamente nos constitui, aquilo que nós próprios somos para que, em seguida, possamos partindo dessa constituição dada na experiência originária, experimentarmos, como afirma Heidegger, o que *devemos ser*.

2. As epístolas de Paulo

A escolha das epístolas paulinas foi feita criteriosamente por Heidegger como ponto de partida para tratar da experiência fática da vida cristã. Como o jovem filósofo se baseia nas epístolas aos Gálatas e aos Tessalonicenses predominantemente – não sem acessar outros textos do Novo Testamento – duas considerações são expostas acerca delas. Em relação à primeira, afirma “A Epístola aos Gálatas encerra o relato histórico de Paulo mesmo sobre a história de sua conversão. É o documento originário de seu desenvolvimento religioso e, também *historicamente*, o relato da excitação apaixonada de Paulo mesmo”¹⁰⁸. Acerca da segunda epístola em questão, Heidegger afirma a situação determinada na qual Paulo se

¹⁰⁷ Heidegger, Martin. **Os conceitos fundamentais de metafísica**, p. 24.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 62.

encontra quando escreve esta carta que “vemos a situação de tal modo que escrevemos a epístola com Paulo”¹⁰⁹. Trata-se, portanto, de referenciais históricos vivenciados pelo apóstolo. Diferentemente, por exemplo, dos Evangelhos, as cartas são escritas em situações específicas que, corroboradas pelos *Atos dos Apóstolos*, expõe o contexto em que Paulo se encontra. Analisar estas epístolas é mais do que pensar a mensagem escrita para uma comunidade. Seu conteúdo aponta para a situação fática compartilhada entre Paulo e as comunidades às quais as epístolas se destinam. Heidegger propõe um método que ultrapasse os sentidos doados e acumulados ao longo da história e restringindo-se a definições enrijecidas, em vista de encontrar a experiência fática originária do protocristianismo.

Uma vez que o critério da escolha desse material está estabelecido, é necessário discorrer sobre a finalidade dessa análise, sobretudo para desconstruir perspectivas que eventualmente não contribuem para a clareza da compreensão da intenção de Heidegger em sua preleção.

2.1 A finalidade da análise das epístolas

Heidegger abre a segunda parte da *Introdução à Fenomenologia da Religião* com a seguinte afirmação: “No que segue, não temos a intenção de oferecer nem uma interpretação dogmática ou teológico exegética, nem tampouco um estudo histórico ou uma meditação religiosa, mas oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica”¹¹⁰.

No texto *Meu caminho para a fenomenologia*, Heidegger narra que desde o início de sua vida acadêmica (1909/10), quando ainda cursava teologia – curso no qual seguiu somente até o quarto semestre –, já tinha em sua mesa de estudo um exemplar das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl¹¹¹. Nos anos seguintes, seu interesse pela fenomenologia continuou a ponto de alguns anos alguns anos mais tarde, tornar-se professor auxiliar de Husserl. Este, por sua vez, sabendo da formação inicial de seu auxiliar, o designou para nos anos seguidos de 1919, trabalhar e lecionar um acesso fenomenológico à religião.

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 78.

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 61.

¹¹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a fenomenologia**. (col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 495.

Por um lado Heidegger estava cumprindo aquilo para o qual foi designado. Por outro, sua compreensão do que seja fenomenologia já carrega traços próprios. Pois, o filósofo de Messkirch busca por meio de sua análise a experiência da vida fática. E para essa tarefa investiga fundamentalmente duas epístolas: aos Gálatas e aos Tessalonicenses. Entretanto, é importante frisar que mesmo anunciando a exposição destas epístolas, o autor também acrescenta citações de outras, como aos Coríntios, aos Romanos e até uma breve passada no Evangelho de Marcos.

Antes de expor a análise das epístolas empreendida por Heidegger, cabe enfatizar o que o filósofo *não* pretende com sua *Introdução à Fenomenologia da Religião*. Essa questão é importante uma vez que o autor que é contraposto, dedicou longas páginas a um trabalho árduo a fim de expor o pensamento heideggeriano do curso supracitado e tende a interpretar elementos cujo este trabalho se opõe. Luiz Hebeche defende a proximidade de Heidegger com Lutero. O autor de *O Escândalo de Cristo* postula um Heidegger fortemente influenciado por Lutero. Este como um destruidor de ídolos, caracterizado pelo confronto diante da imposição e influência do pensamento grego na constituição do cristianismo, sobretudo Aristóteles. Heidegger, por sua vez, não terá a forte aversão luterana ao Estagirita, mas busca a destruição de algo caro à filosofia grega que é o “pensamento representativo”¹¹². Pensamento este que se constitui, no olhar de Hebeche, um ídolo que conduz à serenidade teórica, imprópria diante das inquietações próprias da constituição dada no *ter-se-tornado* com todo arcabouço que o constitui.

“A destruição do pensamento objetivador”, ressalta Hebeche, “envolve uma ‘violência da interpretação’ que procura deixar à mostra os fenômenos originários que expressam a urgência vital”¹¹³. Desse modo, toda construção filosófica objetivadora, toda leitura filosófica vinculada ao idealismo ou realismo, em última análise caem inevitavelmente na criação dos ídolos falsos que obscurecem o âmbito da experiência fática.

O próprio texto de Heidegger do qual Hebeche conclui suas teses, profere algo diverso dessa perspectiva. O jovem fenomenólogo afirma estritamente que sua intenção é “tão somente uma introdução à compreensão fenomenológica”¹¹⁴.

Não há, portanto, qualquer sinal ao longo do texto que sirva de fundamento para uma visão teológica que contrarie ou sirva de embate para a teologia. Em se tratando desta, o que o

¹¹² HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo*, p. 112.

¹¹³ HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo*, p. 112.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 61.

autor propõe é que por meio da compreensão prévia dada pela fenomenologia para o acesso à experiência originária possa contribuir enquanto “um novo caminho para a teologia”¹¹⁵ e não uma discussão sobre quaisquer visões de Deus¹¹⁶.

Outra diferença relevante da proposta heideggeriana em relação a abordagens distintas se encontra entre sua pretensão e a do Rudolf Otto, tradicionalmente tido como um fenomenólogo da religião¹¹⁷. No terceiro capítulo da sua obra *O Sagrado* diz:

Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não religiosos./ Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião¹¹⁸.

Com essas palavras, Otto deixa indícios da necessidade, no seu ponto de vista, de que haja comprometimento vivencial para o acesso à religião a fim de fazer “ciência da religião”. Embora esse discurso possa ser somente um recurso retórico, o registro de uma afirmação dessa não deixa de apresentar certa dificuldade, para o autor ícone da ciência da religião de sua época, ao se acessar a religião de modo não comprometido com a mesma¹¹⁹.

Heidegger, por sua vez, além de afirmar a fenomenologia e o método dos *indícios formais* como modo de acesso, deixa claro que “O indício formal renuncia à compreensão última que só pode se dar numa vivência religiosa genuína; tem a intenção somente de inaugurar e abrir acesso ao Novo Testamento”¹²⁰. Desse modo, a filosofia se ocupa nessa preleção em apresentar a experiência originária fática da vida religiosa. O acesso proposto por Heidegger se aproxima do posicionamento atual compreensão da própria ciência da religião, por parte de Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, que postula que

¹¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 61.

¹¹⁶ No prefácio da versão espanhola da *Introdução à fenomenologia da religião*, Jorge Uscatescu diz: “En realidad, su fenomenología de la religión no se interesa por la religión misma ni por la central experiencia de Dios, sino busca experiencias originarias en que se resalte la vida fáctica, recogidas en los testimonios relevantes de la historia de las religiones. [...] Por tanto, no se trata tanto de una fenomenología de la religión, sino de una fenomenología de la vida fáctica basada en experiencias religiosas fundacionales de la vida fáctica cristiana definida por la tribulación ante la venida próxima del Mesías” In: HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. pról. Y trad. Jorge Uscatescu. México: FCE, Siruela, 2006, pp. 20-21.

¹¹⁷ Há um artigo que trata inclusive da proximidade do método fenomenológico husserliano com o desenvolvido na obra de Otto, *O Sagrado*. (CRUZ, Raimundo José Barros. Rudolf Otto e Edmund Husserl: considerações acerca dos origens do método da Fenomenologia da Religião. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, dez. 2009, pp. 122-141.

¹¹⁸ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**, p. 40.

¹¹⁹ A referência a Otto ocupa neste trabalho uma exemplificação de posições que eventualmente se encontra quando se trata do tema da Ciência da Religião. Por isso, seu pensamento não é tratado em sua complexidade, o que não enfraquece a importância do tratamento dessa questão aqui.

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 61.

Vale para a religião, como para qualquer outro aspecto da experiência humana transformado em objeto de pesquisa, o dito terenciano: *nihil humani a me alienum puto*; o que se exige do estudioso é que se aproxime com simpatia humana do seu objeto de estudo: nem mais nem menos.

A mesma abordagem tolerante e compreensiva é desejável no que se refere aos métodos. [...] O estudioso das CR [ciências das religiões] deve praticar um *ateísmo* (ou, se se preferir, um *agnosticismo*) *metodológico*: ele escolhe, caso a caso, dependendo das suas competências e das circunstâncias externas, o instrumento que se revelar mais apto para alcançar o objetivo interpretativo¹²¹.

Embora a questão que o filósofo de Messkirch pretenda acessar seja tratada de modo mais radical, há compatibilidade entre sua proposta e a do atual discurso desses autores acerca da Ciência da Religião no que se refere à questão acerca da (ausência da) necessidade da experiência religiosa¹²².

Por um lado, na perspectiva contemporânea de certas tendências da Ciência da Religião, a proposta heideggeriana é um ganho. Entretanto, há quem postule uma limitação, como é o caso de Carlos Casale¹²³, que numa perspectiva teológica mesmo sabendo da colocação proposta no primeiro parágrafo desse texto, afirma como um trabalho limitado por não levar em conta elementos teológicos.

Heidegger tem clareza, como fica evidente em sua preleção de 1927 *Fenomenologia e Teologia*, que “A fé [...] nunca compreende a si mesma senão crendo”¹²⁴. Mesmo a teologia pensada nessa preleção volta-se e funda-se na fé, e não em questões como, por exemplo, a existência de Deus, um “conhecimento especulativo de Deus”¹²⁵. Melhor dizendo, a teologia surge como elaboração teórica da vida fática na fé. Em 1927, Heidegger mantém elementos como os *indícios formais* como auxílio filosófico à teologia no que diz respeito aos conceitos originários existenciais que posteriormente servem às concepções no âmbito da fé. A filosofia, fenomenologia, deve manter seu *status* distinto das outras ciências, inclusive da teologia. Por isso, ao acessar a experiência originária dos cristãos, ela permanece não sendo

¹²¹ FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 21-22.

¹²² Não é sem cautela que é exposta a posição desses autores italianos. Haja vista que se por um lado há certa complementaridade com o pensamento do jovem Heidegger por seu método fenomenológico, por outro, pensá-los como a voz última da Ciência da Religião, seria destituir o valor desse trabalho uma vez que para eles a filosofia – que para Heidegger é sinônimo de fenomenologia –, bem como a teologia não constituem o quadro das disciplinas que integram as “Ciências das Religiões” (Cf. FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**, pp. 22-23).

¹²³ Cf. CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina. In: **Teologia y Vida**, Santiago, 49, 01-03, p.399-429, Ene./Sep 2008, pp. 424-427.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia e Teologia*. In: **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 64.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia e Teologia**, p. 70.

uma filosofia ou fenomenologia cristã, o que nas palavras de Heidegger seria “pura e simplesmente um ‘ferro de madeira’”¹²⁶.

Em suma, vale expor a colocação de Heidegger das *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* tanto em resposta a afirmações com a feita por Hebeche em relação a propostas teológicas – seguindo Lutero contrapondo-se aos gregos –, ou em relação a Casale que analisa a preleção heideggeriana como um trabalho limitado teologicamente:

Em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente *ateísta*. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter e de definir a Deus [...]. No mais, não pode ficar especulando a respeito, mas tem sua própria coisa a fazer¹²⁷.

Sendo ou não religioso, o filósofo metodologicamente é imbuído de um princípio ateu. Do mesmo modo como nega a possibilidade de uma filosofia cristã, a filosofia não somente é destituída da questão de definição de Deus, como esta nem é, em última análise, sua tarefa. Para Heidegger, a finalidade da filosofia – sinônimo de fenomenologia – é a faticidade. Daí inclusive os textos dessa época ser intitulados *Interpretações fenomenológicas*, *Hermenêutica da faticidade* e *Introdução à fenomenologia*. Por fim, fica claro que metodologicamente a intenção da *Introdução à Fenomenologia da Religião* é o acesso à experiência da vida *fática* cristã.

2.2 As epístolas paulinas

Heidegger, em sua busca por acessar a experiência da vida fática cristã em Paulo, faz uma breve análise da Epístola aos Gálatas¹²⁸. Essa carta evidencia um Paulo em luta. A situação que a fenomenologia manifesta é de luta, dela em si e religiosa. “É necessário ver Paulo, sua luta com a paixão religiosa, em sua existência como apóstolo, na luta entre ‘lei’ e ‘fé’”¹²⁹. Essa luta é provisória, uma vez que são caminhos em vista de algo: a salvação, a vida

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia e Teologia**, p. 77.

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles**, p. 219.

¹²⁸ “[...] podemos apresentar como data para Gálatas cerca de 54 ou 55, e como lugar Éfeso ou a Macedônia” (KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de 17ª ed. inteiramente refundida e aumentada da Introdução ao Novo Testamento por Paulo Feine e Johanes Behm por Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. São Paulo: Paulus, 1982, p. 394.

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 62.

definitiva. Entretanto, para compreender a situação de Paulo, é necessário abdicar das “interpretações modernas” e acessá-la pelos *indícios formais*¹³⁰.

A análise das epístolas de Paulo tem o intuito de evidenciar a experiência fática da vida religiosa. Diferentemente das perspectivas contemporâneas a Heidegger, que buscavam uma definição do *sagrado* ou dos elementos constitutivos da experiência religiosa, o que esse autor tenciona é o que “aparece” o que se encontra antes da elaboração teórica, isto é, o fenômeno e sua constituição significativa.

Heidegger inicia sua breve exposição sobre a Epístola aos Gálatas evidenciando Paulo em luta. Os elementos dessa luta são a fé e a lei e a finalidade é a vida, a salvação. Entretanto, o filósofo postula a necessidade de acessar fenomenologicamente a posição fundamental de Paulo a partir dos *indícios formais*, em detrimento de qualquer interpretação moderna. Possivelmente Heidegger se refere às posições que foram aqui elencadas no primeiro capítulo¹³¹.

Embora Heidegger proponha a análise fenomenológica da Epístola aos Gálatas, o ponto central da experiência originária de Paulo é tomada de um versículo em Filipenses¹³² 3, 13 “Irmãos, esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante”¹³³. Todavia, antes da citada passagem, ainda tratando dos Gálatas, Heidegger diz:

Paulo encontra-se em luta. Ele se vê impelido a afirmar a experiência cristã da vida diante do mundo circundante, para o qual aplica os meios insuficientes da doutrina rabínica que estão à sua disposição. A partir disso, sua explicação da experiência cristã da vida recebe sua estrutura peculiar. Contudo, trata-se de uma explicação originária que parte do sentido da vida religiosa mesma; pode continuar sendo conformada à experiência religiosa fundamental. As construções teóricas permanecem distantes; conquista-se um complexo explicativo que se apresenta de maneira parecida a uma explicação teórica. É necessário voltar à experiência originária e compreender o problema da explicação religiosa¹³⁴.

Embora os meios dos quais Paulo se provê para afirmar sua experiência religiosa são originados da doutrina rabínica, na qual foi formado, sua explicação tem por base o enraizamento na vida mesma. Entretanto, suas epístolas não fugiram da tradição que a sucedeu, em especial a grega incorporado pelo cristianismo dos primeiros séculos, e dos

¹³⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 62.

¹³¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 62.

¹³² “A época mais provável para a redação admite duas hipóteses, dependendo do lugar: 53-55 (Éfeso) ou 56-58 (Cesaréia)” (KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 433).

¹³³ Quando não for exposta a tradução proposta na *Fenomenologia da Vida Religiosa*, será tomada a que se encontra na Bíblia de Jerusalém: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2004.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 65.

inúmeros dogmas construídos a partir de sua base. Paulo se vale de sua tradição, seus escritos carregam seus traços, mas a descrição advém de sua experiência originária, a qual Heidegger, por meio da fenomenologia, busca acessar.

A experiência paulina rompe com o que fica para trás no sentido de partir de sua faticidade. Não há mais continuação, no sentido de carregar consigo o que lhe foi legado, mas há um marco a partir do qual seu modo de viver modifica. A partir de sua experiência, algo muda. E voltando ao relato de Filipenses 3,13 Heidegger diz acerca dessa mudança que se constitui da “autocerteza da posição em sua própria vida – ruptura em sua existência – a compreensão histórica originária de seu si-mesmo e de *ser aí* [*Dasein*]. A partir daí, cumpre-se sua atuação como apóstolo e como ser humano”¹³⁵.

Qual é o cerne do trecho de Filipenses 3,13? A experiência da vida fática originária é propriamente a apropriação da tradição fundamentada na originariedade da faticidade, permitindo o *Dasein* tornar-se propriamente um poder-ser, projetando-se para o futuro.

Para que haja o acesso fenomenológico nas epístolas paulinas, Heidegger enfatiza a necessidade de abarcar o complexo situacional no qual Paulo se encontra. Abolindo toda tentativa de busca por um complexo objetivamente configurado, o filósofo de Messkirch busca, ou melhor, postula um acesso por meio dos *indícios formais* – compreendido nos sentidos de conteúdo, referência e realização. A partir destes indícios, busca o que se dá originariamente na “*situação* histórico-realizadora” acessível “na experiência da vida fática”¹³⁶.

Situação, entretanto, seguindo o itinerário heideggeriano não é tomada, a princípio, de modo estático – tal qual comumente é compreendido –, nem dinâmico. Não ser estático no sentido comum refere-se à situação enquanto estado de coisas. Algo que é de um modo agora distinto de como era antes e depois, como um ponto definido entre outros dois. Também não é dinâmico no sentido de algo, de um fenômeno, dentro de um fluxo. Desse modo, a compreensão do termo deve se dar a partir dos *indícios formais*, e apontar para complexo fenomenal em fluxo. Se afirmasse tal conceito como estático ou dinâmico, a compreensão do tempo estaria de algum modo delineado. Diante dessa questão, Heidegger enfatiza: “O tempo

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 67.

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 80.

da vida fática deve ser conquistado do complexo realizador da própria vida fática e, a partir dali, deve-se definir o caráter estático ou dinâmico da situação mesma”¹³⁷.

Depois de uma breve colocação que a princípio seria da epístola aos Gálatas, mas que se estende a considerações mesclada com a epístola aos Filipenses, Heidegger passa a tratar em enunciado a Primeira¹³⁸ e Segunda¹³⁹ epístolas aos Tessalonicenses, não sem fazer o mesmo que fez em relação a primeira, isto é, tratando de outros textos do Novo Testamento.

O que marca Paulo e a comunidade tessalônica são, segundo Heidegger, o *ter-se-tornado* [*Gewordensein*], o *saber* e, de certo modo, o *lembrar*. As exortações paulinas marcam constantemente para essa realidade. A comunidade tessalônica é exortada a relembrar o *tornar-se* por meio das expressões *vós sabeis* e *vós lembrais*. A primeira referência de Heidegger remete à seguinte passagem:

Sabemos, irmãos amados de Deus, que sois do número dos eleitos – porque o nosso Evangelho vos foi pregado não somente com palavras, mas com grande eficácia no Espírito Santo e com toda a convicção. Assim, *sabeis* como temos andado no meio de vós para o vosso bem. Vós *vos tornastes* imitadores nossos e do Senhor, acolhendo a Palavra com a alegria do Espírito Santo, apesar das numerosas tribulações; de sorte que *vos tornastes* modelo para todos os fiéis da Macedônia e da Acaia (1Ts 1, 4-7 – grifo nosso).

Os termos *saber*, *tornar* e *lembrar* encontra-se em diversas partes da Primeira Epístola. Não são termos isolados no todo da epístola. O *vós sabeis*, que Heidegger faz alusão, é próprio da experiência originária fática. Portanto, não diz respeito a conhecimento subjetivo de algo com caráter de objeto ou uma forma de recordação. “Emana unicamente a partir do complexo da experiência cristã da vida”¹⁴⁰. *Ter-se-tornado* resulta em uma integração com Deus por parte dos que aceitam essa mudança. A passagem que fundamenta esse nexos com Deus e afastar-se de toda idolatria está em 1Ts 1, 9-10: “[...] pois eles mesmos conta 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 a seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos: Jesus que nos livra da ira futura”. Fundamentalmente a vivência fática religiosa tem como centro o *saber do ter-se-tornado*, portanto, uma experiência

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 82.

¹³⁸ “[...] a Primeira Epístola aos Tessalonicenses deve ter sido escrita por volta do ano 50. 1Ts é, portanto, a mais antiga epístola de Paulo até hoje sobrevivente” (KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**, p. 329).

¹³⁹ “Se 2Ts não tivesse sido escrita muito tempo depois de 1Ts, então poder-se-ia deduzir que o lugar provável de sua redação fosse Corinto e a época provável os anos 50/51” (KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**, p. 346).

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 84.

originária que rompe com qualquer perspectiva objetiva. E é a partir desse ponto de partida que se dá a teologia. Tanto na *Introdução à Fenomenologia da Religião* quanto na preleção *Fenomenologia e teologia*, Heidegger destaca que a teologia nasce dessa experiência e não lhe é própria a busca por especular sobre Deus. Mas, isso acabou se tornando usual com a entrada da filosofia grega na tradição cristã.

Mas, o que caracteriza os cristãos em sua experiência fática originária? A esse respeito Heidegger enfatiza que é a expectativa da *parusia* (παρουσία).

A expectativa da *παρουσία* do Senhor é decisiva. Não num sentido humano, os tessalonicenses são para ele esperança, porém o sentido da experiência da *παρουσία*. O experienciar é uma tribulação absoluta (θλίψις), a qual pertence à própria vida dos cristãos. A aceitação (δέχεσθαι) é um colocar-se dentro da necessidade. A tribulação é uma característica fundamental, é uma preocupação absoluta dentro do horizonte da *παρουσία*, da vida no final dos tempos. Com isso introduzimo-nos no mundo próprio de Paulo¹⁴¹.

A situação de Paulo se caracteriza pela tribulação. Esta se dá pela expectativa da vinda do Cristo e sua importância está em que ela determina cada instante da vida do apóstolo. Embora o tema da graça apareça nas epístolas, Heidegger reconhece que é a fraqueza e a tribulação que surgem como fundamentais para reconhecer a situação de Paulo. Mesmo não aprofundando a questão, o filósofo vê na questão do “espinho na carne” o elemento mais originário causador dessa tribulação. Longe de tomar essa questão como diversos desdobramentos interpretativos, é na concepção de Agostinho para o qual carne (σάρξ) é relacionada à concupiscência, não motivada por Deus. O aumento dessa tribulação paulina é atribuído ao demônio. Não importa à pesquisa fenomenológica a existência ou inexistência do demônio. Fenomenologicamente o que se diz acerca do demônio somente importa na medida em que se pensa nele tal como é na vida de Paulo.

A questão de quando se realizará a *parusia* é tratada por Paulo no *como* (Wie) do comportar-se diante dessa questão. Mais uma vez Heidegger postula a questão do *como* em detrimento de quaisquer questões acerca da cognoscibilidade ou incognoscibilidade do quando da *parusia*. O limite, entretanto, da análise fenomenológica é reconhecido pelo filósofo de Messkirch. Ele se mostra ciente das limitações da complexidade em acessar o fenômeno em questão. Mas, fica claro que a dificuldade e o foco da fenomenologia é a “realização autêntica”¹⁴².

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 87.

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 89.

Heidegger enfatiza o mundo próprio do apóstolo numa passagem (2 Cor 12, 2-10)¹⁴³ que tem como desfecho a célebre colocação: “Por isto, 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” (2 Cor 12, 10). O filósofo aponta Paulo voltado para a vida, suportando tudo o que ela traz. Nesse sentido, o apóstolo se vê na fraqueza da vida como fruto de sua união com Deus. A mística, a elevação da vida, não é o determinante para Paulo, mas a vida mesma. A busca pelo extraordinário não é o que marca sua proximidade com Deus, mas a experiência de sua fraqueza¹⁴⁴.

A questão da mística não é muito desenvolvida no texto heideggeriano em questão. Ele faz alusão a uma “mística ruim”, que sinaliza para um caminho que eleva o religioso, tirando-o da experiência fática, constituída pela experiência da fraqueza da vida, que é contra o ter a Deus na experiência paulina¹⁴⁵.

Ao buscar a perspectiva da proclamação, uma vez que a situação foi – para usar termos heideggerianos – indicada, o filósofo tem em vista compreender a questão “histórico-realizadora autêntica”¹⁴⁶ na qual Paulo se encontra em relação aos tessalonicenses. A questão do *vós sabeis* está vinculado ao saber da fé que aponta para a vivência e não a um pretense conteúdo de dogmas. O termo *παρουσία* apontado por Heidegger cuja concepção originária nas epístolas é vista em relação à vida carrega, ao longo da história, mudanças significativas.

Nessa mudança conceptual evidencia-se um caráter diverso da experiência cristã da vida. Em grego clássico *παρουσία* significa “vinda” (presença); no Antigo Testamento (isto é, na *Septuaginta*): “a vinda do Senhor no dia do juízo final”; no judaísmo tardio: “a vinda do Messias como representante de Deus”. Para os cristãos, no entanto, *παρουσία* significa: “a reaparição do Messias já manifesto”, o qual *não* está incluído na expressão verbal. Com isso, porém, toda a estrutura do conceito transformou-se ao mesmo tempo em outra¹⁴⁷.

¹⁴³ A Segunda Epístola aos Coríntios foi escrita na Macedônia no outono de 55 ou 56 (Cf. KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**, pp. 379-380).

¹⁴⁴ “O Retorno de Cristo não é, pois um *acontecimento* da história sobre o qual o cristão deve especular: é um *advento* que o coloca numa situação de urgência, uma maneira de ser que o liberta para as tarefas intramundanas a realizar. Numa segunda passagem, tirada da segunda carta aos Coríntios (2 Cor. 12, 1-10), Heidegger retoma a mesma ideia mostrando que a existência fática é o lugar onde ressoa a urgência do ‘Kairos’. *É por essa razão que o cristão deve começar por aceitar a vida quotidiana tal como é, renunciando à busca de consolações em visões que emanam de um além ou no céu da imaginação*” (RESWEBER, Jean-Paul. **O pensamento de Martin Heidegger**, p. 36 – Grifo da última frase é nosso).

¹⁴⁵ Hebeche, no início de seu livro, faz uma afirmação que mostra que a mística pode apontar para o esvaziamento da experiência da vida fática. “A experiência mística não é a base da religião cristã; ao contrário, a experiência fática é a origem da mística. A serenidade mística surge com o esvaziamento da faticidade” (HEBECHÉ, Luiz. **O Escândalo de Cristo**, p. 11).

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 90.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 91.

O tempo vivencial cristão não possui aspecto objetivo. Para Heidegger o tempo como um “quando” não abarca ou não dá conta de expressar o sentido originário contido na experiência cristã de Paulo e da comunidade tessalonicense. O quando, num primeiro momento, já apontaria para um *vós sabeis* de cunho epistemológico ou gnosiológico. Mas, é na instância do pré-teórico que Heidegger busca a experiência originária da vivência fática cristã. Diante disso, todo conhecimento de um quando da parusia suspenderia a inquietação própria da vivência fática, tirando a temporalidade de sua indeterminação ou objetivando-a e modo que se constitui uma segurança por parte de quem tomasse distância dela.

“Paz e segurança” (1Ts 5,3) são provocadas pelo comportar-se diante do que vem ao encontro, pela ocupação de quem está na vida fática voltado somente ao que vem ao encontro no mundo. Esse apego ao mundano gera paz e segurança. Paulo aponta para o assombro do inesperado que remete à constatação de que não têm a si mesmos e isso rompe toda paz e segurança. Constatar faticamente a parusia remete ao que não se abarca nem domina. Com isso, o movimento fundamental é estar atento, é o *como* do comportar-se.

No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno. Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar. Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como um ladrão; pois todos vós sois filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas. Portanto, não durmamos a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios. Quem dorme, dorme de noite; quem se embriaga, embriaga-se de noite. Nós, pelo contrário, que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos da *couraça da fé e da caridade*, e do *capacete da esperança da salvação*. Portanto, não nos destinou Deus para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós, a fim de que nós, na vigília ou no sono, vivamos em união com ele. (1Ts 5, 1-10).

A questão do *quando* é substituída pelo *como* do comportar-se diante da parusia. A “reaparição do Messias já manifesto” requer uma atitude, um comportar-se próprio, uma vez que não se sabe o quando. Enquanto há um saber gnosiológico para um quando em que o cristão não tem posse, portanto, um desconhecimento, por outro lado o *vós sabeis* enfatizado por Paulo é o saber da fé originário que remete ao comportamento por parte dos que a partir do *ter-se-tornado* passaram a ser do dia, no sentido de estar em atitude de constante prontidão, atentos, num *como* de sua existência fática.

Para Heidegger “a religiosidade cristã vive a temporalidade”¹⁴⁸, em detrimento de um tempo como categoria, objetivável, sobre o qual se tem domínio. A temporalidade é vivida numa instância pré-teórica, numa vivência originária.

A questão da parusia tal como Paulo a expõe é enfatizada pelo comportamento. O apóstolo muda a perspectiva dos tessalonicenses que se perguntavam pelo quando e propõe-lhes que “permaneçam vigilantes e sóbrios”¹⁴⁹. Portanto, não é no conhecimento objetivo, expresso pelo “quando”, que importa, mas o *como* do comportar-se ante a indeterminação própria da temporalidade originária da vivência da religiosidade cristã.

No quarto capítulo da *Introdução à Fenomenologia da Religião*, Heidegger se propõe a tratar da *Segunda Epístola aos Tessalonicenses*. Nela, num primeiro momento, há uma distinção em relação à anterior. Enquanto nesta a parusia era precedida de paz e segurança e viria, portanto, de modo inesperado, a segunda afirma que a parusia é antecedida por guerras e confusão, e que seria a manifestação do anticristo uma advertência, um sinal que intermediaria a parusia. Essa visão é apresentada por Holtzmann¹⁵⁰. No entanto, Heidegger contrapõe essa posição postulando que “Paulo não pensa, em nenhum momento, em responder à questão pelo quando da parusia. O quando é determinado pelo como do comportar-se, que por sua vez é determinado pela realização da experiência fática da vida em cada um de seus momentos”¹⁵¹. Para além de uma discussão acerca da autenticidade ou do aspecto exegético, a questão suscitada é meramente uma incompreensão.

A situação em que a segunda epístola se enquadra está no fato de que a partir da exortação paulina para o modo *como* devem se portar diante da questão da parusia traz a alguns o desespero de se verem não dando conta de suportar a vivência da fé e do amor por tempo indeterminado. Paulo, diante disso, intensifica ainda mais essa situação: “Elas [perseguições e tribulações] são o sinal [o tradutor optou por “evidência”] do justo julgamento de Deus: é para vos tornardes dignos do Reino de Deus, pelo qual sofreis” (2Ts 1, 5).

Alguns compreendem a mensagem paulina de modo errôneo. Largam seus afazeres em espera da vinda do Cristo. “Essas pessoas convertem a despreocupação com contingências da

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 93.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 94.

¹⁵⁰ Em nota, o tradutor deixa claro o engano por parte de quem fez os apontamentos, uma vez que este deixou na redação original o teólogo Schimit de Basileia (Cf. HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 95).

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 95.

vida num fazer nada”¹⁵². Não suprimindo nem as próprias necessidades, passam a ser um peso para a comunidade. Além disso, há uma interpretação vigente que compreende a Segunda Epístola como um apaziguador da tensão que a Primeira provocou. Heidegger, no entanto, afirma que “a tensão é intensificada mais ainda”¹⁵³. Para acentuar essa intensificação, o filósofo cita alguns trechos significativos (2Ts 1, 3-4. 11; 2, 8-11; 13-14; 3, 1) que apontam para o dever de dar graças; uma fé que intensifica num complexo realizador; orgulho crescente diante dos que permanecem firmes; decisão diante da bondade e da ação pela fé; a ênfase na situação atual; amor à verdade que deve ser maior do que a influência da injustiça; e a continuação da proclamação.

O ponto fundamental está em 2Ts 2,10: “e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque *não acolheram* (οὐκ ἔδέξαντο) o amor da verdade, a fim de serem salvos (e de seduções da iniquidade para os destinados à perdição, por *não terem recebido* o amor da verdade)¹⁵⁴. Embora a afirmação traga uma negação, o sentido não se dá como uma *não realização*, mas na realização mesma. Para Heidegger, as passagens acima não se explicam pelo sentido de conteúdo e somente no sentido de realização é que há a motivação referencial. *Não acolheram*, portanto, somente tem sentido se concebido a partir do complexo realizador da situação de Paulo.

Na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, um tema comumente abordado é a questão do Anticristo. Em 2 Cor 4, 4 ele aparece como um “deus deste mundo”. Afirmações como esta dão margem a interpretar e a tratar o Anticristo como um “ente”. Para Heidegger, entretanto, Anticristo deve ser compreendido a partir da faticidade do saber. Ou seja, é a partir do *saber* da fé que se pode falar do Anticristo. Somente sabendo o Cristo é que se poderá saber o Anticristo. Isto se dá a partir do acontecimento que precede a parusia. Em outras palavras, é tomando o *saber* da fé no *como* do comportar-se na expectativa como referencial, que se pode falar em Anticristo. Nesse momento já se há de ter tomado a decisão, desespero ou despreocupação. Ambos se encontram no complexo realizador. Os indecisos, para o filósofo, estão fora do complexo realizador, sem expectativa.

¹⁵² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 96.

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 97.

¹⁵⁴ O grifo é nosso. Na primeira versão está a da Bíblia de Jerusalém, a segunda a do tradutor da obra de Heidegger. A opção por privilegiar a primeira está na possibilidade de maior clareza no trato com a expressão que traz em si um termo grego οὐκ ἔδέξαντο. Cf. HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 98.

A exegese visa tratar da escatologia a partir da perspectiva histórico objetiva. Desse modo, no entanto, acabam lendo Paulo pela referência do milenarismo. Esta corrente existiu até 120 d. C. e voltou no período medieval, consistindo na busca objetiva do quando da vinda de Cristo. O milenarismo visava uma vinda sob o aspecto do tempo histórico, deixando de lado a questão da eternidade. Havia uma espera pela destruição do mundo – judaísmo, veterobabilônios, etc.). Com isso a exegese acreditava que explicariam o pensamento paulino a partir dessas correntes, “desprendido de toda vinculação eclesial”¹⁵⁵. Acabam interpretando Paulo pela perspectiva de objetividade. Pensam as colocações paulinas sob seu aspecto representacional, sem, contudo, atentar-se para a possibilidade dos termos não serem uma representação. A questão é que a escatologia não é principalmente uma representação. Embora, deva ficar claro que o conteúdo representacional precise se manter com o sentido referencial. Entre o que é representacional ou não nas epístolas, somente o sentido de realização pode eliminar essas dificuldades. É necessário buscar o sentido de realização daquilo que posteriormente foi objetivado e tratado como dogma. O limite da história do espírito está em ter tomado os dogmas de modo crítico. “Assim, o problema principal não é como a história dos dogmas penetrou nesse modo de representação, mas por que ela nunca se portou de outra maneira”¹⁵⁶. A questão é: questionou-se o resultado obtido a partir da originariedade da vida fática e não o complexo realizador na qual se deu essa origem das concepções anteriores às representações criticadas. Para Heidegger, Orígenes e Agostinho pensaram sobre este aspecto.

É uma concepção falsa conformar um conceito geral do histórico e, em seguida, conduzi-lo às colocações singulares do problema, e não a partir do respectivo complexo realizador (por exemplo, a criação artística ou a vivência religiosa). Do mesmo modo, os métodos filosóficos corrompem o sentido da história das religiões¹⁵⁷.

Não se pode tomar o que Paulo diz a partir de representações ou, nas palavras de Heidegger, “extrair o ‘conteúdo representacional’”¹⁵⁸. O método heideggeriano busca o complexo realizador que não pode ser compreendido atribuindo concepções, ou melhor, representações prévias originadas de tradições persa ou judaica. Esperar não significa que se está numa expectativa representacional, esperar é um *como* do ato de serviço a Deus.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 99.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 100.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 100.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 100.

A Segunda Epístola aos Tessalonicenses está no contexto no qual alguns haviam entendido a mensagem contida na primeira que dizia que a parusia atentava para a indefinição na expressão “virá como um ladrão”. Quem não compreendeu, deixou o trabalho e se entregou a conversas vãs. “Porém, aqueles que compreenderam, devem estar desesperados, porque a necessidade aumenta e cada qual está sozinho diante de Deus”¹⁵⁹. Necessidade que se caracteriza como uma evidência do chamado. O Senhor deste mundo, satanás, ofusca os réprobos que não ficaram desesperados evidenciando chamado – e é esse o modo de ordenação da parusia.

Heidegger reconhece Paulo pouco dogmático-teórico até na Epístola aos Romanos¹⁶⁰. Para compreender a situação do apóstolo deve-se ter claro que esta não implica uma demonstração teórica. Inclusive, enfatiza o filósofo, o dogma constituído de modo epistemológico e objetivo não constitui força para guiar os cristãos. Para compreender o que Paulo disse, e que mais tarde foi interpretado dogmaticamente, deve-se buscar sua origem dada na experiência fática da vida dos cristãos. Enquanto o dogma implica abstração externa para aplicação na vida, o que Paulo diz somente se faz compreender no sentido de realização em um complexo originário cuja melhor demonstração apenas é possível pelo comportamento. A contraposição se dará na vida prática, ou seja, somente o movimento de realização possibilita o sentido originário da situação. O Anticristo não se evidencia por meio de proposições meramente teóricas. Somente reconhece o Anticristo por meio do *saber* (εἰδέναι) e do *provar* (δοκιμάζειν) (1Tes 5, 21). “Somente aos crentes o perigo se apresenta com nitidez, justamente contra o crente dirige-se a aparência do Anticristo, sendo uma ‘prova’ para os que sabem”¹⁶¹. O fato de o Anticristo confundir-se com o divino leva Paulo a enfatizar o convite à vigilância, ao estar atentos.

Para Heidegger é fundamental atentar-se para a experiência fática da vida dos cristãos para compreender os elementos abordados nas epístolas de Paulo. O filósofo contrapõe-se constantemente à teoria objetivista que visa compreender o cristianismo e seus momentos. Ele deixa clara sua oposição à dogmática que afasta da compreensão originária quando diz: “Pelo comportamento dogmático da apologia contra o paganismo e sua ciência, foi produzida uma

¹⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 100.

¹⁶⁰ “A epístola foi, muito provavelmente, escrita em Corinto, durante a última estada de três meses de Paulo nesta cidade (15,25; At 20,2s), mais ou menos na primavera de 55 ou 56” (KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**, p. 403).

¹⁶¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 101.

remodelação retrógrada e aumentada da experiência cristã da vida, que resultou numa conformação objetiva”¹⁶².

A passagem em que o apóstolo diz “Não vos deixeis seduzir de modo algum por pessoa alguma; porque deve *vir primeiro* a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição” (1 Tes 2,3 – grifo nosso), a expressão *vir primeiro* é um indício que, para Heidegger, confirma ou reforça o estar atento. Segundo o filósofo, é um erro compreender o *vir primeiro* como uma expectativa somente enquanto um acontecimento que sucederá o momento em que o apóstolo escreve sua epístola. Paulo se expressa em vista da decisão no agora dos tessalonicenses, uma vez que eles *sabem* pela fé o que pode constituir o Anticristo em suas vidas.

A fé é de tal modo decisiva para a vivência que ela mesma sustenta o *como* do comportamento cristão na vida. Desse modo, o futuro, a morte, a ressurreição não são preocupações presentes, pois a fé é o suficiente para dar conta dessas questões, ela “dá a certeza”¹⁶³ da salvação, uma vez que a atitude requerida é a prontidão, o estar atento. O que ultrapassa essa questão são apenas curiosidades. O foco, o ponto fundamental, é a vivência temporal, é viver o tempo, ocupando-se do tempo mesmo. Por fim, baseado no que foi dito acima, Heidegger conclui com a seguinte crítica à abordagem puramente teórica da escatologia: “O título ‘escatologia’ é igualmente equivocado, por ser tomado da dogmática cristã e designar a doutrina sobre as realidades últimas. Aqui não o compreendemos no sentido de disciplina teórica”¹⁶⁴.

3. Considerações acerca da análise das epístolas paulinas

As epístolas paulinas devem ser entendidas como uma proclamação de Jesus como Messias. Diferentemente dos evangelhos sinóticos que anunciam o Reino de Deus, Paulo trata de Jesus Cristo, não fundamentalmente de doutrinas como a questão do Reino, que daria margem para tais questões. Mesmo havendo o que Heidegger denomina “doutrinas essenciais de Paulo”¹⁶⁵ o que é reforçado está no fato de que tudo está vinculado à realização, ao *como*, à vida. Nesse sentido é que se deve compreender o anúncio da salvação, como fruto da

¹⁶² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 102.

¹⁶³ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 103.

¹⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 103.

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 104.

ressurreição do Messias. Por isso, é necessário reconhecer Jesus, Filho de Deus, como senhor (1Cor 15, 1-11; Rm 1, 3; 10, 9)¹⁶⁶. A distinção, portanto, fundamental entre as epístolas paulinas e os sinóticos está no caráter realizador, no *como*. Dos sinóticos, o único que Heidegger apresenta com alusão ao sentido originário é o início do Evangelho de Marcos¹⁶⁷ quando diz: “Início (começo) do Evangelho de Jesus Cristo”. Mas, o filósofo não referencia possibilidades de ter havido mais referências a isso em momentos posteriores.

A experiência fática cristã, a partir da qual Paulo executa sua proclamação, se dá historicamente. O cristão continua sua vida “no mundo”. “Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus” (1 Cor 7, 20), enfatiza o apóstolo. O *mundo* em suas significâncias permanece sendo o mesmo para o cristão e o não cristão. O que muda é o comportamento, o *como* do comportar-se.

Embora os *indícios formais* tratem dos sentidos de conteúdo, referência e realização, Heidegger propositadamente discute os dois últimos em detrimento do primeiro. Essa opção se dá porque o conteúdo permanece. E sua proposta acena para aspectos relevantes da referência e realização, que torna o conteúdo deveras menos importante para a compreensão de sua fenomenologia.

Quando alude à ênfase paulina, para que cada um permaneça na sua condição, Heidegger postula um cristão que após o *ter-se-tornado* permanece *no mundo*. A religiosidade cristã não é atemporal; permanecer na condição em que se encontra, refere-se à vivência da temporalidade como tal. Há uma mudança, mas não uma separação de sua condição temporal. Para isso, é necessário compreender as referências.

A experiência cristã fática da vida é determinada historicamente por surgir com a proclamação, a qual afeta o homem num momento e continua acompanhando-o constantemente na realização da vida. Essa experiência da vida continua determinando por sua vez as relações que se lhe sucedem¹⁶⁸.

A partir da experiência cristã fática há uma mudança que não exclui o cristão da sua realidade. A experiência originária não remete ao extraordinário. O que muda na faticidade está na *realização* diante de Deus¹⁶⁹. A espera (da parusia) não é um comportar-se no sentido

¹⁶⁶ “Ele escrevia na primavera (16,8), e, muito provavelmente, na primavera que precedeu o fim da permanência de Paulo em Éfeso. 1Cor poderia então receber como data a primavera de 54 ou 55” (KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**, p. 360).

¹⁶⁷ De autoria desconhecida, o Evangelho de Marcos foi escrito aproximadamente no ano 70 (Cf. KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**, pp. 115-117).

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 104.

¹⁶⁹ “Pois bem sabeis que para isso é que fomos destinados” (1 Ts 3, 3). “Portanto, não nos destinou Deus para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Ts 5, 9).

de aguardar algo que virá no futuro, isto é um *conteúdo*. Mas, uma atitude que se refere ao comportar-se (como) diante de Deus. A relação do homem com Deus, portanto, se dá na temporalidade. Deus não é objeto de conhecimento cognoscível ou teórico. Pois originariamente o “conhecer” Deus se dá pela experiência fática temporal e somente a partir dela que se pode entender a eternidade e o ser de Deus.

Um dos riscos de se acessar as epístolas de Paulo está na tendência de objetivá-las a fim de explicá-las¹⁷⁰. O acesso que Heidegger defende é aquele a partir do qual a proclamação deva ser acessada como algo vivo, não como se fosse meramente algo passado, ou do passado.

O cristão, como dito acima, não se exclui do mundo. As significâncias do mundo circundante, tais como sabedoria, poder e prestígios familiares (1Cor 1, 26) são aspiráveis. Mas, após o *tornar-se* a partir da experiência fática, o cristão deve valer-se de um comportamento que em suma caracteriza-se na máxima do: *como se não* (1Cor 7, 29-31). Desse modo, o *como se não* remete ao sentido referencial próprio da religiosidade cristã que não é o mesmo do que é vigente no mundo. Esse sentido referencial é de modo amplo o circundante, compartilhado e o próprio. É necessário distinguir o si-mesmo do mundo próprio. Neste, a preocupação leva à *aparência*. Por isso, Paulo as caracteriza peculiarmente a partir das palavras: espírito [πνεῦμα], alma [ψυχή] e carne [σάρξ]. Esses termos, ou palavras, referem-se ao sentido de realização e não ao sentido que mais tarde seria compreendido equivocadamente como determinação de coisas. Há o chamado, mas seguido da instrução para permanecer onde está. A esse respeito Heidegger diz que:

essas referências ao mundo circundante não recebem seu sentido a partir da significância do conteúdo que lhes diz respeito, mas, ao contrário, a partir da realização originária como determinam a referência e o sentido da significância vivida. De maneira esquemática: algo permanece sem mudar, mas é transformado radicalmente¹⁷¹.

O referencial do mundo circundante, do mundo compartilhado e o conteúdo não mudam, uma vez que o cristão permanece no mundo. Estes são tidos como bens temporais vividos na temporalidade e constitutivos da faticidade. Entretanto, o mundo próprio é afetado pelo *ter-se-tornado*. A passagem que ilustra bem esse movimento é a Epístola aos Coríntios.

Eis que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam *como se não* a tivessem; aqueles que choram, *como se não* chorassem; aqueles que se regozijam, *como se não* regozijassem; aqueles

¹⁷⁰ Esta questão é tratada na terceira parte do primeiro capítulo, intitulada *Platonismo e historicismo*.

¹⁷¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 106.

que comprem, *como se* de fato *não* usassem. Pois passa a figura deste mundo./ Eu quisera que estivésseis isentos de preocupações (1Cor 7, 29-32 – grifo nosso).

O *ainda não*, da parusia, eleva a preocupação, a tribulação do cristão, uma vez que a forma do mundo passa (Rm 12, 2). Não conformar-se com o mundo diz respeito à exortação paulina em vista de um comportar-se. A vivência temporal cristã está em comportar-se diante do *ainda-não*, que gera a inquietação do sentido do histórico.

Nietzsche, segundo Heidegger, interpretou o *não conformar-se* com um ressentimento¹⁷². Entretanto, Paulo não trata de uma exortação ética, mas a vivência temporal do *ainda-não* quando propõe o comportar-se a partir do *como se não*. Desse modo, a interpretação nietzschiana é um desconhecimento.

Por fim, o *como se não* é um romper com o mundo circundante. Mas, um novo sentido que vem ao encontro do mundo próprio que é afetado pelo *ter-se-tornado*. Assim, a partir do *ter-se-tornado* o sentido referencial passa pelo complexo realizador, em coexistência.

A instância por excelência na qual se dá a faticidade cristã é no *sentido de realização*. Em sua epístola, “Paulo conduz e eleva a realização à tematização”¹⁷³. Como foi dito acima, o referencial dado na vida cristã é diferente do referencial do mundo circundante. Entretanto, é necessário que esse fenômeno originário da referência cristã seja visto como prévio a qualquer análise de caráter psicológico. A faticidade é sempre mais originária. Em relação a essa faticidade e ao referencial do mundo circundante Paulo diz: “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila, para que esse incomparável poder seja de Deus e não de nós” (1Cor 4, 7). O referido tesouro é a experiência fática cristã. A luta empreendida por Paulo e compartilhada com as comunidades se faz clara quando diz “Sede meus sucessores”. Porém, não é possível, Heidegger diz até *desesperançoso*, viver o complexo realizador dado nessa experiência, uma vez que o sentido referencial cristão e o do mundo circundante são diferentes. A força para viver e resistir em meio à tribulação vem de Deus, denominada graça. Elemento bem ressaltado, segundo Heidegger, por Agostinho e Lutero.

¹⁷² “Para ‘compreender esta passagem [1Cor 20-29], um testemunho de primeira ordem para a psicologia de toda a moral de Tchandalá, leia-se a primeira parte da minha *Genealogia da Moral*: pela primeira vez pus a claro o contraste entre uma moral ‘nobre’ e uma moral de Tchandalá, nascida de *ressentiment* e de vingança impotente. São Paulo era o maior dos apóstolos da vingança...” NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Anticristo**. Trad. Rubens Eduardo Frias. 12ª ed. São Paulo: Centauro, 2010, p. 65).

¹⁷³ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 108.

Heidegger aponta para a necessidade de Paulo em efetuar uma “destruição fenomenológica”¹⁷⁴ que se faz imprescindível, uma vez que as significâncias da vida, já dadas, sobressairiam diante do complexo referencial originário da experiência fática da vida cristã. Não está nas forças do homem a capacidade de realizá-la.

À medida que a vida fática já exige um apoio para sua significância que carrega o sentido na própria vida, a experiência da vida fática cristã não traz consigo Deus como apoio, uma vez que “Deus é correlato a uma significância”¹⁷⁵. Em outras palavras, o cristão vive num complexo de significado histórico, entretanto sua concepção do mundo destoa da significância na qual se encontra, mas não há um apoio definitivo ou seguro para que a experiência do *ter-se-tornado* possa se garantir. É necessário, portanto, *aceitar* essa condição para que seja possível levar até o fim a condição dada pela faticidade e a experiência do *saber*. Esse paradoxo entre a significância a partir da experiência cristã e a que é vigente e a vivência de ambas são cogitadas nas seguintes passagens: “Por conseguinte, ninguém procure nos homens motivo de orgulho, pois tudo pertence a vós: Paulo, Apolo, Cefas, o mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e futuras. Tudo é vosso; mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus” (1Cor 3, 21-23). Aos Filipenses também:

Portanto, meus amados, como sempre tendes obedecido, não só na minha presença, mas também particularmente agora na minha ausência, operai a vossa salvação com temor e tremor, pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade. Fazei tudo sem murmurações nem reclamações para vos tornardes irreprováveis e puros, filhos de Deus, sem defeito, no meio de uma geração má e perversa, no seio da qual brilhaís como astros no mundo, mensageiros da Palavra de vida (Fl 2, 12-16a).

Nas duas passagens acima se encontra essa tensão entre o significado do mundo circundante e o significado que se deu a partir da experiência cristã. O cristão não é convidado a alienar-se do mundo, mas a vivê-lo numa contínua experiência do *como se não*. “Ao recolher as conexões referenciais e integrá-las na realização autêntica, adquire-se e se experiencia de maneira peculiar a significância do mundo – também a significância do mundo próprio”¹⁷⁶.

Viver no mundo a partir do saber do *ter-se-tornado*, não quer dizer que foi um saber enquanto algo adquirido epistemologicamente e que, seguidamente, recebeu nova formatação.

¹⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 109.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 109.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 110.

Saber ao qual Paulo se refere é um *saber prático*, um *como do comportar-se*, uma ação voltada à faticidade nela e a partir dela mesma.

“O ‘saber’ exige, por sua própria essência, o πνεῦμα ἔχειν [ter espírito]”¹⁷⁷. Entretanto, Heidegger se opõe enfaticamente às interpretações objetivadoras para as quais se busca compreender o “espírito” mencionado por Paulo a partir de comparações com diversas literaturas. “O πνεῦμα em Paulo é o fundamento realizador desde o qual brota o saber mesmo”¹⁷⁸. Espírito, antes de ser (compreendido como) o que é objetivo e externo e vem ao encontro do homem, é algo constituinte do próprio homem, denominado *homem espiritual* que, por sua vez, é algo que lhe é próprio da vida em sua visão de mundo dada a partir do *ter-se-tornado*. Tudo isso significa que a existência a partir da experiência fática cristã não destitui ou desvincula o homem do mundo em seu complexo significativo, em seu sentido próprio. Disso resulta a inquietação, a tribulação, pois ao contrário da perspectiva da mística, a experiência cristã se dá na temporalidade, em sua estrita vinculação fática.

Há uma profunda oposição entre o místico e o cristão. O místico é arrancado do contexto da vida por manipulação e, num estado de elevação, torna Deus presente e o todo. O cristão não conhece tal 'entusiasmo', mas diz: 'Coloquemo-nos em alerta e estejamos sóbrios!' Aqui evidencia-se, para ele [apóstolo Paulo], a tremenda dificuldade da vida cristã.¹⁷⁹

Em suma, o que a análise fenomenológica heideggeriana mostra é que o cristão, modificado em seu sentido referencial na significância do mundo próprio e do mundo circundante, é mantido no mundo circundante no qual vige um sentido próprio, devendo vivê-lo no sentido de realização originária de sua experiência. Assim, embora viva *no mundo* circundante com seu significado, o cristão, mesmo ao *ter-se-tornado*, não se aliena do mundo, vive nele, mas no sentido de realização que o impõe *saber* que o modo *como* deve se comportar é no *como se não* vivesse no mundo, em vista do *ainda não* da vinda do Messias já manifesto. Tudo isso constantemente exortado à prontidão, uma vez que a parusia é a vivência da expectativa do que virá como um ladrão, restando a tribulação mesmo sabendo que é pela graça que se suporta a *realização no como*.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 110.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 111.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 111.

CAPÍTULO 3: FILOSOFIA E RELIGIÃO NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER NOS ANOS 20

1. A Filosofia da Religião

A genuína filosofia da religião não surge de conceitos previamente elaborados da filosofia da religião, mas, sobretudo, de uma determinada religiosidade – para nós, a cristã – seguida pela possibilidade de sua apreensão filosófica¹⁸⁰.

Assim como foi dito nos capítulos anteriores, Heidegger distingue historiografia ou historiologia (*Historie*) de historicidade (*Geschichte*), cuja concepção fundamental é que enquanto a primeira elabora uma construção teórica para, seguidamente, aplicá-la à análise da história, a proposta da segunda concebe a não dissociação do *sujeito* previamente ornado com seu constructo teórico e o *objeto* da e na história a ser aferido. A filosofia sempre tomada por Heidegger como sinônimo de fenomenologia deve acessar, descrever e apreender o fenômeno religioso a partir de sua experiência originária dada na faticidade. O método – longe do sentido cartesiano do termo – é o dos *indícios formais*.

Dos três sentidos contidos nos *indícios formais* é relevante no pensamento heideggeriano destacar o sentido da historicidade em sua dinâmica, o sentido de *realização*. Os indícios remetem para apontamentos, ou melhor, para referenciais aos quais fazem alusão a elementos que se enrijecidos em enunciados, arcabouços teóricos ou dogmas, acabam sendo perdidos.

Ao buscar acessar o fenômeno religioso em sua experiência originária contra a tentativa das correntes historicistas, ditas platônicas por Heidegger, é bem fundamentada enquanto crítica. Entretanto, uma filosofia da religião genuína que surge “de uma determinada religiosidade” traz consigo um problema. É possível falar em religiosidade sem que se tenha um conceito prévio do que seja religião? Podem-se aferir duas possíveis respostas. (1) Por já vivermos num complexo de significância, quando se fala em religião, se pensa ou se remete a determinada manifestação religiosa. (2) Outra possível resposta seria a que sim, é preciso um conceito prévio, e que se possa pensar em qualquer religião.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 111.

Heidegger é consciente dessa questão, e seus desdobramentos. “A razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista de nossa consideração”, diz ele, “é uma questão difícil”¹⁸¹. Esta dificuldade aumenta quando em seguida não responde diretamente a questão.

Pode-se responder isso somente resolvendo o problema das conexões históricas. É necessário obter uma genuína e originária relação com a história que se explique a partir de nossa situação e faticidade históricas próprias. O que importa é o que possa significar o sentido da história para nós, a fim de que desapareça a ‘objetividade’ [*Objektivität*] do histórico ‘em si’. A história somente é a partir de um presente. Somente assim é possível começar uma filosofia da religião¹⁸².

Em suma, o argumento para o acesso à religiosidade cristã (1921-1922) é o mesmo que utilizará para fundamentar a importância de se fazer uma hermenêutica da história em *Platão: o sofista* (1924-1925)¹⁸³, isto é, tomar no passado é, na verdade, acessar algo que nos constitui e não algo cujo acesso é “objetivo”, destituído de nossa constituição histórica.

A crítica de Heidegger à filosofia da religião de seu tempo está que em, no limite, a religião seja vista com um objeto de estudo, algo do qual se possa ter algum conhecimento desinteressado e objetivo. Entretanto, se por um lado a filosofia não é uma historiologia (ou historiografia) e tampouco teologia, sua ação deve se pautar em outro elemento que não seja o tipológico nem a revelação.

Diante disso, é necessário acercar-se da maneira “como a filosofia deva ocupar-se da religião”¹⁸⁴. No primeiro capítulo, ficou exposto que a filosofia deva sempre voltar a seu ponto de partida, que é a faticidade. Esta que é ao mesmo tempo ponto de partida e finalidade da busca da análise filosófica enquanto fenômeno originário a partir do qual se constitui todo constructo filosófico. Assim sendo “Primeiro é preciso que se examine a religião em sua realidade factual antes de acercar-se dela com uma determinada visão filosófica”¹⁸⁵. O que é, portanto, que caracteriza essa realidade factual?

A realidade factual é o fenômeno histórico. Para Heidegger, tanto a filosofia quanto a religião são fenômenos históricos. É necessário reforçar o sentido do histórico para que não se caia na concepção do que ele venha a significar uma categoria entre as demais encontradas,

¹⁸¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 111.

¹⁸² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, pp. 111-112.

¹⁸³ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Platão**, p. 9. Essa passagem é comentada na primeira parte do segundo capítulo dessa dissertação.

¹⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 31.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 31.

por exemplo, nas formulações aristotélicas. O histórico, tal como Heidegger o pensa, tem a ver com o tempo próprio da vivência, da vida. Trata-se de algo anterior ou fora da concepção objetivista da histórica como algo que se apreende enquanto externo ao sujeito que a analisa. O tempo, enquanto horizonte no qual a vida se dá de modo originário, não é experimentado como algo “fora”, externo ao que experimenta. A experiência da vida fática abarca a experiência da temporalidade de tal modo que qualquer explicação teórica objetiva do histórico cairia no “esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida”¹⁸⁶, isto é, levando a perda de seu sentido originário.

Quando se pensa em religião, o significado convencional tende a passar a impressão de um elemento claramente já posto. Mas, tratando-se de filosofia da religião um aspecto deve ser explicitado. No início do curso *Introdução à Fenomenologia da Religião*, Heidegger diz o seguinte:

Os conceitos filosóficos [...] são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes como costuma ser demonstrado na mudança dos pontos de vista filosóficos. Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos¹⁸⁷.

Nesse sentido, o conceito de religião é flutuante não no sentido de não haver definição do que seja ou ser tão inapreensível a ponto de o conceito permanecer vazio. Mas, o intento de Heidegger com a explicação dos conceitos filosóficos está em deixar claro que na perspectiva dos *indícios formais* religião aqui aponta para algo cujo caráter fundamental é a temporalidade e que qualquer conceito empregado somente tem valor enquanto existencial, isto é, enquanto o que aponta para o fenômeno. Desse modo, o conceito em si deixa de possuir um sentido absoluto ou enrijecido, tomando característica de referenciado a um fenômeno cuja característica principal é a faticidade em sua experiência originária. Daí a crítica ferrenha do autor de *Ser e Tempo* às correntes historicistas, acusadas por ele de serem no fundo platônicas.

Em suma, a *Introdução à Fenomenologia da Religião* não se propõe a trazer uma definição enrijecida de religião. Os *indícios formais* servem de “método” para que a religião enquanto conceito seja apenas um existencial que aponte para algo mais originário; assim, a questão da conceituação da religião nos moldes de uma proposta filosófica fundamentalmente

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 33.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 09.

teórica não tem espaço para uma fenomenologia que visa a faticidade e cujo foco se dá por aproximação (pelos *indícios formais*).

No entanto, é possível encontrar em Heidegger importantes considerações mais positivas sobre um suposto conceito de religião. Em seu esboço de *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, Heidegger aponta para a compreensão fenomenológica da vivência religiosa em sua dimensão originária que, no limite, perde o sentido se tratado como teoria, uma vez que já a precede¹⁸⁸. Uma dificuldade de se acessar o fenômeno em questão, isto é, a religião, está no fato de somente a vida religiosa poder fomentar a si mesma, de tal modo que seguindo a perspectiva de Rudolf Otto outrora exposta¹⁸⁹, Heidegger diz que “só um homem religioso pode compreender a vida religiosa, pois nos outros casos ele não teria dados autênticos”¹⁹⁰.

Entretanto, para Heidegger, por se tratar de uma compreensão originária das vivências, é que estas se tornam acessíveis. Se por um lado, a vida religiosa é compreensível por quem a vive, a experiência originária da vida religiosa é antes de tudo experiência fática da vida, e é a esta que o filósofo de Messkirch se refere. Desse modo:

A compreensão fenomenológica originária é tão pouco prejudicativa, isto é, não neutra, mas originariamente absoluta, que traz consigo as possibilidades de ingresso nos diversos mundos da vivência e das formas. Não precisa ser colocada no mesmo nível da compreensão especial ou própria de uma região *teórica*. Para [alcançar] o teórico *originário* é necessário uma nova destruição da situação – dentro do próprio teórico –, modificação para o ver-originário [*Ursprungs-Sehen*]¹⁹¹.

A compreensão que se dá na instância originariamente absoluta significa que por ser histórica, a vida religiosa é acessível por este horizonte comum do qual o religioso e o não religioso compartilham. Ambos vivenciam o tempo em sua originariedade, destituído de seu caráter espaço-linear.

A filosofia da religião não é construída a partir de elementos teóricos prévios. Até mesmo dispensa que o filósofo seja um homem religioso. Heidegger postula que é a experiência originária que deve ser buscada, de modo que ser religioso não acarreta acréscimos fundamentais para a pesquisa fenomenológica. Esta tem por fim um caráter

¹⁸⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, pp. 289-290.

¹⁸⁹ Cf. OTTO, Rudolf. **O Sagrado**, p. 40. Exposição dessa citação e breve discussão sobre essa passagem estão no segundo capítulo no tópico 2.1 *A finalidade da análise das epístolas*.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 291;

¹⁹¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 291.

ontológico, uma “intuição [*Schau*] absoluta como tal; um nexos de coisas plenamente original e de direito próprio”¹⁹².

Diante do que foi exposto acima, a dificuldade de tentar compreender a religião para o filósofo permanece. Em um adendo às suas anotações do esboço do curso não ministrado sobre a mística medieval, ele apresenta o que a religião não é. Embora não seja tão concreto e esclarecedor e permaneça na esteira da crítica das correntes historicistas, constitui-se como mais um passo em direção a uma concepção aproximada. Nelas Heidegger afirma que a Igreja a partir da metafísica do ser aristotélico, interpretada pela escolástica – muito voltada para a ciência da natureza e profundamente teórica –, acumulou essas concepções em sua teologia e constituição de seus dogmas, resultando em grandes aspectos teóricos, que acarretou num perigo para a vida religiosa e no que o filósofo chamou de um esquecimento da religião¹⁹³. Um aspecto relevante para a visão heideggeriana da religião está em seu caráter não reduzido à instituição.

A religião tem como seu objeto supremo a história, já que é em seu âmbito que aquela acontece, tem seu início e fim. A religião não é algo “a partir da qual” se faz algo. Por sua constituição histórica, a ação é feita *com* ela e não a partir dela. Nela há o *sentido de realização* caracterizado por um acompanhar de toda ação da vida¹⁹⁴. Mesmo se tratando de um fenômeno ontologicamente compartilhado com o não religioso, a vivência religiosa, como vista na análise das epístolas paulinas, diante do *ter-se-tornado*, remete a um novo sentido de realização. “A autonomia da vivência religiosa e de seu mundo deve ser vista como uma intencionalidade totalmente originária, com um caráter de exigência totalmente originário”¹⁹⁵.

Heidegger atenta para a necessidade de se acessar a religião por aquilo que a constitui. Critérios externos conduzem ao risco de perda da vitalidade que é própria da religião. Os elementos de sentido e a consciência religiosa enquanto tal na vivência histórica que lhe é própria, são os “dados” que uma fenomenologia da religião deve buscar. À filosofia, de acordo com o que lhe é próprio, não cabe exercer crítica à religião, até mesmo porque “Nenhuma religião genuína deixa-se *capturar* filosoficamente”¹⁹⁶, e a esta cabe pelos *indícios*

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 295.

¹⁹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 299.

¹⁹⁴ “Tudo fazer *com* religião, não *a partir da* religião. Como uma música santa, a religião deve acompanhar todo o fazer da vida” (HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 306).

¹⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, pp. 306-307.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 307.

formais o acesso fenomenológico com seu caráter histórico. Diante dessas afirmações, o que faz uma filosofia da religião na perspectiva heideggeriana?

O trabalho empreendido por Heidegger se põe na contramão das práticas empreendidas pelas tendências às quais critica. O caminho empreendido pelas correntes historicistas buscava uma concepção prévia do que era a religião para, em seguida, lançar-se à comprovação de seus dados prévios na prática religiosa. Em outras palavras, a religião estudada era apenas um modo de comprovar as concepções previamente elaboradas pelos pesquisadores. O filósofo de Messkirch, por sua vez, não formava sua filosofia da religião para acessar a religião e compreendê-la, mas buscava na religião mesma, isto é, na experiência fática da vida religiosa, elementos para construir sua filosofia. Os elementos para sua filosofia são dados pelos relatos religiosos.

No sentido acima, é a partir da religião que a vivência fática se dá, ou seja, a partir da religião é que a vivência própria da temporalidade se efetiva. John Caputo, fazendo uma apropriação da concepção heideggeriana de religião, sugere o caminho inverso. Em *On Religion* o filósofo estadunidense parte do que não é estritamente religioso para chegar ao religioso, isto é, parte do fático para a religião.

No primeiro capítulo de *On Religion* o autor dedica uma seção para tratar do tema denominado *O Impossível*¹⁹⁷. Caputo abre sua reflexão apresentando duas concepções de futuro. A primeira diz respeito ao que chama de “*future present*” que em linhas gerais é o sentido de futuro pensado a partir das questões da cotidianidade como planejamento da educação dos filhos, aposentadoria, etc. É o futuro sobre o qual se tem algum controle. A ocupação com esse futuro traz em si a importância de não deixar com que a pessoa se “feche” no presente, não sendo, portanto, dispensável que se pense nele. Entretanto, Caputo não fica nessa definição de futuro, e diz:

Mas há um outro futuro, outro pensamento do futuro, uma relação com um outro futuro, que é o futuro que é imprevisível, que vai nos pegar de surpresa, que virá como um ladrão de noite (1Tes 5,2) e quebrar os horizontes confortáveis de expectativa que cercam o presente”. Vamos chamar isso de “futuro absoluto”¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Cf. CAPUTO, John. **On Religion**. New York, NY: Thinking in Action, 2001, pp. 7-17.

¹⁹⁸ “But there is another future, another thought of the future, a relation to another future, which is the future that is unforeseeable, that will take us by surprise, that will come like a thief in the night (I thess. 5:2) and shatter the comfortable horizons of expectation that surround the present. Let us call this the “absolute future”.” CAPUTO, John. **On Religion**, pp. 7-8 (Tradução livre).

A diferença entre esses dois *futuros* está em que no primeiro, mesmo havendo certa incerteza, há espaço para expectativa razoável. Já o segundo necessita de uma prontidão e abandono da tentativa de controlar, levando junto a fé, a esperança e o amor¹⁹⁹. Em outros termos, é preciso assumir a inquietude da temporalidade mencionada por Heidegger. Nessa concepção de futuro, o futuro absoluto, se está diante de algo que se encontra além das forças e capacidades de se abarcar. E é a partir desse futuro que se está às margens do que o autor denomina *religião* . Em primeira instância, a religião não é tratada em seu sentido *sobrenatural* , como tradicionalmente é concebida. Ela é vista na estrutura básica da vida, ao lado do sentido artístico e político. O sentido religioso, dado nesse ter um “futuro absoluto”, abrange a concepção de religião, não restringindo-se àquele que frequenta uma igreja.

Por “religioso”, quero dizer estrutura básica da experiência humana [...] Não limitar a religião a algo confessional ou sectário, como ser um muçulmano ou um hindu, um católico ou protestante, embora apresso-me a acrescentar que as grandes religiões do mundo são importantes e sem eles seria rapidamente perder de vista categorias religiosas e práticas, o que significa que nós perderíamos algo básico. E mais uma vez, precisamos nos lembrar, o sentido religioso da vida nunca significaria apenas uma coisa para todos, como se tivesse algum tipo histórico comum, estrutura universal, transcendental. Procuo amaldiçoar o pensar desse jeito sobre qualquer coisa²⁰⁰.

O futuro absoluto caracteriza-se pela incerteza do que está por vir. Diante disso, predominam a instabilidade e a insegurança, para algo sobre o qual não há como se preparar. Ao contrário das incertezas do futuro presente, o absoluto não é alcançado por nenhuma capacidade humana. Caputo cita a respeito dessa incerteza, a passagem de 2Cor 2,9: “o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu”. Essa é a esfera do impossível, que somente é possível para Deus.

A religião é definida, afirma Caputo, pelo impossível. Um futuro que ruma para o impossível, e que em Deus é possível a esperança (Rom 4, 18). Entretanto, é preciso vigilância. Ao lado da experiência do tempo possível marcado pela regularidade de um relógio, está a do impossível, no qual a primeira experiência encontra seu limite.

¹⁹⁹ Cf. CAPUTO, John. **On Religion**, p. 8.

²⁰⁰ “By ‘the religious’, I mean basic structure of human experience [...]. I do not confine religion to something confessional or sectarian, like being a Muslim or a Hindu, a Catholic or a Protestant, although I hasten to add that the great religions of the world are important and without them we would quickly lose sight of religious categories and practices, which means that we would lose something basic. And once again, we need to remind ourselves, the religious sense of life would never mean just one thing for everybody, as if it had some sort of common ahistorical, universal, transcendental structure. I try to swear off thinking like that about anything” (CAPUTO, John. **On Religion**, p. 9).

Diante da incerteza do futuro absoluto, resta viver a fé que remove montanhas, a esperança diante de tudo o que se opõe a ela e o amor que se exerce até a quem não merece. Sobretudo o amor exige um grande esforço, próprio de quem está diante da experiência do impossível. Trata-se de uma ação até diversa das virtudes aristotélicas, aristocrática e equilibrada²⁰¹. A religião se dá quando não se tem controle, quando a razão não abarca, quando o impossível se torna latente. Nesse âmbito está o Reino de Deus, onde as regras são d’Ele.

Nosso senso de realidade e de seus limites é perturbado, o nosso senso do que é possível e impossível começa a tremer, para desestabilizar, para se tornar inconstante e incerta. Nós começamos a perder nosso controle e nos encontramos nas garras de algo que nos leva junto. Estamos expostos, vulneráveis, expectantes, em movimento, nos movimentando, sendo movidos, pelo impossível. Somos transformados²⁰².

Diante desse futuro imensurável, resta ter fé, esperança e amor, virtudes do impossível. Viver na certeza do futuro presente ignorando o absoluto é um ato de mediocridade, sem esperança. Para Caputo a inquietude é própria do coração inquieto, como o diz Agostinho. “Religião a meu ver é um pacto ou ‘aliança’ com o impossível”²⁰³. Por isso, os relatos bíblicos estão cheios de milagres, de relatos extraordinários, para remeter a essa âmbito do impossível. Isso que levou Marx e Freud a tratar como ilusão, na verdade, conduzem a uma transformação, um voltar-se para o Deus do impossível. A dimensão profética que daí decorre não remete ao futuro presente, mas à esperança do futuro absoluto. A finalidade não seria o anúncio de algo como uma previsão meteorológica, mas da esperança de algo sob o qual não se tem domínio. Marx, que buscou viver uma vida sem a paixão própria de quem vive a dimensão religiosa, no limite de suas previsões econômicas carregou esperanças que revelam um lado profético-religioso, que viu o lado dos pobres²⁰⁴.

Enquanto a vivência religiosa em si não seja possível de ser acessada filosoficamente, um elemento fundamental que a caracteriza em sua originariedade é a historicidade. A religião é a vivência da historicidade mesma. A doação de sentido que se dá na vivência da historicidade, enquanto vivência da temporalidade, é estritamente religiosa. A religião se dá

²⁰¹ Cf. CAPUTO, John. **On Religion**, pp. 12-13.

²⁰² “Our sense of reality and of its limits is disturbed; our sense of what is possible and impossible begins to tremble, to destabilize, to become unsteady and uncertain. We begin to lose our grip and find ourselves in the grip of something that carries us along. We are exposed, vulnerable, expectant, in motion, moving, being moved, by the impossible. We are transformed” (CAPUTO, John. **On Religion**, p. 14).

²⁰³ “Religion on my telling is a pact or “covenant” with the impossible” (CAPUTO, John. **On Religion**, p. 15).

²⁰⁴ Cf. CAPUTO, John. **On Religion**, pp. 16-17.

historicamente antes de toda definição teórico-teológica que a sucede²⁰⁵. E é somente partindo de uma vivência própria no tempo é que se torna possível a revelação, a tradição, a fé, os dogmas e a instituição.

Apresentado o quadro, o que se pode aferir é a dificuldade e uma intencionalidade diante da não definição específica de religião. A dificuldade confunde-se com a intenção do próprio Heidegger em manter a religião remetida a um referencial da experiência da vida religiosa cuja característica central e que é condição de possibilidade de seu desenvolvimento é a historicidade. Quando o filósofo trata da religião seu objetivo é acessar fenomenologicamente a experiência originária daquele que vive a religiosidade e, em última análise, não são os desdobramentos da experiência religiosa que o interessa, mas a vivência originária da temporalidade. Isso corresponde à coerência interna ao pensamento heideggeriano, à tentativa de não acessar a religião por meio de um arcabouço teórico pré-elaborado. Por fim, a religião caracteriza-se pela experiência originária do tempo mesmo.

A partir da proposta de Caputo de trabalhar a religião partindo da vida fática, da cotidianidade, para chegar ao elemento próprio da religião, que é a experiência da temporalidade naquilo que ela traz de indefinido, isto é, o futuro, um elemento importante é evidenciado. Seja pelo caminho empreendido por Heidegger, que da religião trouxe a experiência originária da vida fática em sua relação com o tempo enquanto postura (*como/Wie*) de atenção para um porvir indefinido; seja por Caputo (influenciado por Heidegger) que da vivência fática encontrou um elemento próprio daquilo sob o qual não se pode controlar nem há a razoabilidade para prever; em ambos o ponto comum está na concepção de religião com o lidar com aquilo que existencialmente não é possível abarcar. Diante do incerto, ambos fazem valer a exortação paulina à *vigilância e sobriedade* (1Tes 5, 6) dirigidos ao *Dasein* que caracteriza-se de um lado pela postura atenta diante do que não abarca, do outro a tendência, própria da existência fática, de obscurecer esse aspecto em vista do ocupar-se cotidiano em *paz e segurança*.

2. A Temporalidade

A temporalidade é o conceito que perpassa as três instâncias de grande importância na análise filosófica heideggeriana da religião: faticidade, historicidade e religião. Estas estão

²⁰⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 307.

intrinsecamente relacionadas de modo que nos cursos sobre religião são fundamentais para o acesso ao fenômeno religioso.

A faticidade está relacionada ao modo de experimentar que é anterior à concepção gnosiológica. “A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo”²⁰⁶. Em outras palavras, a faticidade abarca toda possível experiência do *Dasein* no mundo *circundante* (*Umwelt*), que abarca o mundo compartilhado (*Mitwelt*), o eu mesmo (*Ich-Selbst*) e o mundo próprio (*Selbstwelt*). Ambas trazendo um caráter de significância desse experimentar no mundo que antecede toda teoria. Essa significância caracteriza-se pela indiferença, devido o fato de ser intrínseca ela acaba não sendo cotidianamente notada. Somente há certa percepção quando há mudança de conteúdo, entretanto o *modo* dessa experiência permanece sem ser acessado.

Além disso, “O conceito ‘fático’ [...] deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do ‘histórico’”²⁰⁷. Isso significa dizer que embora leve a definição de “conceito” a faticidade é antes um existencial, isto é, um termo que serve como indício que aponta para algo. Está, desse modo, anterior à caracterização epistemológica do termo ou como conceito objetivo pré-estabelecido para acessar ou dar conta de explicar algo. Sua intenção é antes acessar o fenômeno originário da experiência da vida fática.

Mas, o que é o histórico?

Em suas *Considerações críticas* à filosofia da religião de Troeltsch, Heidegger atenta para o fato da exposição desse filósofo dizendo que “O conceito de religião torna-se secundário”²⁰⁸ deixando, por fim, de tratar a religião enquanto religião em busca de abordá-la a partir de uma consideração objetiva, com conceitos prévios a serem aplicadas nela. A experiência é desconsiderada a partir dela mesma em prol da explicação externa a ela. “A religião é, para ele [Troeltsch], de antemão, um objeto e, como tal, pode ser colocada em complexos temáticos distintos (de acordo com ‘sistemas’ filosóficos distintos)”²⁰⁹. Diante dessa constatação, Heidegger propõe “que se examine a religião sem sua realidade factual antes de acercar-se dela com uma determinada visão filosófica”²¹⁰. Em outras palavras, a

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, pp. 15-16.

²⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 14.

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 29.

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, pp. 30-31.

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 31.

religião deve ser examinada enquanto fenômeno histórico, ocorrendo no tempo, enquanto horizonte a partir do qual toda vivência originária se dá.

Enquanto o sentido do “temporal” ainda ficar indeterminado, é possível tomá-lo como algo não prejudicativo [*Präjudizierendes*]. Pode-se pensar: enquanto cada objetualidade se constitui na consciência, ela é temporal. Porém, essa determinação “geral” do tempo não é fundamental, mas uma falsificação do problema do tempo. Com isso é indicada uma *moldura* [*Rahme*] para o fenômeno do tempo, isto é a partir *do que é teórico* [*Theoretischen*]. Ao contrário, o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros²¹¹.

Husserl rompeu com entraves da metodologia neokantiana e tematizou a “esfera das vivências”. Ele abordou a questão do mundo da vida, *Lebenswelt*²¹², no qual com sua significação e sentido constituem o solo a partir do qual a ciência e sua objetivação tornam-se possíveis. De encontro com essa concepção, Heidegger radicaliza a proposta husserliana. Para o jovem filósofo “o modo de conhecimento próprio às ciências da natureza é uma espécie de derivada da compreensão”²¹³. Há, portanto um compreender originário relacionado ao sentido de realização próprio do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Desse modo, anterior à questão da divisão do interesse teórico e prático, “o compreender é o modo de ser do ser-aí que o constitui como ‘saber ser’ (*savoir-être*) e ‘possibilidade’”²¹⁴.

Compreender, no sentido heideggeriano, não diz respeito a um elemento gnosiológico, mas ontológico. Anterior a qualquer compreensão de cunho epistemológico, o compreender é relacionado à experiência fática originária da vida. Em suma, “*todas as compreensões se reduzem, finalmente, ao nó comum e um ‘eu sei como me ocupar’, isto é, a uma compreensão de si em relação a alguma coisa*”²¹⁵.

A questão histórica, portanto, recebe em Heidegger uma valorização de cunho ontológico. E no cerne de sua compreensão está a existência, cuja característica originária

²¹¹ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 60.

²¹² Ressalta-se aqui que a noção de *Lebenswelt* aparece no Husserl da *Crisis*, isto é, na década de 1930.

²¹³ GADAMER, Hans-Georg. Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas. In: **O problema da consciência histórica**. Pierre Fruchon (org.). Trad. Paulo César Duque Estrada. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p 39.

²¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. **Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas**, p. 40.

²¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. **Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas**, p 41 (grifo do autor).

mais própria está em esta ser voltada para o futuro²¹⁶. Mas, como fica a questão do conhecimento a partir desse horizonte ontológico? Para Gadamer:

A relação comum entre o conhecimento e o conhecido, esse tipo de pertencimento que os une um ao outro, não se funda sobre a equivalência de seus modos de ser, mas sobre *o que é* o seu modo de ser. Isto significa que nem o conhecimento nem o conhecido são “onticamente”, e simplesmente “subsistentes” mas “históricos”, quer dizer, eles são o modo de ser da historicidade²¹⁷.

Desse modo, toda a perspectiva da existência, inclusive seu processo epistemológico, é possível e acontece na medida em que se é um ser histórico. Assim, anterior à quaisquer divisões subjetivas e objetivas, o *Dasein* é histórico e é aí que acontece todo o processo das vivências.

Falar da história somente se torna possível pelo fato do *Dasein* ser constitutivamente histórico. Nessa constituição há, contudo, uma estrutura na qual por haver uma constante dinâmica de “expectativa e esquecimento” é que há um “retorno do passado à vida”²¹⁸. Esse retorno é, contudo, constitutivo da estrutura ontológica do *Dasein*. Este é concomitantemente um *ser-lançado* [*Geworfenheit*] e um ser de *projeto* [*Entwurf*], ou seja, o primeiro aspecto indica o pertencimento a uma tradição que o precede e que o constitui ao mesmo tempo em que, sob o segundo, o impele a projetar-se, a voltar-se para o futuro.

Desse modo, a história não deve ser pensada como algo externo à vida. A tradição e a pesquisa histórica são intrínsecas, nelas se encontra uma unidade passível de ser “analisada como uma rede de ações recíprocas”²¹⁹. A tradição que constitui o homem está no mesmo patamar do saber próprio de sua pesquisa histórica. A hermenêutica da faticidade, portanto, consiste na familiaridade desempenhada pela tradição no comportamento do homem (*Dasein*) enquanto o que lhe caracteriza de modo fundamental que é a historicidade²²⁰.

Nessa perspectiva, anterior a toda conceituação da história, Heidegger busca o que mais originariamente constitui o *Dasein* na experiência de sua temporalidade. Um tempo que é antes vivido e não conceitualizado. Um tempo que não é compreendido por meio da

²¹⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas**, p. 42.

²¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas**, pp. 42-43.

²¹⁸ GADAMER, Hans-Georg. **Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas**, p. 43.

²¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas**, p. 45.

²²⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas**, p. 45.

eternidade, tal como se pode pensar no âmbito teológico, uma vez que partir da experiência do que é mais próprio ao *Dasein* é a temporal. Tempo nem mesmo é uma categoria definível a partir da qual se pode elaborar um constructo filosófico. Na preleção *O conceito de tempo* Heidegger sucintamente diz: “O tempo é aquilo em que se desenrolam os acontecimentos”²²¹.

Trata-se, portanto, de um tempo divergente da concepção aristotélica pensado em relação à mudança e movimento, e seguido pelos físicos na modernidade. Pela definição acima, é importante notar que o tempo não é mera sucessão de acontecimentos. Antes, é uma espécie de base a partir de onde os acontecimentos podem se suceder. Dito de outro modo, o tempo é aquilo que dá as condições de possibilidade para que os acontecimentos se sucedam. Assim, é necessário um sentido de passado (memória) e futuro (poder-ser), não apenas uma sucessão de “agoras”, que nada mais explicaria do que um presente-eterno (apenas um ponto sem relação com os demais), destituído de sentido. O tempo não se resume a uma contagem externa, como a do relógio, vista enquanto uma sucessão de instantes calculáveis e homogêneas. “O tempo, então, seria eu mesmo, e cada qual seria o tempo. E nós, no nosso estar uns com os outros, seríamos o tempo...”²²². Um aspecto importante que se articula nessa temática e que, posteriormente será desenvolvido em *Ser e Tempo* é o ser-para-a-morte. Em *O conceito de tempo*, Heidegger já trata brevemente desse tema.

A morte, uma vez que não pode ser experimentada, é uma possibilidade. A possibilidade que impossibilita a existência. “Esta possibilidade extrema de ser é uma certeza, pelo seu lado, caracteriza-se por uma indeterminabilidade total”²²³. Uma indeterminabilidade que havia sido tratada na experiência da vida religiosa, na máxima paulina “virá como um ladrão”. Entretanto, já em 1924 essa experiência da vivência a partir da expectativa do incerto já presente – nos cristãos a *parusia* e em *O conceito de tempo* a morte – é trabalhado sem tocar na experiência originária do protocristianismo, mesmo carregando traços muito próximos.

Para além das tonalidades tomadas de 1920 a 1924, o tempo, em suma, não é algo externo – um objeto ou um aspecto categorial – ou interno – psíquico ou consciente – ao sujeito, mas um porvir. “A possibilidade de aceder à história funda-se na possibilidade, segundo a qual um presente compreende em cada caso o ser porvir. Este é o primeiro

²²¹ HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**. Trad. Irene Borges-Duarte. 2ª ed. Lisboa: Fim de Século, 2008, p. 27.

²²² HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**, p. 31.

²²³ HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**, p. 45.

princípio de toda a hermenêutica”²²⁴. O *Dasein* não é algo ao lado do tempo, mas sua constituição própria é ser a temporalidade. Desse modo, perguntar pelo tempo é antes perguntar pelo *Dasein* em sua constituição originária fática.

3. Considerações críticas

Em todo desenvolvimento do trabalho até aqui prevaleceu a ideia de que o tempo do protocristianismo teve forte influência na concepção heideggeriana de temporalidade, dada a partir do acesso à experiência originária da vida fática cristã que, em suma, caracteriza-se pela vivência da história mesma. E, a religião foi definida como o lidar com o histórico. Entretanto, a seguir duas considerações acerca tanto da leitura fenomenológica da religião, quanto às concepções dela adquiridas, do filósofo de Messkirch, são questionadas. John Caputo faz ampla crítica a Heidegger sobretudo por ele não levar em conta elementos importantes do Novo Testamento. Jesús Adrian Escudero, por sua vez, vê a influência mais aristotélica do que cristã no acesso à faticidade, empreendida pelo filósofo alemão, de modo que a *Introdução à Fenomenologia da Religião* não teria passado de uma tentativa frustrada de alcance do fenômeno da vida. Essas considerações críticas, não sem ressalvas, serão o tema dos tópicos a seguir.

3.1 O limite da filosofia da religião

John Caputo faz relevantes observações acerca da finalidade do pensamento do jovem Heidegger no início dos anos de 1920. Para o estadunidense, um elemento forte nos cursos heideggerianos²²⁵ é a *Kampf*, a luta. Esse elemento vem de encontro à concepção de filosofia

²²⁴ HEIDEGGER, Martin. **O conceito de tempo**, p. 67 (grifo do autor).

²²⁵ John Caputo remete-se em especial às *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles e Ontologia. Hermenêutica da Faticidade*, já que no ano (1993) em que foi publicado o livro *Desmistificando Heidegger*, o volume das obras completas sobre a *Fenomenologia da Vida Religiosa* (1995) ainda não havia sido publicado, e não se tinha informações completas sobre estes trabalhos.

desenvolvida no ambiente acadêmico²²⁶ e defendida por esta que a postula como uma “ciência pura, separada e teórica”²²⁷, visão contra a qual Heidegger se opõe.

O pensamento filosófico, segundo o filósofo alemão, necessita de uma radicalidade de pensamento que gera inquietação. Trata-se de algo avesso à ordem e ao sossego. Filosofia, portanto, não se define como algo estático ao qual todos têm acesso a partir de concatenações determinadas. A questão de fundo é que não há uma filosofia, mas o filosofar mesmo. Nesse sentido é que a filosofia surge e deve sempre retornar a seu ponto de partida: a faticidade. E a característica própria a vida fática é a vivência da temporalidade. Um movimento que exige o colocar-se a caminho no qual já está, isto é, na história, sem a ilusão de uma visão externa ao mundo no qual vive, num complexo realizador.

Esse remeter-se à faticidade, contudo, leva à inquietação. Para Caputo a visão referente à luta está contida no pensamento do Estagirita: “Isto é algo que aprendemos com Aristóteles, que determinou o Ser da Vida em termos de movimento e agitação (*Kinêsis, Bewegtheit*)”²²⁸. Mas, muito além da leitura heideggeriana de um Aristóteles apartado da metafísica, esses elementos remetem ao sentido não exatamente desenvolvido ao longo da história filosófica. Heidegger traz a vivência da temporalidade em seu sentido contingente do cristianismo, mais especificamente das epístolas paulinas. Seguindo elementos próprios da influência, Caputo expõe a concepção heideggeriana do filosofar, contra a filosofia imóvel, serena, sedimentada e institucionalizada, nos seguintes termos:

[...] o filosofar é um acto vivo (*Vollzug*), algo a ser levado a cabo, e deve ser julgado em termos que beneficiem a acção genuína – em termos da sua capacidade de decisão, de iniciativa, de originalidade e “radicalidade” (um termo predilecto do jovem filósofo). O seu objetivo não é reproduzir as fórmulas mais sedimentadas dos textos clássicos, mas apropriar-se radicalmente desses escritos, disputando-os de forma “destrutiva”, por forma a contactar e a recuperar as experiências fundadoras que lhes deram origem num momento em que a filosofia e a vida não se encontravam separadas²²⁹.

Esta passagem ilustra bem todo o projeto heideggeriano empreendido na análise das epístolas paulinas e ao método que empreende posteriormente em seus textos sobre Aristóteles (1921-1922) e Platão (1924-1925). O primeiro elemento está contido no método dos *indícios formais* no qual leva em conta o sentido de *realização* (*Vollzug*). O seguinte termo está no apropriar-se dos textos legados pela tradição em vista de ir ao sentido mais

²²⁶ Não é a proposta dessa dissertação tratar das relações entre a Universidade e a filosofia, por isso, esta só será abordada na medida em que contribuir para pensar a relação do cristianismo com a filosofia heideggeriana.

²²⁷ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 68.

²²⁸ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 68.

²²⁹ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 69.

originário, num complexo realizador, perdido pelo sedimento ao longo da história. E, por fim, acessar o momento em que a filosofia e a vida não estavam divididas. Em todo esse processo há o fundo da vivência do histórico mesmo. O horizonte pré-teórico, anterior a todo constructo teórico e dogmático, religioso ou filosófico, em que a inquietação própria do histórico vê-se tendendo a busca pela segurança.

Entretanto, para Caputo, mesmo as questões sendo partilhadas pelos cursos em que Heidegger trata do Novo Testamento e os voltados para os Gregos, a motivação ou a origem desse tratamento com a questão do tempo não são originariamente da tradição filosófica, mas “extremamente bíblicos e hebraicos”²³⁰. Nesse sentido a passagem da Primeira Epístola aos Tessalonicenses (5, 1-3) em que a *paz e a segurança* não são possíveis diante da incerteza da vinda do Senhor que, tal como um ladrão, virá a noite, não sendo possível prever o dia nem a hora, resta apenas a exortação para que estejam atentos.

A vida fática heideggeriana possui duas bases bem claras, segundo a concepção de John Caputo: “A ressonância do Novo Testamento [...] combinada de forma harmoniosa com o aristotelismo existencial de Heidegger”²³¹. Segundo esta concepção, nota-se que a modificação por parte do filósofo de Messkirch está na leitura que faz da filosofia de Aristóteles, fortemente abordada sob o aspecto de sua chamada *filosofia prática*. O cristianismo parece aqui ter mais força de influência do que uma modelação feita pelo filósofo.

O que marca a faticidade, e que constantemente surge nas epístolas paulinas, é a tensão entre a vivência própria da temporalidade marcada pela inquietação, tribulação, indigência, e a constante busca, também combatida pelo apóstolo, pela segurança a partir da ocupação cotidiana. Essa é a característica que o filósofo busca afirmar como fundamental para seu filosofar. A própria ciência leva consigo essa tendência apaziguadora, dada a partir do trato com o que é tradicionalmente estabelecido²³².

O filosofar deve manter-se a si mesmo como um questionar radical que responde às questões de modo a mantê-las em aberto, e mesmo de modo a abrir esferas sempre novas de questionabilidade. O questionar contraria a tendência da vida para a decadência, perturba a sua inclinação para se estabelecer, provoca problemas onde a vida quer paz e segurança²³³.

²³⁰ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 69.

²³¹ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 72.

²³² Cf. CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 70.

²³³ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 77.

Heidegger coloca em questão a filosofia apartada da vida, somente produzida em seu constructo teórico objetivante, como se fosse possível ver a vida *de fora*. O pré-teórico, ao qual o filósofo quer chegar, é o horizonte da experiência originária a partir do qual toda teoria, toda filosofia, religião e até a ciência tem sua origem.

Essa é uma questão até hoje difícil de compreender. O filósofo Lorenz B. Puntel acabou acusando Heidegger de em última análise, não ser um filósofo, uma vez que este não teria considerado algo próprio à filosofia. Para o autor de *Ser e Deus* “A filosofia é uma empresa rigorosamente teórica”²³⁴ e a proposta iniciada pelo jovem filósofo inspirada pelo cristianismo, cuja característica fundamental é a experiência originária fática, seria traição à vocação teórica do pensar rigoroso da filosofia.

Nos anos de Friburgo, Heidegger já tinha claramente uma posição fenomenológica distinta de Husserl, de quem era auxiliar. Este pensava no acesso fenomenológico a partir da *epoché* que em suma traria consigo, em sua neutralidade, uma tranquilidade dada pela pura intuição. O método husserliano nesse período excluía vivência fática e a indissolubilidade da vida com a filosofia para buscar a raiz de todos os fenômenos num ego transcendental. Heidegger propôs o caminho inverso quando concebeu a filosofia como um exercício de acesso à faticidade mesma, e apartou-se da possibilidade da pura intuição para seu ato de filosofar. “A filosofia é uma batalha (*Kampf*) porque a vida é uma batalha. Um ser cujo ser é ele próprio uma batalha exige, pois, um filosofar que saiba batalhar”²³⁵.

Caputo não nega a forte influência de Aristóteles no pensamento do jovem Heidegger. Se por um lado a hermenêutica da faticidade tem sua origem na experiência da vida oriunda do Novo Testamento, que por sua vez veio da tradição hebraica, o Estagirita marca elementos desenvolvidos nos anos de 1920.

O alvo da *Arete* – do *Selbstsein*, a saber, o modo como a *Arete* funcionava na hermenêutica da faticidade – é difícil de atingir. Ser-se a si próprio requer prática e vigilância, consciência e julgamento prático (*phronêsis*), toda a habilidade e o conhecimento de um ser cujo ser está a ser-movido. Isto era um aristotelismo retirado mais da ética de Aristóteles do que da sua metafísica. Ou, melhor ainda, resultava de um Aristóteles cuja metafísica tinha sido desconstruída na sua ética, cuja metafísica da presença permanente (*ousia*) fora abalada, transformando-se numa filosofia de utensílios domésticos (*ousia*)²³⁶.

²³⁴ PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus**: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011, p. 143.

²³⁵ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 79.

²³⁶ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 79.

Em comum, o mundo grego e o bíblico trazem a tentativa de Heidegger de acessá-los. Seus *indícios formais* constituíram certa unidade aos dois mundos. Contra a opinião luterana que via como antagônico pensar o Estagirita com o cristianismo, como o tentaram fazer a escolástica, Heidegger busca, enfatiza Caputo, partir da hermenêutica empreendida no Novo Testamento para acessar um Aristóteles mais fático. Com isso, tem-se o jovem fenomenólogo com sua *Kampf* originada a partir do Aristóteles lido sob a vida fática neotestamentária que se caracteriza pela “tentativa de encontrar um Aristóteles mais grego – mais prático – e um Novo Testamento menos grego – menos metafísico”²³⁷.

Embora Caputo veja forte influência do Novo Testamento, mais especificamente das epístolas paulinas, na leitura de Aristóteles, divergente da efetuada pela tradição, sobretudo pela escolástica, alguns limites são apontados. Limites estes que assinalam a força da filosofia grega norteador a leitura neotestamentária levando a desconsiderar aspectos importantes da visão judaico-cristã. O que resulta na leitura da faticidade heideggeriana a partir do que Caputo denomina uma filosofia *grego-judaica*. Essa característica se deve porque ao mesmo tempo em que a leitura aristotélica torna-se menos metafísica, baseando-se na filosofia prática da *Ética a Nicômaco* e a *ousia* da estrutura metafísica dá lugar a *ousia* enquanto instrumento cotidiano com o qual se lida, o Novo Testamento é lido por Heidegger no âmbito da faticidade exclui elementos como questões sociais que levam em conta a dor do outro. Nas palavras do próprio Caputo:

Heidegger conseguiu ler o Novo Testamento do princípio ao fim com os olhos postos nas categorias do cuidado e da dificuldade, nunca tendo prestado atenção aos leprosos e aos deficientes, aos cegos e aos pedintes, às viúvas e às mãos definhadas, às curas e às multidões esfomeadas. Enquanto se interessava [...] pela *theologia crucis* de Lutero, a teologia do Deus crucificado, que para Heidegger sempre significou ter a firmeza de carregar a própria cruz, de combater o bom combate. Porém, Heidegger não compreendeu, ou ignorou, a temática dos gestos da cura dirigidos a todos os que sofrem. Excluiu toda a temática da ética da misericórdia, do grito por justiça, do apelo que emerge da carne e da dor, da carne aflita²³⁸.

Esta passagem evidencia a insatisfação diante do não tratamento de Heidegger em relação à questão da ação do cristão. Para Caputo, essa tendência ao não preocupar-se com a situação do outro se dá pela influência do pensamento grego, nesse ponto bem aristotélico, de cunho burguês, no qual a questão da miséria alheia não é levada em conta. Heidegger,

²³⁷ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 81.

²³⁸ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 89.

segundo essa crítica, focou inteiramente na luta contra um amor voltado à *paz e segurança*, e desconsiderou o aspecto altruísta do Novo Testamento.

Caputo chega mesmo a comparar o pensamento heideggeriano ao de Nietzsche. Este teria forte tendência a criticar o cristianismo, que favorece o fraco, a partir da visão grega voltada a exaltar os fortes, os melhores. Heidegger teria a mesma tendência grega a não levar em conta os prediletos da bíblia. Diante do discurso bíblico que favorece os pobres, oprimidos, os marginalizados, os *an-árquicos*, que vem em socorro a esses rejeitados, a concepção aristocrática, os da *arché*, leva a ofender o pensamento do autor de *O Anticristo*. Nessa mesma esteira, caminha Heidegger excluindo esse aspecto de sua leitura neotestamentária²³⁹. “No ‘mundo cotidiano’ de Heidegger, não existem pedintes, leprosos, hospitais, desabrigados, doenças, crianças, refeições, animais”²⁴⁰. Mas, o aspecto aristocrático grego que conduz a leitura bíblica se reduz apenas a não considerar estes aspectos mais “marginais” da existência, não mais do que isso. Pois, o jovem fenomenólogo não privilegiou as classes privilegiadas e apresentou a faticidade constituída de uma existência de luta e trabalho, ocupado pelos afazeres artesanais cotidianos.

Esse não tratamento das questões acerca da marginalização constitui-se, para a visão caputiana, uma sutil *epoché*, não mais nos moldes husserlianos, mas suspendendo questões referentes ao que o autor denomina *da carne*. Nisso o jovem fenomenólogo acaba caindo na crítica feita a seu mestre em relação à crítica de sua fenomenologia. Heidegger ignorando esse aspecto, acabou ignorando o “mundo bíblico”, o que em termos bíblicos é denominado “Reino”.

Os materiais bíblicos projectavam um “mundo” de banquetes e pedintes, de leprosos e curas, de corpos envoltos em montanhas e de corpos emergindo de túmulos. Todavia, Heidegger assimilou tudo isso a termos gregos, a *energeia*, *phronêsis* e *technê*, silenciando os termos misericórdia e *kardia*, que constituíam as categorias não filosóficas ou pré-filosóficas mais visíveis das narrativas bíblicas, as categorias mais passíveis de escandalizar a filosofia, de a chocar, de a radicalizar – uma vez que essa era a sua verdadeira intenção²⁴¹.

Kardia, segundo Caputo, está no âmbito dos sentimentos que não tiveram espaço na filosofia de Heidegger. Uma vez que eles não são capazes de viabilizar uma desocultação do mundo, não possuem importância. A dor vivida no mundo, acompanhada da humilhação e a

²³⁹ Cf. CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, pp. 97-98.

²⁴⁰ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 100.

²⁴¹ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 104.

busca por alívio são abdicados pelo filósofo devido ao fato de pertencerem a âmbitos meramente psicológicos²⁴².

A influência da *theologia crucis* de Lutero, teria tido peso na concepção da faticidade de Heidegger no sentido de pensar a vida cristã como um carregar a própria cruz. Entretanto, no que diz respeito a pensar no alívio alheio, este não é levado em conta. A misericórdia e a *Kardia*, são omitidos no constructo da analítica da faticidade do filósofo alemão, e não são retomados em nenhuma época posterior da filosofia do pensador alemão.

Todo projeto heideggeriano em torno da vida fática é abandonado no fim dos anos de 1920. Questões como a Origem (*Ursprung*), Ser Essencial (*Wesen*), verdade, poesia, arte, tecnologia, pensamento, crítica a onto-teo-logia, o Primeiro e o Outro início, etc.. “A vida fática tinha dado lugar ao pensamento essencial, ao pensamento da própria história do Ser (*seinsgeschichtliches Denken*)”²⁴³.

As acusações de John Caputo à produção do jovem Heidegger sobretudo em relação à análise das epístolas paulinas traz certa limitação. A afirmação contínua acerca do que supostamente Heidegger não colocou em questão, que ignorou, foram elementos elencados ao longo dos Evangelhos. Questões como os pobres, a viúva, a fome, a cura de aleijados, são elementos próprios aos relatos da vida de Jesus. A todo momento as colocações de Caputo em *Desmistificando Heidegger* ressalta aquilo que o filósofo não tratou. No entanto, é preciso estar atento à própria faticidade e finitude do próprio Heidegger: não lhe é possível tratar do *Novo Testamento* como um todo. É de se esperar que temas lhe escapem, uma vez que ele parte para a leitura com determinadas questões.

Além do mais, como bem o filósofo de Messkirch coloca em seu enunciado da *Introdução à Fenomenologia da Religião* – e discorrida no segundo tópico do capítulo anterior –, sua pretensão é analisar a experiência da vida fática cristã a partir das epístolas de Paulo. A razão da escolha desses escritos, e nenhum outro, é o fato de tratarem do relato histórico em que momentos relevantes da experiência religiosa do apóstolo são expostos. Questões referentes à cura, aos milagres, a assistência à viúva e aos pobres são abordadas nos

²⁴² “Os prazeres e dores estabelecem um novo registro de acontecimentos, com uma tabela de categorias própria, que está simplesmente ausente da ontologia agressiva e forte de Heidegger” (CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 107).

²⁴³ CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 110. É interessante notar que segundo Caputo foi cogitada a possibilidade de se excluir os textos referentes às primeiras preleções dos anos de 1920 que tratavam da questão, já abandonada, da faticidade. (Cf. CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**, p. 111).

textos construídos posteriormente, nos quais abordam a vida e os feitos de Jesus, e que não refletem à faticidade experienciada que se pode encontrar nos escritos de Paulo.

Em outro trabalho intitulado *Heidegger e a Teologia*, Caputo chega a afirmar que o empreendimento que foi efetuado ao longo dos anos de 1920 e que culminou na produção de *Ser e Tempo* era ligado à questões teológicas e tratavam de “Aristóteles de um lado e a vida no Novo Testamento do outro”²⁴⁴. Embora carregue em si questões teológicas, tanto pensar como um trabalho teológico quanto abarcar todo o Novo Testamento, conduzem ao risco de cobrar da *hermenêutica da faticidade* empreendida pelo jovem Heidegger, algo que ela não se propõe.

É interessante notar que se por um lado a fenomenologia da religião empreendida na análise das epístolas paulinas é criticada por não abordar elementos da teologia, por outro, a maturidade do pensamento heideggeriano desse período, expressa em *Ser e Tempo* gera interesses por parte de teólogos como Bultmann e o pensamento posterior a essa época, reconhecida como mais afastada dessa “motivação teológica” – até agressivo com os religiosos confessos –, é ainda mais vastamente utilizada por teólogos e filósofos de orientação religiosa como Max Muller, Gustav Siewerth, Johannes Lotz e Karl Rahner²⁴⁵.

John Caputo parece trazer duas perspectivas em relação à própria motivação teológica em Heidegger a partir da década de 1930. Em *Desmistificando Heidegger* apresenta um filósofo que esquece das questões altruístas e que, depois de *Ser e Tempo*, intensifica sua ausência de preocupação com a fraqueza alheia – chegando a afirmar isso no âmbito de sua posição política, envolvimento com o nazismo, etc., o que não é a proposta aqui. Já em *Heidegger e a Teologia* admite o elemento oriundo de fontes teológicas que não somente se encontra em *Ser e Tempo*, mas se estende a trabalhos posteriores, mesmo na época em que o filósofo claramente trata de pensar mais os filósofos pré-socráticos.

Mais uma vez, a questão pode ser feita se estes jovens teólogos [supramencionados] cristãos acharam o pensamento de Heidegger tão dócil para a aplicação teológica apenas porque esse pensamento tinha em primeiro lugar sido significativamente inspirado pelas fontes teológicas. Heidegger havia fornecido uma leitura dos primeiros gregos que é impossível acreditar que não foi o resultado de uma transferência de categorias da cristandade para os primeiros textos gregos. Ele chamou em termos quase proféticos por

²⁴⁴ CAPUTO, John D. Heidegger e a Teologia. Trad. J. C. Marçal. In: **Perspectiva Filosófica** – Vol. II – nº 26 – julho-dezembro/2006, p. 115 (originalmente publicado em: CAPUTO, John D. Heidegger and theology. In: **The Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge University, 1998).

²⁴⁵ Cf. CAPUTO, John D. **Heidegger e a Teologia**, pp. 118-119.

um “outro ser” que parecia um tipo de *metanoia* (conversão), a vinda do reino, ou mesmo a Segunda Vinda²⁴⁶.

Outra crítica feita por Caputo a Heidegger está na questão dos sentimentos. Para o estadunidense, desde as primeiras conferências em Friburgo até as últimas, elementos voltados à *Kardia*, à carne, à invalidez, à aflição, à dor “são inteiramente privados, são estados subjectivos, sem força para ‘desocultar’ o mundo”²⁴⁷. Entretanto, não é sem finalidade que não somente Heidegger, mas outros filósofos ao tratar do âmbito da existência consideram termos a princípio psicológicos, ônticos, somente na medida em que apontam para o caráter ontológico. Para essa questão, lançar mão dos textos intitulados *Significado histórico da filosofia existencial e Significado teológico do existencialismo e da psicanálise* presentes no livro *Teologia da Cultura e A coragem de ser*²⁴⁸ de Paul Tillich podem esclarecer a questão.

Segundo Tillich, uma filosofia existencial busca falar da fonte criativa do ser tratando do sujeito e da psicologia, sem contudo serem subjetivos ou psicológicos²⁴⁹. Heidegger buscou falar do *Dasein* em *Ser e Tempo*, apresentando suas características afetivas, tais como cuidado, angústia, culpa, desespero, etc., como ontológicas e não meramente ônticas. Indicando, sem seguida o tema da “finitude humana que”, segundo Tillich, “é o verdadeiro tema da filosofia da existência”²⁵⁰. As críticas posteriores a Heidegger estão na questão da diferenciação do significado desses conceitos psicológicos em relação ao sentido ontológico, diante do qual Heidegger vai reconhecer a impossibilidade de dar conta dessa distinção. Mas, não somente Heidegger, afirma Tillich, e sim todos os filósofos da existência que o precederam se viram diante desse impasse. Além dos pensadores mencionados, acrescenta ainda, Agostinho, Duns Scotus, Lutero, Schleiermacher e Freud, que defenderam conceitos psicológicos dando-lhes sentido ontológico. Tillich, ao falar ainda dos conceitos psicológicos afirma:

Os filósofos da existência usaram-nas ao lado de outros conceitos também psicológicos, para nos proteger contra a aniquilação da “fonte criativa” pelo “mundo objetivo” que foi, afinal, criado a partir daquela “fonte”, mas que agora quer devorá-lo agindo como um mecanismo monstruoso²⁵¹.

²⁴⁶ CAPUTO, John D. **Heidegger e a Teologia**, pp. 120.

²⁴⁷ CAPUTO, John D. **Heidegger e a Teologia**, p. 105.

²⁴⁸ Cf. TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, pp. 123-176; TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**: baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

²⁴⁹ Cf. TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**, p. 142.

²⁵⁰ TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**, p. 143.

²⁵¹ TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**, p. 144.

Ainda tratando da importância do existencialismo (aqui até mais amplo do que somente a perspectiva heideggeriana) e da psicologia profunda (como o teólogo considera a psicanálise), Tillich estende o sentido proposto por essas áreas e sua riqueza para seu posterior uso pela teologia. Para o teólogo alemão, a graça toma sentido para a teologia cristã, superando o moralismo, através da psicanálise. O exercício da análise de aceitação do que não pode ser mudado, por ser algo não facilmente corrigido pela consciência, legou à teologia a visão da graça como aceitação, atribuindo a Deus esse acolher, sobretudo, os doentes, os pecadores. Em vista de superar a separação presente no homem, entre essência e existência, o sentido do aconselhamento ou confissão, perdidos pelo protestantismo, é retomado pela psicologia profunda.

Muito do material que é discutido hoje pela psicologia profunda e pelo existencialismo contemporâneo não era desconhecido dos ‘analistas’ religiosos da Idade Média. Era ainda conhecido pelos reformistas, em especial Lutero, cujas descrições dialéticas das ambiguidades da bondade, do desespero demoníaco e da necessidade do perdão Divino têm profundas raízes na pesquisa medieval da alma humana, em suas relações com Deus²⁵².

A psicanálise tem por finalidade, em sua interpretação, apresentar as questões inerentes à existência. E à teologia sistemática, cabe proporcionar os símbolos que servem de resposta à essas questões. Em última análise, tanto o existencialismo quanto a psicanálise são apenas propiciadoras de questão, não cabendo a elas uma postura teísta, ateuísta, confessional ou tomando qualquer outro partido que legaria algum tipo de resposta²⁵³.

Postulando à teologia a única instância capaz de dar resposta às questões humanas, Tillich conclui: “Quero dizer com isso que o existencialista levanta a questão e analisa a situação humana, e o teólogo pode dar a resposta. Mas essa resposta não vem da questão, mas de outro lugar. Nunca da situação humana”²⁵⁴. Em outros termos, é preciso pressupor uma revelação capaz de responder às questões levantadas pela existência.

Com isso, se pode aferir que Heidegger busca o que constitui o mais originário, em nível ontológico, do *Dasein* e não suas manifestações sentimentais em vínculos superficiais,

²⁵² TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**, p. 101.

²⁵³ “Pretendeu-se distinguir entre um existencialismo teísta e um existencialismo ateu [...]. Mas, de fato, não há um existencialismo ateu nem um existencialismo teísta. O existencialismo nos fornece uma análise do que significa existir [...]. Quando os existencialistas dão respostas, fazem-no na terminologia de tradições religiosas ou quase-religiosas, mas não as derivam de sua análise existencialista. Pascal deriva suas respostas da tradição agostiniana, Kierkegaard da luterana, Marcel da tomista, Dostoiévski da ortodoxa grega. Ou derivam suas respostas de tradições humanistas, como fazem Marx, Sartre, Nietzsche, Heidegger e Jaspers. Nenhum desses autores foi capaz de desenvolver respostas a partir de suas perguntas. As respostas do humanistas provêm de fontes religiosas veladas [...]. O existencialismo é uma análise da condição humana. E as respostas às perguntas implícitas na condição humana são sempre, aberta ou ocultamente, religiosas” (TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 321).

²⁵⁴ TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**, p. 175.

ou melhor, ônticos. A constante tentativa de Caputo de acusar Heidegger de não ter sido suficientemente abordado elementos do Novo Testamento é, em certa medida, a cobrança por ele não ter sido um teólogo cristão à altura das questões bíblicas. Entretanto, a proposta contida na *Introdução à fenomenologia da Religião* não é pensar o âmbito da fé, mas tão somente pensar o ontológico. Inclusive na conferência *Fenomenologia e Teologia*²⁵⁵ Heidegger apontará a teologia como aquela que trata de questões ônticas, ao lado das demais ciências positivas.

Para Hebeche, a crítica de Caputo à Heidegger por ter tratado da *theologia crucis* caracterizada pela *Kampf* e não levado em conta a *Kardia*, tem origem em sua (de Caputo) opção por uma das vertentes da teologia cristã. A vertente caracterizada pela *Kardia* é a da teologia mística de Eckhart. O filósofo alemão, por sua vez, a partir da *Kampf* luta contra a tendência objetivadora que se faz presente tanto na filosofia quanto na teologia - embora não seja uma luta religiosa, afirma Caputo²⁵⁶, que Heidegger empreende²⁵⁷. O limite de se optar por somente uma dessas vertentes está em esquecer o aspecto do cristianismo com o qual o filósofo de Messkirch se vale para lutar contra a tendência objetivadora da filosofia e teologia.

3.2 A filosofia da religião como tentativa frustrada

Por um lado, os defensores da posição na qual Heidegger é fortemente influenciado pelo cristianismo a ponto de sua análise das epístolas paulinas virem a repercutir no seu pensamento culminando em *Ser e Tempo*, por outro há quem defenda que foi a leitura de Aristóteles empreendida nos anos de 1920 que tiveram forte influência e determinante resultado na filosofia do filósofo de Messkirch. Por isso, a consideração que será feita a respeito da análise heideggeriana de Aristóteles é baseada no texto de Adrian Escudero, fundamental para estabelecer um diálogo – ou um forte contraponto – às concepções precedentes. Cabe ressaltar que ele toma como paradigma a interpretação de Franco Volpi. No início de sua obra *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles* faz a seguinte afirmação:

²⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia e Teologia**, p. 59.

²⁵⁶ Cf. HEBECHE, Luiz. **O Escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo, p. 391.

²⁵⁷ Gadamer discordaria facilmente dessa afirmação. Para este filósofo a questão religiosa perpassa não só o período inicial do pensamento de Heidegger, mas toda sua vida. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *A teologia de Marburgo*. In: **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 266.

A figura de Aristóteles desempenha um papel fundamental na obra inicial de Heidegger, através da qual também desfilam outros protagonistas da estatura de Husserl, Dilthey, Kant, Lutero e Agostinho. Porém, sem dúvida, sua reinterpretação do método fenomenológico de Husserl e sua radicalização da filosofia prática de Aristóteles constituem dois dos pilares básicos que sustentam a complexa estrutura temática e metodológica de seu programa filosófico de juventude²⁵⁸.

Para esse autor, portanto, o desenvolvimento do pensamento de Heidegger na época da juventude é pautado pelo estudo de Aristóteles, sobretudo dos escritos éticos do filósofo grego. Dos autores cristãos, cita Lutero e Agostinho, levando-o a desconsiderar as epístolas de Paulo que, somente mais à frente, postula como uma “primeira tentativa” que “não chega a se concretizar”²⁵⁹. Remete-se a essa afirmação considerando que a tentativa de uma “fenomenologia da vida” a partir da religiosidade cristã não havia tido êxito.

Para Escudero, as análises empreendidas por Heidegger nos cursos que precedem ser e tempo giram em torno de Aristóteles (inclusive *Platão: o sofista*). Sua tese é a de que foi pela pesquisa balizada por Husserl e Aristóteles que o fez aproximar da “fenomenologia da vida”, da vida fática. Em uma passagem importante ele diz:

Heidegger vê Aristóteles com os olhos da fenomenologia de Husserl, mas, ao mesmo tempo, o encontro com Aristóteles modifica a compreensão de Husserl: por um lado, Aristóteles é compreendido em termos originariamente fenomenológicos e não no sentido metafísico e teológico da escolástica cristã; por outro lado, Husserl é compreendido em termos radicalmente ontológicos e não no sentido idealista e transcendental²⁶⁰.

Acerca da influência que Aristóteles e Husserl tiveram na formação do pensamento de Heidegger é possível perceber tais indícios no texto *O meu caminho para a fenomenologia*²⁶¹. O contrário também é verdadeiro, isto é, tanto o autor da *Ética a Nicômaco* quanto o das *Investigações Lógicas* tiveram, em suas concepções já consolidadas, modificações consideráveis no pensamento do filósofo de Messkirch. A fenomenologia heideggeriana era distinta da de seu mestre e o modo tradicional de pensar Aristóteles partindo das questões metafísicas para as cotidianas são invertidas nas leituras do jovem filósofo.

²⁵⁸ ADRIAN ESCUDERO, Jesús. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**. Trad. Jasson S. Martins, José F. Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010, p. 9.

²⁵⁹ ADRIAN ESCUDERO, Jesús. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**, p. 11.

²⁶⁰ ADRIAN ESCUDERO, Jesús. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**, p. 48.

²⁶¹ “Meus estudos Acadêmicos começaram no inverno de 1909/10, na Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg. A prioridade do trabalho teológico deixava, no entanto, tempo suficiente para a filosofia que, de qualquer modo, fazia parte do programa de estudos. Assim, desde o primeiro semestre, os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl estiveram na minha mesa de estudos do teologado [...] Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos, quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos. Na verdade, não conseguia ainda abranger, de imediato, que consequências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles” (HEIDEGGER, Martin. **Meu caminho para a fenomenologia**, pp. 495; 497).

Entretanto, a mesma passagem acima citada, na qual se observa uma dupla influência – no método fenomenológico (Husserl) utilizado pelo filósofo ao ler (Aristóteles) e no conteúdo aristotélico lido que influencia sua leitura fenomenológica – pode ser aplicado à leitura da religiosidade cristã. Em outras palavras, a leitura fenomenológica que Heidegger fez do protocristianismo pode tê-lo influenciado no modo inclusive de buscar fenomenicamente a faticidade, e o modo como o cristianismo lida com o tempo. Derivando, a partir dessa lógica, que os cursos anteriores às *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, assim como a fenomenologia husserliana e a filosofia prática, podem ter legado a Heidegger concepções que modificaram seu modo de ler o Estagirita, sobretudo questões referentes à faticidade.

Dito isso, é necessário voltar às considerações sobre a fenomenologia, ou filosofia, da religião. Quando se pensa a viabilidade de uma filosofia da religião é necessário primeiro pensar a religião. Heidegger a situa como histórica, e não o determinando previamente a partir de definições que se pretendem a-históricas, a-temporais. O acesso a um fenômeno, cuja determinabilidade é ser histórica, é acessar a religião a partir do histórico mesmo. Para isso, Heidegger desenvolve a concepção de temporalidade a partir da qual com suas análises culminará em sua obra magna *Ser e Tempo*.

Para Escudero, a questão da temporalidade é originada das análises heideggerianas de Aristóteles. Entretanto possíveis objeções prévias podem colocar em questão essas afirmativas. Em diversas partes de sua obra²⁶² questões como *prioridade do futuro, o tempo enquanto central na hermenêutica da filosofia, os indícios formais, a questão do pré-científico ou pré-teórico* já se encontram na preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião*, que precede cronologicamente os empreendimentos de interpretação fenomenológica dos pensadores gregos.

E a questão fundamental a ser levada em conta quando se pensa numa filosofia que origina-se na experiência da vida fática é a da *temporalidade*. O tempo ao qual Heidegger se refere é o tempo o qual se vive, portanto, não categorial. Enquanto “A concepção aristotélica do tempo fica presa a uma visão ôntica e espacial que interpreta o tempo como uma sucessão de agoras”,²⁶³ há afirmações heideggerianas contundentes postulando que “a experiência cristã vive o tempo mesmo”.²⁶⁴

²⁶² Cf. ADRIAN ESCUDERO, Jesús. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**, pp. 63. 85. 88. 102. (a enumeração dos quatro elementos que seguem correspondem aos assuntos trabalhados nas páginas citadas).

²⁶³ ADRIAN ESCUDERO, Jesús. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**, p. 109.

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**, p. 74.

“A destruição heideggeriana do conceito aristotélico de tempo”, diz Escudero, “destaca que a concepção vulgar do tempo pressupõe a compreensão do tempo originário”.²⁶⁵ Por um lado, pode-se afirmar que a dita destruição é fruto das análises cristãs empreendidas nos anos compreendidos entre 1919-1921. Por outro, o mesmo é possível postular acerca da leitura dos textos cristãos. Ou seja, há ampla possibilidade de pensar a busca da vivência originária da temporalidade tanto em Aristóteles quanto na experiência da religiosidade cristã, já que não somente a definição “objetiva” do tempo do Estagirita é relacionada à sucessão de “agoras”, quanto o cristianismo legou para a tradição uma perspectiva da *parusia* que aponta para um *quando*, deixando a desejar no *como* dessa espera.

Embora haja argumentos para ambos os lados e tem sido a questão do *Ser* que lançou Heidegger nos estudos de Aristóteles, parece que somente depois de suas preleções sobre a filosofia da religião é que as leituras orientadas para a origem fática, isto é, as interpretações fenomenológicas, tem início, de modo que as noções desenvolvidas do protocristianismo, da mística medieval e de Agostinho fornecem importante aparato conceitual para as preleções sobre Platão e Aristóteles. Há, também, no texto autobiográfico de 1963 intitulado *Meu caminho para a fenomenologia*²⁶⁶, afirmações de Heidegger na qual a fenomenologia (a partir das obras de Husserl) fez parte de seus estudos desde o início de sua vida universitária, em 1909/10, e uma busca por ler os textos aristotélicos à luz do novo método que estava estudando. Por outro lado, no mesmo escrito consta que sua carreira docente iniciou em 1919, justamente quando as preleções sobre a religião são proferidas.

Trata-se de questões diante das quais poucas páginas não são suficientes para esgotar. Seriam necessárias várias considerações bem detidas nas análises de todo trabalho de Heidegger escrito durante o período que abarca toda produção importante do período inicial de seu pensamento para comprovar, contrapor, negar e concordar com quaisquer das posições acima. Um trabalho que cabe a uma futura tese doutoral cujo tempo e a maturidade da pesquisa favoreceriam consideráveis resultados.

CONCLUSÃO:

²⁶⁵ ADRIAN ESCUDERO, Jesús. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**, p. 112.

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Meu caminho para a fenomenologia*. In: **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Victor Civita, 1973, pp. 493-500.

Se não trouxermos à tona o prazer na aventura da existência do homem, se não formos transpassados por toda a enigmaticidade e plenitude do ser-aí e das coisas, se não nos mantivermos alheios a escolas e opiniões doutrinárias, e, se, apesar de levarmos a cabo cada um destes pontos, não experimentarmos junto a tudo isso um profundo querer aprender e ouvir, então os anos na universidade – por mais que possamos acumular uma quantidade enorme de saber – serão intrinsecamente perdidos²⁶⁷.

É à luz dessas palavras de Heidegger pronunciadas entre 1929 e 1930 que se pretende iniciar e fechar essa conclusão. Os primeiros anos de sua carreira docente em Marburgo, a partir de 1919, mostravam sua postura contra uma filosofia essencialmente teórica, afastada da vida, dividida em disciplinas, fragmentária, cômoda e que não repercutia na vida de quem assumia a filosofia para si.

O jovem filósofo de Messkirch postulava uma filosofia que nascia do que era mais fundamental na existência, isto é, sua experiência originária fática. Nela a filosofia nasce, para ela a filosofia se volta. Qualquer tentativa de se construir muitos arcabouços teóricos para em seguida tentar acessar o que há de mais fundamental, mais ontológico, está fadado ao fracasso. Pois, somente de onde a experiência fundamental se dá, é que dela se pode construir uma filosofia sólida.

Do mesmo modo, acessar os escritos filosóficos a partir de concepções ou significados de conceitos empoeirados pelos inúmeros acréscimos que mais afastaram do sentido originário do que apontaram para a experiência originária do filósofo, necessita de uma destruição metodológica em vista de resgatar o que de mais fático foi experienciado.

A proposta de Heidegger nada mais é do que retornar a filosofia ao seu lugar de origem e sua relevância que supera seu desenvolvimento confortável nas cadeiras universitárias, dando-lhe de volta sua característica inquietante. Se por um lado esse foi o empreendimento feito por filósofos como Nietzsche e Kierkegaard que fora da universidade mostraram que a filosofia não é mais uma disciplina dos bancos de uma escola, por outro, Heidegger mostra que esse pode ser um movimento possível de ser empreendido dentro das salas de uma universidade e seus resultados podem levar muitos à inquietação própria de um filósofo. Não é a toa que ele teve tanta repercussão no século XX, tanto por parte dos que o admiravam, quanto no substancial movimento de críticos de seu pensamento.

Ao longo dessa dissertação, acompanhando o pensamento desse mesmo Heidegger, foi possível partir de seus próprios princípios metodológicos para empreender uma gradativa

²⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais de metafísica**, p. 13 (Grifo nosso).

compreensão do conteúdo proposto em suas preleções. Pode-se dizer inclusive que foi possível escrever com ele seus textos, com o auxílio de indispensáveis filósofos. O que leva a questionar em qual medida os elementos apresentados na citação acima de fato foram efetuados ao longo de todo esse trabalho e em que o pensamento desse filósofo contribuiu para efetivar os princípios de um início do filosofar.

A vida fática em suma é a vida mesma destituída de toda compreensão elaborada previamente. É a experiência do que há de mais originário na existência. Daí decorre uma dificuldade: seu caráter fundamentalmente intrínseco, por ser algo no qual já se está antes mesmo da possibilidade de questionar, acaba por tornar-se provavelmente imperceptível. Essa possibilidade de não ser notada, levou os filósofos modernos a duas perspectivas em vista da construção de suas respectivas ontologias: o subjetivismo e o objetivismo. As construções teóricas elaboradas por esses elementos derivados da experiência originária os afastaram da vida fática.

Os *indícios formais* foram pensados pelo filósofo alemão como meio de acessar essa vida fática. É o método que leva em conta o movimento próprio da vida. O *sentido de realização* ao lado do *sentido de conteúdo* e do *sentido de referência* é o grande ganho de Heidegger em vista de não enrijecer o fenômeno da vida em aspectos estáticos, rígidos. A realização abarca a dinâmica própria da vida, permite seu acontecimento enquanto não a enrijece. O “indício” aponta e jamais define irremediavelmente a faticidade em seu movimento que não cessa.

A *aventura da existência* acontece ao longo do reconhecimento do filósofo que ao deixar a filosofia acadêmica acomodada para lançar-se a busca pelos textos que em seu sentido mais profundo, constitui *o que somos*, abre-se não somente para compreender a experiência fática daquele escritor, mas movimenta sua própria existência.

A posição de Heidegger não é apaziguadora. O filósofo se coloca contra correntes historicistas acusando-as de serem no fundo platônicas. Correntes que visam a explicação da história, a mesma que o filósofo almeja com os *indícios formais*, por meio de elementos externos a ela. A *ideia*, os constructos suprarreais, a teoria do conhecimento, enfim, a tipificação que visa construir uma concepção para posteriormente acessar a história não abarca a história mesma. Não é *contra*, *com* ou *a partir* da história o meio adequado para acessá-la. Com isso, o que ensina a filosofia heideggeriana tornar-nos *alheios a escolas e*

opiniões doutrinárias, presentes nas escolas historicistas e as leituras tradicionais dos textos paulinos.

Segundo a proposta de Heidegger, a religião não pode ser acessada por meios que lhes são externos. Conceber elementos que expliquem a religião com um elemento *a priori* no homem, pensar que há dentre várias categorias no sujeito um que seja denominado *Sagrado*, ou dividir a religião entre aquilo que há de irracional, oposto ao racional do homem, é uma busca equívoca. O mesmo vale em relação a história.

O caminho empreendido por Heidegger é começar pela religião mesma e encontrar nela indícios que favoreçam sua compreensão. Talvez um caminho tão óbvio que acaba passando despercebido. O mesmo se pode dizer da faticidade que de tão próxima faz-se imperceptível.

Nessa busca, Heidegger escolhe as epístolas paulinas. Antes mesmo de questionar o motivo de escolher esses textos, a questão é feita em relação à necessidade de acessar textos antigos fenomenologicamente. Essa busca se justifica por haver um sentido compartilhado, um horizonte comum. Entretanto, o primeiro passo é romper com o significado sedimentado ao longo da tradição. A tendência desse significado é dar a impressão de que se está diante do que aconteceu em dado instante da sucessão de agoras, num momento estático do que passou, e se pode ter um acesso desvinculado a outro instante pretérito a ponto de caber ao “sujeito” julgar esse “objeto”. Acessar o passado, ao contrário de buscar algo diante do qual é possível se ver como alguém de fora acessando um objeto, é acessar algo do qual somos parte, algo que nos constitui, algo no qual tomamos partido, e por isso mesmo algo que nos inquieta porque mexe com o que nos é mais próprio: a experiência da vida fática.

A dificuldade do filósofo em buscar nos textos de outros filósofos os indícios da experiência originária pode ser mais difícil do que no de Paulo. A escolha deste texto seguiu o critério da vida mesma do apóstolo descrita em suas colocações. Não é o tratamento de teorias acerca de dogmas elaboradas posteriormente que importa, mas, as referentes ao *como* viver a religião, a expressão da vivência religiosa, ela mesma. Não se trata de um interesse teológico, ou por qualquer pergunta acerca da natureza de Deus. Desse modo, não importa se tenho ou não experiência religiosa, mas o que o religioso vive. Nesse sentido, a proposta do filósofo constitui-se uma relevante contribuição para a Ciência da Religião, um meio de acesso a experiências do religioso. Metodologicamente a filosofia é atéia e sua busca é ontológica. Por outro lado, a teologia, concebida por Heidegger nesses anos, trata de questões ônticas.

Qual Paulo Heidegger encontra? Um apóstolo em luta, entre a fé e a lei. Alguém que depois da experiência religiosa permanece no mundo, mas vive *como se não* tivesse. Uma experiência na qual quem a vive permanece com o sentido de *conteúdo e referência* o mesmo de antes, mas com novo *sentido de realização*. Nas epístolas, o filósofo encontra indícios da experiência originária dada nesses sentidos. A conversão pelo *ter-se-tornado* a partir do qual *sabem* que devem ficar atentos no modo (o *como*) de viver. Isso porque o risco está em perder a perspectiva da *parusia* – na qual o incerto da vinda do Senhor os remete a ficar sempre atentos – em prol de viver em meio a suas ocupações cotidianas *adormecidos*, envoltos em paz e segurança.

Heidegger apresenta a vida fática cristã além da interpretação usual e dogmática em torno da ética. O não conformar-se enfatizado por Paulo trata de uma dimensão mais fundamental, mais ontológica. Com isso, ele pede que não se percam em ocupações que os tiram do foco da expectativa da *parusia*, algo que exige o modo como comportar-se e atenção.

Qual critério para tratar da religião a partir da filosofia, isto é, como fazer uma filosofia da religião? Heidegger em sua busca ontológica toma algo que se apresenta como fundamental para se pensar na vivência religiosa, nesse caso a cristã: o lidar com e no tempo. A religião é histórica e sua efetivação se dá diante do lidar com o tempo naquilo que dele não é possível abarcar. Trata-se do tempo diferente das concepções físicas. É um tempo mais originário. E o relacionar-se com o tempo no seu porvir. Caputo ajuda a entender quando postula duas perspectivas de futuro: de um lado o futuro presente sob o qual temos certo controle, é razoável que lidemos com esse âmbito. É o futuro da cotidianidade, a partir do qual preparamos para o dia seguinte, nos ocupamos com a previdência, pensamos na educação dos filhos. Mas, há o outro futuro, o absoluto. Aquele diante do qual não se tem controle. O que remete para o mistério, o elemento inquietador da vida fática. Nesse ponto é destacado a *enigmaticidade* experienciada diante do porvir e a *plenitude* diante da vida originária fática do tempo. Nada mais enigmático do que restar apenas o *como* comportar-se diante daquilo acerca do qual é um mistério.

A experiência originária da vida fática lida com e no tempo. Este como possibilidade ao mesmo tempo como o que traz inquietação, uma vez que não se tem controle. A vivência do tempo fático, especialmente o trabalhado na experiência fática da religião, está na vigilância diante do incerto, do porvir. Uma vigilância mesclada com a constante

possibilidade de obscurecer diante das ocupações cotidianas que traz segurança. Daí estar atentos, pois o dia do Senhor *virá como um ladrão a noite*.

Com essas breves palavras as etapas descritas por Heidegger se fazem presentes. Com todo esse aparato, não tem como não continuar a experienciar *um profundo querer aprender e ouvir* tudo o que foi pensado por esse filósofo e suas ressonâncias para a filosofia contemporânea e para o benefício do autor dessa dissertação. Desse modo, por fim, é possível dizer que esses *não foram anos perdidos na Universidade*, uma vez que os quesitos elencados pelo filósofo alemão foram os que conduziram toda a presente pesquisa cujos resultados perpassam as palavras escritas.

BIBLIOGRAFIA:

ADRIAN ESCUDERO, Jesús. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**. Trad. Jasson S. Martins, José F. Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

ARAÚJO, Paulo A. **Notas sobre a tensão entre Filosofia e Teologia no pensamento de Martin Heidegger, entre 1916-1927**. Fotocópias de textos-aulas apresentados em disciplina ministrada durante o 2º semestre de 2011 no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora, 2011.

BIBLIA DE JERUSALÉM. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2004.

CAPUTO, John D. Heidegger and theology. **The Cambridge Companion to Heidegger**. Cambridge University, 1998.

_____. Heidegger e a Teologia. Trad. J. C. Marçal. In: **Perspectiva Filosófica** – Vol. II – nº 26 – julho-dezembro/2006.

_____. **Desmistificando Heidegger**. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

_____. **On Religion**. New York, NY: Thinking in Action, 2001.

CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina. In: **Teologia y Vida**, Santiago, 49, 01-03, p.399-429, Ene./Sep 2008, pp. 424-427.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

CRUZ, Raimundo José Barros. Rudolf Otto e Edmund Husserl: considerações acerca das origens do método da Fenomenologia da Religião. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, dez. 2009, pp. 122-141.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. A teologia de Marburgo. In: **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas. In: **O problema da consciência histórica**. Pierre Frunchon (org.). Trad. Paulo César Duque Estrada. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GALAN, Pedro Cerezo. **Arte, verdad y ser em Heidegger**. Madrid: s. ed., 1963.

HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 7ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paul Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. Fenomenologia e Teologia. In: **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**: introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **Introducción a la fenomenología de la religión**. pról. Y trad. Jorge Uscatescu. México: FCE, Siruela, 2006.

_____. **Marcas do Caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; rev. de Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Meu caminho para a fenomenologia**. (col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: **Coleção os Pensadores**. São Paulo: Victor Civita, 1973.

_____. **O conceito de tempo**. Trad. Irene Borges-Duarte. 2ª ed. Lisboa: Fim de Século, 2008.

_____. **Ontologia**: Hermenêutica da Faticidade. trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Os conceitos fundamentais de metafísica:** mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Platão:** o sofista. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Ser e Tempo.** Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. **Ser e Tempo.** Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento.** Tradução de 17ª ed. inteiramente refundida e aumentada da Introdução ao Novo Testamento por Paulo Feine e Johannes Behm por Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. São Paulo: Paulus, 1982.

MISSAGGIA, Juliana Oliveira. **As origens do método heideggeriano:** o desenvolvimento das indicações formais. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Anticristo.** Trad. Rubens Eduardo Frias. 12ª ed. São Paulo: Centauro, 2010.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Questões de Filosofia e Fenomenologia da Religião I.** Fotocópias de textos-aula apresentados em disciplina ministrada durante o 2º semestre de 2010 no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Juiz de Fora.

_____. **Religião, Existência e Temporalidade.** Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. In: Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 1.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger.** Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Piaget, s.d.

PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus:** um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.

RESWEBER, Jean-Paul. **O pensamento de Martin Heidegger**. Trad. João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**: baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. **Teologia da Cultura**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia Sistemática**. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TOLEDO, Daniel S. Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger. In. **Kínesis**, Vol. III, nº 05, Julho-2011, p. 198-224.

VATTIMO, Gianni. **Introdução à Heidegger**. Lisboa: Edições 70 s.d..