

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

Miguel Angelo Caruzo da Silva

**INDICAÇÕES PARA UMA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DA
RELIGIÃO A PARTIR DE “O CONCEITO DE TEMPO” DE MARTIN HEIDEGGER**

**Juiz de Fora
2017**

MIGUEL ANGELO CARUZO DA SILVA

**INDICAÇÕES PARA UMA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DA
RELIGIÃO A PARTIR DE “O CONCEITO DE TEMPO” DE MARTIN HEIDEGGER**

Tese 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 Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora
2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Caruzo da Silva, Miguel Angelo.

Indicações para uma hermenêutica fenomenológica da religião a partir de "O conceito de tempo" de Martin Heidegger / Miguel Angelo Caruzo da Silva. -- 2017.

207 p.

Orientador: Frederico Pieper Pires

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Tempo. 2. Fenomenologia. 3. Religião. 4. Heidegger. I. Pieper Pires, Frederico , orient. II. Título.

Miguel Angelo Caruzo da Silva

**INDICAÇÕES PARA UMA HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DA
RELIGIÃO A PARTIR DE “O CONCEITO DE TEMPO” DE MARTIN HEIDEGGER**

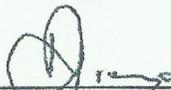
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 28 de Março de 2017.

BANCA EXAMINADORA



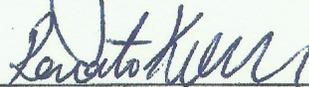
Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



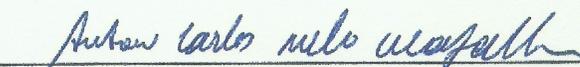
Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Renato Kirchner
Pontifícia Universidade Católica de Campinas



Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães
Universidade Estadual da Paraíba

AGRADECIMENTOS

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

Aos amigos que de algum modo contribuíram com esse trabalho.

Aos professores, funcionários e colegas do PPCIR-UFJF.

Ao PPCIR e Capes, pelo financiamento dessa pesquisa.

À minha família.

RESUMO

A conferência intitulada *O conceito de tempo* foi proferida por Heidegger a teólogos em 1924, em Marburgo. Nessa tese, ela é lida como um acabamento dos cursos e estudos que a precederam e não, como geralmente é feito, enquanto estado intermediário para a formulação de *Ser e tempo*. Nela o filósofo teve a intenção de questionar o tempo a partir experiência originária da vida fática do *Dasein* ao invés de tomá-lo como algo a ser investigado de modo objetivo. Assim, a questão “o que é o tempo?” modificou-se em “quem é o tempo?” o que leva a interrogar fenomenologicamente o *Dasein* como o ser em questão, tratando-se de sua experiência originária. O tempo também é condição de possibilidade das demais experiências, dentre as quais a religiosa. Ou seja, a experiência religiosa originariamente é temporal, a religião é histórica. Nesse sentido, a conferência de 1924 lança luz sobre a historicidade da religião e o modo de investigá-la fenomenologicamente. Assim, é o *Dasein* o ser em questão enquanto investigador da religião e o questionado na experiência originária religiosa; ambos constitutivamente históricos.

Palavras-chave: tempo, fenomenologia, religião, Heidegger.

ABSTRACT

The lecture entitled *The Concept of Time* was delivered by Heidegger to theologians in 1924 in Marburg. In this dissertation, this conference is read as a closing of the courses and studies that preceded it and not, as is usually done, as an intermediate state for the formulation of *Being and time*. In it the philosopher intended to question the time from the original experience of *Dasein*'s factual life instead of taking it as something to be investigated objectively. Thus, the question "what is time?" was modified into "who is the time?". This leads to interrogating phenomenologically *Dasein* as the being in question, when it comes to its original experience. Time is also a condition of possibility for other experiences, among them the religious one. That is, religious experience is originally temporal, religion is historical. In this sense, the 1924 conference sheds light on the historicity of religion and how is possible to investigate it phenomenologically. Thus, *Dasein* is the being in question as a researcher of religion and the one questioned in the original religious experience; Both constitutively historical.

Keywords: Time, phenomenology, religion, Heidegger.

Observo a tarefa que Deus deu aos homens para que dela se ocupem: tudo o que ele fez é apropriado em seu tempo. Também colocou no coração do homem o conjunto do tempo, sem que o homem possa atinar com a obra que Deus realiza do princípio até o fim.

Eclesiastes

Sumário

Introdução	8
Capítulo 1: Da questão do tempo à ciência preambular	18
1.1 Sobre a preleção <i>O conceito de tempo</i>	18
1.2 O <i>Was</i> , o que, a questão da objetivação	32
1.3 Os indícios formais.....	41
1.4 O fio condutor da questão: tempo ou eternidade	51
1.5 Filosofia, Teologia, Ciência e Ciência preambular	70
Capítulo 2: O <i>Dasein</i> e a experiência originária do tempo	88
2.1 A questão do tempo na física.....	88
2.2 Características ontológicas do <i>Dasein</i>	105
2.3 A extrema possibilidade do <i>Dasein</i>	124
Capítulo 3: A historicidade da religião.....	139
3.1 O caráter histórico da religião	139
3.2 Temporalidade como inquietante	160
3.3 O tempo homogêneo como vivência imprópria da temporalidade.....	182
3.4 <i>Dasein</i> como ponto de partida para uma hermenêutica fenomenológica da religião	188
Conclusão	201
Bibliografia	204

Introdução

Quando Martin Heidegger publicou *Ser e tempo*, em 1927, havia um hiato de publicações entre esta e sua tese de Habilitação em 1915, o que gerou entre os estudiosos o interesse pela busca de compreender o processo de formação do pensamento heideggeriano nesse período. Essa tarefa foi facilitada com a publicação das obras completas, que inclui diversas conferências e cursos ministrados nesse período. Entre esses cursos e preleções encontra-se a conferência *O conceito de tempo*, realizada em julho de 1924, dirigida a teólogos, marcando o início de suas atividades docentes na Universidade de Marburg. O texto original não existe. Somente foi conservado um tratado homônimo proferido no mesmo semestre, no qual a conferência é mencionada. Desta, o que restou foram anotações de alunos a partir das quais se reconstituiu o texto para publicação realizada integralmente pela primeira vez em 1983 (HEIDEGGER, 1983, pp. 27-37).

Entre os responsáveis por fomentar o interesse pela conferência está Hans-Georg Gadamer (2012, p. 266) para o qual ela é primeira formulação de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2012c). Há quem interprete esse período de hiato, como destituído de grande desenvolvimento no pensamento do jovem Heidegger, conforme postula Franco Volpi (2013, p. 40). Trata-se de uma interpretação questionável. A conferência de 1924 aborda importantes concepções, como se verá ao longo da exposição. Além da menção feita no tratado homônimo, Heidegger a faz também em *Ser e tempo*, sugerindo a importância daquele momento de sua investigação filosófica. Para Tietjen (In: HEIDEGGER, 2008d, p. 81; 83), o teor das alusões feitas pelo jovem filósofo indica a possibilidade de a pesquisa ter alcançado algum resultado, apresentado de modo limitado na conferência devido à brevidade da exposição. Desse modo, a conferência de 1924 pode ser lida sob duas perspectivas: como caminho intermediário entre os primeiros textos e *Ser e tempo* ou como uma síntese das investigações apresentadas nos cursos precedentes. Neste caso, cabe estabelecer um diálogo, sobretudo, entre os escritos que foram frutos de cursos entre 1919 e 1924 e a conferência.

Portanto, a pesquisa se atém à conferência a fim de desdobrar seus conteúdos apresentados sinteticamente. Dito isso, supõe-se que a relação das conclusões dos cursos

precedentes com a conferência de 1924 não somente indica contribuições no desenvolvimento de sua filosofia, como pode viabilizar a compreensão filosófica de religião. Com isso, a finalidade desta tese consiste em aprofundar no conteúdo da conferência e, reconhecida sua importância, tirar dela repercussões para pensar uma compreensão de religião e, conseqüentemente, uma filosofia da religião.

Heidegger inicia a conferência com a pergunta: “o que é o tempo?”. E, na parte final, conclui que a pergunta deva ser reformulada passando a questionar: “quem é o tempo?”, uma vez que o *Dasein*¹ é o questionado. Conforme indicado, a mudança da pergunta leva o *Dasein* à centralidade da questão. Partindo desta, pretende-se propor uma concepção de religião e a viabilidade de uma filosofia da religião. Levando em conta o fato de que esta conferência é voltada a teólogos e o jovem fenomenólogo abre sua apresentação abordando a questão de Deus e da vivência da fé, tomar este texto para pensar estes temas é plenamente plausível, ainda que não tenham sido desenvolvidos ao longo da conferência.

Para melhor compreender essa mudança do “que é o tempo” para “quem é o tempo”, é necessário esclarecer dois termos: o *que* (*Was*) e o *como* (*Wie*). Trata-se da passagem da abordagem objetiva do tempo para a experiência originária do mesmo. Quando se questiona o tempo como um *quê* pensa-se nele como um fenômeno objetivo com o qual nos relacionamos enquanto sujeitos. Uma vez que é a vida a instância originária da experiência, o âmbito ontológico que é condição de possibilidade das demais, Heidegger propõe que o tempo deva ser questionado em sua experiência originária, em seu *como*, no *modo* como é experienciado. Daí a questão não ser abordada sob o viés de um sujeito em relação ao objeto, mas pela experiência fática do *Dasein*. Em outras palavras, enquanto a ciência trabalha a partir de um conjunto conformado de entes, a filosofia – tal como Heidegger a propõe – pensa na experiência que é condição de possibilidade de abordagem desses entes pelas ciências, isto é, ela pensa o âmbito ontológico. E este não é objetivável. Para tratar da temporalidade ontologicamente, Heidegger desenvolve a chamada *hermenêutica da faticidade*². Por meio

¹ O termo *Dasein* costuma ser traduzido como *Ser-aí*, *Pre-sença* ou até *existência*. No entanto, nesta tese o uso do termo, sempre que possível, será o original a fim de que a palavra seja compreendida a partir do sentido que ganha ao longo da exposição do texto ao invés de ficar sob o risco de perder seu sentido na tentativa de se compreender tendo por base as explicações de dicionário dados aos termos traduzidos. Somente no caso da conferência *O conceito de tempo*, que é citada integralmente ao longo desta tese, é que serão mantidos todos os seus termos na tradução proposta por Irene Borges-Duarte, na qual *Dasein* ficou como *ser-aí*.

² É preciso deixar claro que “hermenêutica não se refere à ciência ou às regras da interpretação textual nem a uma metodologia para as *Geisteswissenschaften* mas antes à explicação fenomenológica da própria existência humana. A análise de Heidegger indicou que a ‘compreensão’ e a ‘interpretação’ são modos fundantes da existência humana. Assim a hermenêutica heideggeriana do *Dasein* transforma-se também em hermenêutica,

dela a experiência originária é pensada no horizonte de significado do qual o *Dasein* faz parte e que somente é possível acessá-la pela hermenêutica, em uma gradativa compreensão da faticidade sem, contudo, objetivá-la. Além disso, a faticidade é a instância que antecede o construto teórico, ela é pré-teórica, e o *Dasein* encontra-se imerso nessa totalidade de sentido e, sem sair dela, precisa reconhecer a possibilidade de apenas exercer a compreensão hermenêutica desse horizonte de sentido que o constitui. A proposta filosófica de Heidegger é a de buscar o acesso à experiência originária da vida fática e não construtos teóricos metafísicos. Desse modo, reconhecendo-se partícipe de um horizonte de significância, pela hermenêutica o filósofo amplia seu horizonte de sentido. Para isso, Heidegger se vale dos chamados *indícios formais*³.

Os *indícios formais* são os meios hermenêuticos de acesso à faticidade. Trata-se de abordar o horizonte de significação mantendo-se nele. Portanto, a filosofia tem como ponto de partida e meta a vida fática. Logo, não são a reflexão, a categorização ou a teorização as metas da filosofia heideggeriana, mas a vida vivida. Essa concepção de filosofia vem se formando desde 1919 no pensamento de Heidegger. Embora no período anterior seja possível observar esse processo, as noções de hermenêutica e a tematização da faticidade cujo processo de elaboração é mais demarcado, se apresentam de modo mais claro a partir dos textos de 1919. É o método da fenomenologia hermenêutica. Nele, o *Dasein* não é tido como um sujeito cognoscente diante do objeto a ser conhecido, mas como um ser-no-mundo, imerso e constitutivo da totalidade de sentido no qual se move. A percepção da vida não é realizada por um processo de conhecimento que gradativamente vai orientando o *Dasein* no mundo, mas é a experiência imediata desse mundo do qual ele jamais se aparta e que dele é parte. Portanto, a questão acerca do *que* desse horizonte é inconsistente. O que resta é questionar *como* o *Dasein* experiencia esse horizonte, como se dá essa experiência originária. Em suma, os *indícios formais* são descritos a partir de três sentidos: *sentido de conteúdo*, *sentido de referência* e *sentido de realização*. Grosso modo, significam aquilo com o que o *Dasein* se relaciona, a relação dada nesse processo e o *modo* como essa relação se dá. O que se destaca

especialmente na medida em que apresenta uma ontologia da compreensão; a sua investigação é de caráter hermenêutico, quer nos conteúdos quer no método” (PALMER, 1996, p. 51).

³ Diante da variedade de traduções para os termos *Formale Anzeige*, ao longo deste trabalho a tradução adotada é a de *indícios formais* ou *indício formal* – no lugar de termos como *indicação formal*. Deste modo, sempre que possível, toda tradução de textos em inglês, espanhol e francês – destaca-se que todas as traduções são realizadas pelo autor da tese – com esse termo, utilizará a versão apresentada. Salvo no caso de traduções já em português, como no caso de Otto Pöggeler, na qual a versão adotada aparece entre colchetes, a fim de facilitar a compreensão. O mesmo vale para os três sentidos descritos nos *indícios formais*: conteúdo (*Gehalt*), referência (*Bezug*) e realização (*Vollzug*).

nos *indícios formais* elaborados pelo jovem Heidegger é o sentido de realização. Neste há a impossibilidade de objetivar ou teorizar aquilo que é abordado. É necessário manter em constante atualização esse sentido para que não se perca a experiência originária.

Heidegger inicia sua conferência perguntando sobre o que é o tempo e propõe que na ordem da experiência originária é o tempo, e não a eternidade, o primeiro a ser pensado. Quando pensa a eternidade, aqui proposta confundida com Deus, o jovem filósofo postula que ela não é o “objeto” da filosofia uma vez que Deus só é acessível pela fé. Além disso, o foco da filosofia é a experiência originária da vida fática. Ela, a filosofia, não busca o *que*, mas o *como*, seja do tempo, seja da experiência religiosa. Um dos primeiros acenos para a essa concepção filosófica está na própria mudança de Heidegger. Passar da experiência com o catolicismo para a aproximação com o protestantismo, marcou a mudança de pesquisas no âmbito lógico para o fático – sobretudo com o estudo feito a partir das epístolas paulinas e de Agostinho. O segundo está na própria “confissão” heideggeriana feita por carta a Karl Löwith (LÖWITH, 1988, p. 121-122) e por um texto intitulado *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (HEIDEGGER, 2011a, p. 79), nos quais aponta para sua proveniência da teologia. No entanto, esse vínculo teológico remete a abordagem filosófica aos textos religiosos sem, contudo, aceitar as soluções teológicas. Ou seja, filosoficamente Heidegger toma os relatos das experiências religiosas em busca da experiência originária, muitas vezes, ontologizando os termos encontrados nestes textos de modo que ao mesmo tempo em que se vale de termos teológicos, não utiliza suas soluções para as questões levantadas por sua filosofia. Em suma, a abordagem heideggeriana se vale de elementos da teologia – especificamente, os expressos na experiência religiosa – a partir das quais busca soluções fenomenológicas para a compreensão da experiência fática da vida religiosa. Embora não se valha das soluções teológicas, o jovem filósofo apresenta aos teólogos uma perspectiva de teologia que tem como foco a experiência da fé – e não, por exemplo, a natureza de Deus – que é temporal. Experiência que se encontra tanto no âmbito da inquietação que a incerteza da experiência fática apresenta, quanto na experiência de encontrar-se no horizonte histórico e temporal de sentido a partir do qual é possível a experiência religiosa. Em outras palavras, o tempo e a significância se constituem como as condições de possibilidade da experiência religiosa. Por isso, Heidegger postula que o filósofo, mesmo sendo religioso, exerce a filosofia de maneira atea. O que isto significa? A faticidade buscada pelo filósofo é condição de possibilidade comum a toda experiência, inclusive a religiosa. Assim, o acesso fenomenológico à experiência da vida fática religiosa é isenta, por exemplo, d’Aquele a quem

o religioso se remete. Portanto, não é o *que* é vivido pelo religioso o que importa, mas o solo comum do qual compartilham o religioso e o não religioso: a faticidade. Nesse âmbito não é a objetividade de um *que* da vivência, mas de um *como* da vivência.

Portanto, destaca-se que entre o tempo e a eternidade, aquele precede este na experiência originária. Diante disso, o jovem filósofo propõe uma ciência que tenha como meta e ponto de partida a faticidade; a esta ele denomina *ciência preambular*. Em suma, sua busca não é filosófica – no sentido de sistematizar e categorizar – nem teológica – como a que tematiza Deus e a eternidade. Além disso, a teologia é uma ciência que parte da fé e tem a eternidade como parâmetro – embora o próprio Heidegger postule a temporalidade da experiência da fé. E a filosofia enquanto *ciência preambular* visa a experiência originária da vida fática. Para diferenciar o modo como vê a filosofia e a compreensão vigente, Heidegger denominou sua atividade como *ciência preambular*⁴. Esta busca o acesso à vivência, isto é, à faticidade é a cotidianidade. Dito de outro modo, para acessar a experiência originária – em sua forma pré-teórica – é necessário ir ao âmbito no qual e a partir do qual se desdobram as experiências objetivadoras, religiosas, teóricas. E é direcionando-se à cotidianidade que esse acesso se torna possível. É na cotidianidade que está o *Dasein* na vida vivida, na experiência de imersão na totalidade de sentido. O que resguarda esse acesso fenomenológico à vida fática de tornar-se mais um construto teórico e objetivo é justamente o sentido de realização. Desse modo, a experiência fática permanece temporal e, por conseguinte, histórica. Nesse sentido é que os elementos apresentados na experiência religiosa em seu âmbito originário devem ser considerados em sentido fático e não no sentido teórico. Assim, ao tomar o termo sagrado, por exemplo, não é o construto teórico ou dogmático que deve ser levando em conta numa análise filosófica, mas no sentido de realização, na experiência temporal do *Dasein* religioso.

Todavia o tempo não é somente o “objeto” de investigação da filosofia e da teologia. Há ainda a ciência, de modo especial a física, que tem o tempo como objeto de estudos. No século XX a problematização da temporalidade se intensificou na ciência após as publicações sobre a teoria da relatividade de Albert Einstein, cuja primeira foi em 1905. Diferentemente da ciência preambular, a ciência é baseada em emissões de juízos em construtos teóricos acerca do objeto que estuda, em vista de obter as leis de funcionamento da natureza. Segundo Heidegger, essa característica surge com o nascimento da ciência moderna, com Galileu Galilei. Antes de Galileu, a investigação da natureza se dava pela observação da diversidade

⁴ Tal como os critérios utilizados para a tradução de *indícios formais* (cf. nota 3), o termo *Vorwissenschaft* é traduzido por *ciência preambular*.

de casos particulares. A partir da constatação de comportamentos comuns desses objetos, inferia sua essência. Com o advento da ciência moderna, o procedimento passa a constituir-se de uma hipótese baseada em uma formulação geral, posteriormente averiguada nos casos particulares, por meio da experiência. Como Galileu fez no caso da teoria da gravidade. Além disso, a ciência lida matematicamente com os fenômenos da natureza, isto é, de modo teórico, e aborda entes – isolados – caracterizando um acesso derivado de relação com esses entes cuja relação originária é efetivada na faticidade. Diante disso, o tempo é abordado pela ciência enquanto instrumento de medição de movimento, seja na perspectiva da queda do objeto, na teoria da gravidade, seja na medição efetuada para a teoria da relatividade. Trata-se, portanto, de conceber o tempo para a mensuração do movimento no espaço. Como referência ao tempo, a ciência se vale do relógio. No entanto, o relógio também não é o tempo. Além disso, sua característica deixa a concepção de temporalidade compreendida em um caráter homogêneo no qual a passagem das horas segue os sessenta minutos, bem como estes em relação aos segundos e assim por diante. O problema da ciência nesse âmbito está justamente em não colocar o tempo em questão. A pergunta “o que é o tempo?” não é levada em conta no construto teórico da ciência. Nesse sentido, Einstein continua fundamentalmente a conceber o tempo da maneira que o fazia Aristóteles séculos antes, pensando-o como sucessão de acontecimentos. Desse modo, o movimento no espaço é claramente situado e abordado. Contudo, o tempo *no* qual se dá essa sucessão não é questionado. Em suma, a compreensão do tempo persiste em manter-se na homogeneidade por uma sucessão de “agoras” bem definidos enquanto um antes e um depois.

Diante disso, Heidegger mostra que a experiência humana da temporalidade não se restringe ao relógio. Há algo na experiência humana que remete cada instante ao *eu sou*. O *Dasein* percebe que não é pela base no relógio ou dos movimentos da natureza que ele baseia sua experiência temporal. O relógio externo é a expressão de um relógio interno do *Dasein*. Heidegger faz menção ao questionamento feito por Agostinho ao pensar se a consideração do tempo não é fruto de seu espírito ser afetado por uma experiência externa. Para o jovem fenomenólogo, o limite do bispo de Hipona foi o de não levar a questão adiante após questionar se não seria o espírito dele mesmo o tempo. O mesmo faz Aristóteles, em sua *Física*, ao abordar a questão do movimento da alma, quando há a percepção do tempo ainda que não se veja o movimento. Em suma, a experiência do tempo de Agostinho é fruto de sentir-se afetado e a de Aristóteles se dá após reconhecer que a noção do tempo não se restringe a observação do movimento. Portanto, é necessário compreender que a

temporalidade pode ser uma experiência do *Dasein* na faticidade. Além disso, há o reconhecimento de um “eu sou” no respectivamente-em-cada-momento do *Dasein*. Isto remete ao instante que, contudo, não pode ser petrificado em conceitos ou afirmações; antes é necessário compreendê-lo enquanto constante atualização ou, nos termos dos indícios formais, no sentido de realização.

É a característica irreduzível e fundamental do *Dasein*, isto é, o fato de ele ser, é que se busca fenomenologicamente. Para isso é necessário buscar o modo de acessar essa instância do “eu sou”. A fim de alcançá-la, Heidegger propõe o reconhecimento da extrema possibilidade do *Dasein*. Esse intento é alcançado por uma abordagem hermenêutica que considera o *Dasein* no seu horizonte de sentido, enquanto ser-no-mundo. Trata-se do reconhecimento em um dado momento em que o *Dasein* tem o ser-em-propriedade de seu próprio ser-aí (*Dasein*). Para isso é necessário romper com o domínio da impessoalidade. Contudo, esse rompimento não é definitivo, mas tão somente pode “se dar” em um instante – assim como encontrar-se sob o domínio da compreensão cotidiana impessoal, pois ambas são possibilidades do *Dasein* em sua constituição ontológica. Desse modo, a característica sem a qual o acesso ao *Dasein* não acontece é o de ser respectivamente-em-cada-momento. Não obstante, o meio necessário para reconhecer essa característica fundamental não está nela mesma, já que este ente pode chegar ao fim e este só se dá quando o *Dasein* já não é, não existe. Em suma, a questão que perpassa esse problema é: em que medida é possível o *Dasein* reconhecer seu ser na totalidade uma vez que sua extrema possibilidade, que é a morte, também marca o fim de seu ser? Exatamente a partir do momento em que reconhece o porvir de seu fim enquanto extrema possibilidade, a possibilidade que impossibilita todas as demais. Essa possibilidade extrema é ao mesmo tempo certa – o *Dasein* morrerá – e indeterminada – não se sabe o quando. Trata-se de uma antecipação do trânsito, da passagem, cuja totalidade do ser dada na autointerpretação desse respectivamente-em-cada-momento. Esse reconhecimento do ser do *Dasein* na totalidade não é epistemológico. Constitui-se do mesmo tipo de reconhecimento que os cristãos tinham como perspectiva de vida diante da parusia, da vinda do Cristo, conforme Heidegger analisa no curso *Introdução à fenomenologia da religião* de 1920 (HEIDEGGER, 2010, pp. 9-139). Ou seja, do mesmo modo como diante da morte cabe somente a inquietação com a certeza desse acontecimento incerto quanto ao quando, a postura dos primeiros cristãos diante da vinda certa e indeterminada do Cristo os conduzia a essa mesma inquietação da suspensão em relação à falta de segurança quanto ao instante seguinte.

A proposta heideggeriana de pensar o tempo enquanto um *que* acaba por dever ser repensada para o *como*, o modo, de sua experiência. Não é mais uma pergunta acerca da temporalidade enquanto instrumento de mensuração, muito menos de objetividade. Trata-se do tempo enquanto experiência originária. A partir daí, Heidegger chega àquele que experiencia a temporalidade na faticidade. Em última análise, o foco da questão passa da temporalidade enquanto um *que* objetivo para *quem* traz essa experiência, da objetividade ou teorização para o *Dasein* fático. E o que isso tem a ver com a religião?

Em primeiro lugar, a conferência é dirigida a teólogos. Além disso, há a afirmação do próprio Heidegger no início da conferência que diz sobre a temporalidade da experiência da fé. Se a experiência da fé é temporal e a conferência conclui que o questionado na pergunta sobre o tempo deve ser o *Dasein*, é necessário compreender como Heidegger associa a fé, a temporalidade e o *Dasein*. No caso das experiências religiosas relatadas por Heidegger em cursos que precedem a conferência de 1924, sobretudo as de Agostinho e Paulo, a inquietação da temporalidade aparece com temática religiosa. Trata-se, contudo, de experiências para as quais Heidegger chama a atenção não pelo teor religioso dessas vivências enquanto religiosas, mas por serem genuínas experiências fáticas, nas quais a temporalidade se destaca. A inquietação inóspita vivida na experiência originária da religião consiste no desespero próprio da vivência do respectivamente-em-cada-momento enquanto um *como* na medida em que não há a segurança de um *quando* ou um *que* para apoiar a existência. É no porvir, na antecipação do trânsito, no caso da parusia, que o cristão tem a orientação de sua vivência. Além disso, os construtos dogmáticos não cabem no acesso a essa experiência originária porque conceitos rígidos ou construtos teóricos impedem que a vida fática religiosa mantenha seu sentido de realização. A abordagem heideggeriana tende a resguardar a experiência religiosa de redução objetivada de alguns elementos ou de teorizações que distanciam da vivência fática propriamente dita. O mesmo vale para a abordagem da experiência mística. Pois, uma vez que o místico encontra-se originariamente na faticidade, a viabilidade da experiência mística, bem como sua expressividade está sob os ditames da condição de possibilidade ontológicos. Em outras palavras, a experiência mística tem como pano de fundo a faticidade a partir da qual é possível a investigação fenomenológica. Assim, os termos presentes nos textos religiosos não são tidos como conceitos (o que os tornaria expressões objetivadas das experiências), mas como existenciais, isto é, como indicadores de acesso à experiência mesma, resguardando seu sentido de realização. Com isso, a filosofia da religião parte de conexões históricas. Além disso, a religiosidade cristã é a que se encontra mais próxima do horizonte de sentido do

Dasein que a analisa. Neste caso, o *Dasein* é o próprio Heidegger. Por fim, a religiosidade cristã é temporal e, enquanto tal, histórica.

A temporalidade não é um postulado abstrato no pensamento de Heidegger. Enquanto temporal, o *Dasein* é marcado pela possibilidade de encontrar-se inquieto ante o incerto da própria vivência na faticidade. Em última instância, a característica ontológica marcada pela experiência do respectivamente-em-cada-momento traz ao *Dasein* o reconhecimento de que não há segurança de um *quando* temporal ou de um *que* determinado. A historicidade é o traço que confere o porvir do *Dasein*, capaz de pensar-se na totalidade somente antecipando o trânsito daquilo que lhe é certo e, concomitantemente, indeterminado: a sua morte. Somente antecipando, pois não se sabe quando acontecerá o que está para acontecer. Restando, assim, apenas o *como* o comportamento do *Dasein*. Contudo, assim como acontece, por exemplo, na experiência dos primeiros cristãos, a condição de inquietação não é um estado definitivo. Do mesmo modo como a tentação cristã reside em acomodar-se no *quando* da vinda de Cristo, o *Dasein* tende a cair no domínio da impessoalidade cotidiana.

O *Dasein* é o tempo, escreve Heidegger na conferência, e a temporalidade é histórica. Ou seja, a abordagem da temporalidade do *Dasein* e suas experiências originárias são históricas. Desse modo, a religião é histórica e vive ontologicamente a temporalidade originária. E isso vale tanto no sentido de compreender a experiência originária da vida religiosa, temporal e faticamente, quanto do *Dasein* que a investiga – neste caso, o próprio Heidegger. Em outras palavras, além de considerar fenomenologicamente a vivência temporal do *Dasein* religioso, é necessário levar em conta o *Dasein* que investiga. O horizonte de sentido é levado em conta ao analisar aquilo que investiga e está implicado neste.

Diante disso, pode-se conjecturar que *a religião lida com o histórico*. Com isso, deve-se pensar a plausibilidade dessa afirmação. Aqui a filosofia destacou e, conseqüentemente a filosofia da religião deve destacar, a temporalidade. Faticamente, a religião tem a ver com o histórico ou o temporal, antes de Deus ou o eterno. Na conferência de 1924, aparece o tempo enquanto *Dasein*. A vida fática é o horizonte no qual se dá a experiência religiosa. Mas, como acessar a experiência fática religiosa sem objetivá-la? Para isso, se faz necessário realizar a hermenêutica, a fim de acessar dentro da totalidade de sentido essa experiência. Não se parte de conceitos tradicionais, mas da experiência fática religiosa mesma. Isso implica estar atento ao *como* da realização dessa experiência. Em suma, o que está em questão é a vida religiosa

em sua faticidade a partir da qual se dá a compreensão do modo como o *Dasein* humano habita originariamente o mundo.

Capítulo 1: Da questão do tempo à ciência preambular

1.1 Sobre a preleção *O conceito de tempo*.

No texto de 1953/1954, *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, Heidegger afirmou que entre sua tese de Habilitação de 1915, intitulada *A doutrina das categorias e da significação de Duns Scotus*, e a publicação de sua obra *Magna*, em 1927, havia aspectos acerca de sua concepção do ser que se encontravam ainda em formação. Na Habilitação, por exemplo, ele trabalhou a doutrina das categorias e a doutrina da significação, a primeira abordando o ser dos entes e a segunda tratando de “uma meditação metafísica sobre a linguagem em sua relação ao ser” (HEIDEGGER, 2011a, p. 78); que eram perspectivas entre as quais a ligação ainda não era perceptível pelo jovem filósofo. Em seguida, quando lecionava o curso intitulado *Ontologia, hermenêutica da faticidade*, em 1923, ele não só usou o termo “hermenêutica” pela primeira vez, como “havia começado as primeiras anotações de *Ser e tempo*” (HEIDEGGER, 2011a, p. 78). Além dessas informações, houve outras que suscitaram perguntas por parte dos pesquisadores do pensamento heideggeriano sobre o tempo e o processo de formulação dos conceitos até *Ser e tempo*. Entre elas, a questão do ser que foi suscitada após ler em 1907 a dissertação de Franz Brentano cujo título é *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*, de 1862. Há também a afirmação feita por Heidegger no texto *Meu caminho para a fenomenologia*, no qual diz que “Tudo aquilo que foi tentado nas preleções da primeira fase de Freiburg, e nas de Marburg, mostra, embora de maneira indireta, qual foi o caminho” (HEIDEGGER, 2009a, p. 91).

Nesse contexto surge o interesse de intérpretes do percurso filosófico de Heidegger, por suas obras de juventude, entre 1915 e 1927, dentre as quais está a conferência de 1924, *O conceito de tempo*, sobre a qual esta tese versa. Diante disso, podem-se levantar algumas questões que norteiam a reflexão acerca da conferência: como considerar o opúsculo *O conceito de tempo*? Ele é um texto de transição para *Ser e tempo* ou pode ser também lido como uma síntese da produção precedente de Heidegger?

O texto *O conceito de tempo* foi proferido em uma conferência na Universidade de Marburg em 25 de julho de 1924. Heidegger havia deixado o trabalho como professor auxiliar de Husserl na Universidade de Freiburg. Assim, recém empossado do cargo de professor em Marburg, apresentou o tema aos estudantes de teologia e teólogos, dentre os quais estava o professor dessa mesma instituição, Rudolf Bultmann. Este com quem o jovem fenomenólogo estabeleceu um diálogo profícuo fazendo com que se realizasse um prognóstico feito por Husserl a respeito de Heidegger, segundo o qual iria constituir-se “num mediador entre filosofia e teologia” (OTT, 2000, p. 126).

A publicação final foi feita a partir de dois manuscritos que, em grande parte, são coincidentes em seu conteúdo. O original escrito por Heidegger não existe. O editor de *O conceito de tempo*, Hartmut Tietjen (In. HEIDEGGER, 2008d, p. 77), supõe que o próprio Heidegger possa ter dado fim ao manuscrito da conferência após escrever um tratado homônimo⁵, no mesmo ano, que tratava das cartas trocadas entre Wilhelm Dilthey e Conde Yorck, publicadas em 1923. Neste Heidegger acrescenta uma nota de rodapé na qual faz referência a esta conferência. Ele diz:

Parte deste capítulo já foi comunicado em Julho de 1924, numa conferência pronunciada ante o círculo de teólogos de Marburgo. A conferência tinha esta Introdução:

As reflexões que se seguem debruçam-se sobre o tempo. Perguntam: que é o tempo? Se o tempo encontra o seu sentido na eternidade, terá que ser compreendido a partir daí. Deste modo, ficam de antemão desenhados o ponto de partida e o caminho de uma investigação acerca do tempo: da eternidade ao tempo. Este modo de por a questão é válido, supondo que conhecemos a eternidade e a compreendemos suficientemente. Mas se a eternidade for algo diferente de um vazio durar-para-sempre (o *áei*), se a eternidade for Deus, então esse tipo de consideração do tempo, de que partimos, terá de ficar em suspenso, uma vez que não sabe de Deus. E se o acesso a Deus for a fé e a relação à eternidade não for senão essa fé, a Filosofia nunca poderá possuir a eternidade, pelo que esta também nunca poderá servir de possível perspectiva de abordagem de uma discussão metódica acerca do tempo. Então, será o teólogo o autêntico conhecedor do tempo, visto que: em primeiro lugar, a Teologia trata do ser-aí humano no seu ser perante Deus, isto é, o ser no tempo no seu ser para a eternidade; em segundo lugar, a fé cristã diz respeito a algo que aconteceu num tempo, de que se diz que era “de plenitude”. À filosofia, pelo contrário, só lhe resta a possibilidade de compreender o tempo a partir do tempo (TIETJEN In. HEIDEGGER, 2008d, p. 79; Cf. HEIDEGGER, 2008a, pp. 61-63).

⁵ Para diferenciar a referência aos dois textos de mesmo nome, na maior parte e quando não for uma citação direta de outro autor, o texto proferido aos teólogos em julho de 1924 será apresentado como *conferência*, enquanto o curso proferido em seguida ao longo do semestre será abordado como *preleção* ou *tratado*.

Nesta passagem citada pelo próprio Heidegger, aparece a introdução da conferência com a linha mestra a partir da qual seguirá a reflexão. Trata-se, portanto, de uma abordagem do tempo a partir da experiência originária do próprio tempo. Embora logo de início busque um breve esclarecimento de teologia, compreendendo-a como pensamento do *Dasein* humano diante de Deus e da fé que acontece no tempo, Heidegger descarta uma abordagem teológica em sua reflexão. Falta, inclusive, na citação acima um complemento contido no texto publicado no qual Heidegger diz que “Deus, ele mesmo, não precisa de Teologia nenhuma, a sua existência não está fundada pela fé” (HEIDEGGER, 2008d, p. 21), o que denota uma compreensão de teologia mais voltada para a vivência da fé do que uma especulação da natureza divina⁶. Por fim, termina com a afirmação de que para a filosofia o tempo deve ser compreendido a partir do próprio tempo; o que será demonstrado ao longo da conferência⁷.

Embora a publicação na língua alemã tenha sido em 1989, em comemoração ao nascimento do filósofo de Messkirch, sob os cuidados de Hartmut Tietjen que também ficou responsável pelo epílogo, o texto já havia sido publicado anteriormente em outros idiomas. Michel Haar editou a versão francesa em 1983 (HEIDEGGER, 1983). Antes deste, Thomas Sheehan (1979, pp. 78-83) havia publicado um resumo sistemático em 1979, que trouxe ao público a fama da obra, anteriormente posta por Hans-Georg Gadamer (2012, p. 266) ao dizer que “A forma originária de *Ser e tempo* foi uma conferência diante da faculdade de teologia de Marburgo”. Em relação a essa citação, vale ressaltar que ao longo de toda preleção de Gadamer, este é o único momento em que se refere à conferência. O autor aborda os cursos ministrados por Heidegger desde o curso sobre Aristóteles, em 1922, até a preleção de Marburg, em 1927. No entanto, não há outras colocações posteriores ao longo do texto sobre a conferência de 1924. É possível descartar a frase citada e o texto não terá perdido nada de seu sentido. Pode-se afirmar que parece, inclusive, um acréscimo sem necessidade no conteúdo exposto por Gadamer. No entanto, esta citação influenciou o interesse pela pesquisa dessa conferência. Acerca disso, complementa Borges-Duarte:

Na verdade, as repetidas menções que Gadamer fizera do conteúdo da preleção, a que ele próprio assistira, considerando-o como uma *Urform* de *Ser e Tempo*, deixaram pairar, durante décadas de inútil aguardar pela sua

⁶ Essa compreensão de teologia está próxima à desenvolvida no texto *Fenomenologia e teologia*, proferido em 1927 (Cf. HEIDEGGER, 2008c, pp. 56-88).

⁷ Embora Heidegger diga que a filosofia aborda o tempo a partir do tempo, na preleção em questão, ele diz que não vai trabalhar a partir da filosofia, mas de uma “ciência preambular”. Uma vez que, como é explicado adiante, por “ciência preambular” interpretaremos nada mais do que a própria concepção de filosofia de Heidegger.

publicação, um halo de expectativa de encontrar nele uma espécie de *missing link* entre as obras do primeiro período de produção heideggeriana e a consumação da obra de 1927 (BORGES-DUARTE In. HEIDEGGER, 2008d, p. 10).

O interesse em investigar os manuscritos que se encontravam entre o período de formação de Heidegger, em 1916, e a publicação de *Ser e tempo*, em 1927, foi crescendo na medida em que as preleções de Marburg e Freiburg foram sendo publicadas nas *Gesamtausgabe* (obras completas). No entanto, ressalta Borges-Duarte (In. HEIDEGGER, 2008d, p. 10), o texto de 1924 continuou trazendo um peso de responsabilidade diante daqueles que nele buscavam encontrar o esboço do núcleo da questão presente em *Ser e tempo*, a saber: “o carácter temporal do ser que se exerce como *Dasein*, existência e vida fáctica do ente em cujo ser se lhe vai o seu próprio ser, em cujo o estar-ocupado vital articula o mundo interpretado, em que o ser em geral tem, temporalmente, lugar” (BORGES-DUARTE In. HEIDEGGER, 2008d, p. 10)⁸.

No entanto, esse ínterim, entre 1919⁹ e 1927, quando Heidegger publicou *Ser e Tempo* foi um período de hiato na compreensão do desenvolvimento de sua filosofia que perdurou por longas décadas (KISIEL, 1993, p. 1). Segundo Volpi isso se deu pelo fato de não haver uma originalidade consistente no pensamento de Heidegger antes de *Ser e tempo*¹⁰ – interpretação que é contraposta ao longo deste trabalho. O que se obtinha era o relato de alunos sobre os cursos, como no caso de Gadamer, e algumas anotações de aula. Mas, se o

⁸ Sempre que possível a tradução adotada ao longo desta tese para os termos *faktische Lebenserfahrung* será *experiência da vida fáctica*. Outras traduções como *factual* e *fáctica* somente serão mantidas quando utilizadas em citações diretas e em já estejam em português.

⁹ Há uma lacuna na publicação de textos produzidos por Heidegger entre 1916 e 1918. Porém, isso não significa que o jovem filósofo não tenha produzido neste período. Em pesquisas feitas nos arquivos de Freiburg, Kusch encontrou os títulos dos cursos ministrados por Heidegger nesse período. São eles: *Kant e a filosofia do século XVIII* (1916-1917), *Escritos lógicos de Aristóteles* (1916), *Verdade e Realidade (problemas básicos de epistemologia)* (1916-1917), *Hegel* (1917), *Platão* (1917-1918) e *Lotze e o desenvolvimento da lógica moderna* (1918-1919). No entanto, destes cursos só nos restam os títulos, uma vez que as anotações de aula foram descartadas pelo próprio Heidegger que, em uma conversa com seu assistente Friedrich-Wilhelm von Herrmann, relatou que nesse período de sua carreira acadêmica não acreditou que estas notas viriam a se tornar “manuscritos”, o que passou a ser feito a partir de 1919, com o curso pós-guerra *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, período também em que passa a ser assistente de Husserl (KUSCH, 1989, p. 148).

¹⁰ Franco Volpi ressalta três razões sobre esse período de “silêncio” do pensamento heideggeriano que perdurou durante décadas: “A primeira e mais óbvia dessas razões é a constatação de que o pensamento verdadeiro e próprio de Heidegger se acha em *Ser e tempo*, enquanto no campo dos primeiros escritos encontram espaço sobretudo as influências do neokantismo e da primeira filosofia husserliana, em particular a crítica ao psicologismo, contida no primeiro livro das *Investigações lógicas*. Uma segunda razão é constituída pelo fato de que, enquanto parece abissal a distância qualitativa entre a primeira produção juvenil e *Ser e tempo*, faltou até agora uma base textual suficiente para isolar e seguir as conexões genéticas entre os dois momentos. Por causa desse impedimento, e é essa a terceira razão da falta de interesse pela produção juvenil, a discussão sobre os problemas relativos à evolução do pensamento heideggeriano foi quase integralmente absorvida pela tormentosa questão da ‘conversão’” (VOLPI, 2013, p. 40).

que antes somente era acessível por conjectura, hoje é viável pela consulta da vastidão de materiais que, não somente mostra que houve produção, mas que também foi um tempo de criatividade em seu pensamento (STEINER, 1982, p. 66). Assim, é possível perceber o desenvolvimento e as mudanças presentes no postulado filosófico heideggeriano. Inclusive mudanças significativas entre o período anterior a 1919 e o posterior. Este é, conforme se observará, o período em que foi cunhado termos sucessivos que precederam os conceitos fundamentais presentes em *Ser e tempo*, como, p. ex., do *histórico* (1919) se passou para a *experiência da vida fática* (1920) e, finalmente, ao *Dasein* (1923) (KISIEL, 1993, p. 4)¹¹.

Além da referência à conferência *O conceito de tempo*, no tratado homônimo, Heidegger também fez menção no §54 de *Ser e tempo*, em uma nota, na qual diz: “As considerações que precedem e que seguem foram dadas a conhecer, em forma de teses, por ocasião de uma conferência pública sobre o conceito de tempo pronunciada em Marburg, em julho de 1924” (HEIDEGGER, 2012c, p. 737). No entanto, a busca por uma fórmula explícita ou por uma exposição bem próxima a *Ser e tempo* em *O conceito de tempo*, levou Sheehan (1979, pp. 78-83) a negar essa ligação pelo fato de não haver na conferência a questão fundamental contida no texto de 1927: o sentido do ser. O que o autor notou foi a presença da questão do ser do homem¹².

Na contramão da interpretação de Sheehan, Tietjen postula que conforme a nota apresentada por Heidegger no terceiro capítulo do tratado *O conceito de tempo*, a afirmação do filósofo ao dizer “Parte deste capítulo...” leva a concluir que a comunicação feita aos

¹¹ Mais do que um momento de formação dos conceitos heideggerianos, esse período é marcado pela busca de respostas às questões surgidas na leitura que Heidegger fez da fenomenologia de Husserl. Nesse sentido, Calcagni González (1990, p. 282) relata que: “No final da aula *A ideia de filosofia e o problema da concepção de mundo* ficou claro que Heidegger, em vez de passivamente aceitar o método fenomenológico husserliano, exige dele um momento de fundamentação que não vê resolvido na tentativa de Husserl de fundá-lo no passo rumo à consciência absoluta, transcendental. Nesta lição, Heidegger intentava resgatar o *princípio* da fenomenologia, chegando a abrir uma via de investigação a partir de um solo mais originário, a vivência vivida circundante. Como fenomenólogo, Heidegger não busca ser um ‘arqueólogo da consciência’ [Luis Flores], mas pastor das vivências. O que em 1919 aparece como uma intenção, como uma necessidade de fundamentação resultante de uma análise aguda, em 1923 é exposto como uma resposta positiva, uma alternativa à fenomenologia transcendental”.

¹² “Ora, o que Sheehan faz notar é que, neste breve percurso, em que, efectivamente, se oferece o cerne na Analítica do *Dasein*, falta, no entanto, completamente, aquilo que deveria constituir o salto para a questão desenhada como ponto culminante da obra de 1927: a do tempo como ‘horizonte da compreensão do ser’ em geral e ‘resposta concreta à questão do sentido do ser’ (*SuZ*§5, 17 e 19). Para este autor, isto tem como consequência, a necessidade de procurar noutro lugar – nos textos produzidos entre esta conferência e o termo da redacção da parte publicada de *Ser e Tempo* (a I e II Secções da I Parte), no Outono de 1926 – o desenvolvimento do que deveria corresponder à III Secção. A importância deste escrito ver-se-ia, assim, restringida ao carácter ‘temporal’ da existência humana, mingando a sua representatividade enquanto selo do trajecto heideggeriano” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 11).

teólogos constituía-se de uma parte e não do estado atual de sua pesquisa. Para Tietje, o conteúdo apresentado na conferência foi apenas o necessário para abordar a questão do tempo na problemática apresentada naquele momento. Ou seja, somente na medida em que se fazia imprescindível para pensar a antecipação do fim enquanto possibilidade do *Dasein* em seu poder-ser mais próprio. O que para o editor alemão não significa que a reflexão de Heidegger terminasse no recorte apresentado. Tietjen completa:

Esta delimitação da finalidade da conferência, que culmina com a identificação do poder-ser em propriedade do ser-aí a partir da temporalidade originária do ser-aí – e, portanto, numa problemática que corresponde a um questionamento genuinamente teológico – atém-se ao enquadramento das duas secções publicadas da obra capital, *Ser e Tempo* (1927), cuja elaboração Heidegger iniciou em 1923. Nesta conferência não podemos encontrar informações acerca de se Heidegger já dispunha ou até que ponto dispunha de um esboço completo desta sua obra no Verão de 1924. Basta atender à intenção limitada da conferência para compreender que não seja contemplada a problemática do sentido do ser em geral, que era central em *Ser e Tempo*, e que deveria ser tematizada na nunca publicada terceira secção – “Tempo e ser” – da Primeira parte – “Explicitação do tempo enquanto horizonte transcendental da questão do ser” – da obra. A discussão acerca de se a conferência “O conceito de tempo”, de Julho de 1924, apresenta a “forma originária” da obra capital *Ser e Tempo* não encontra, portanto, nesta conferência, um ponto de apoio e uma base adequados (TIETJEN In: HEIDEGGER, 2008d, pp. 81; 83).

Na colocação de Tietjen a questão vigente é em que medida *O conceito de tempo* é uma formulação preparatória para as questões centrais de *Ser e tempo*. Ainda que vários elementos do texto de 1924 encontrem ressonâncias no de 1927 – tais como, *Befindlichkeit* (afectividade), *Zu-Ende-sein* (estar-no-fim, comumente traduzido como ser-para-a-morte) e *Dasein* (Ser-aí, no sentido ontológico, antes significando existência)¹³ – Tietjen problematiza o fato do ser não ter sido centralizado enquanto questão de seu sentido em geral, e Heidegger ter se atido a questões genuinamente teológicas. De fato, a questão central, motivada ou não teologicamente, é o tempo. Tietjen ressalta também que questões que aparecem em *Ser e tempo* vinham sido abordadas por Heidegger desde 1916, não apenas entre 1924 e 1927. Desse modo, não só a questão do tempo é amplamente abordada por Heidegger, como também a questão do ser encontra em cursos antigos sua tematização.

Tietjen recorda que o sentido do ser, por exemplo, já aparece na conferência de habilitação docente, em 1915, intitulada *O conceito de tempo na ciência histórica*. Nesta conferência, Heidegger propõe que a concepção do tempo possua uma diferença nas regiões

¹³ Traduções dos termos tiradas da versão portuguesa de *O conceito de tempo* (cf. HEIDEGGER, 2008d).

ontológicas nas ciências da natureza, sobretudo a física, e nas históricas. Já entre 1921 e 1922, no texto *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, tal como o faz em 1923, em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger traz à tona a questão do sentido do ser do ente, abordando uma ontologia a partir da hermenêutica da faticidade, dissertando “acerca da situação fenomenológico-hermenêutica de tal modo de pôr o problema” (TIETJEN In: HEIDEGGER, 2008d, p. 83).

A partir dessas afirmações, é possível pensar a conferência *O conceito de tempo* como relevante em dois sentidos. No primeiro, marcando sua utilização usual de interpretação como um texto de transição entre o primeiro trabalho de Heidegger e sua obra magna *Ser e tempo*. Todavia, é possível considerá-la também como síntese do pensamento de Heidegger em seu processo de formação desde 1915, não por expor toda a temática apresentada nos cursos precedentes, mas por subentendê-la na medida em que aborda sua tese em relação à questão do tempo. Diante da limitação do próprio texto, em nossa proposta é feito o desdobramento da conferência relacionando sua síntese com o conteúdo dos textos precedentes, a fim de que seja possível compreendê-lo como primeiro acabamento do processo de desenvolvimento do pensamento heideggeriano.

Contudo, em qual elemento e em que medida *O conceito de tempo* pode ser considerado um ponto de acabamento de um percurso precedente? Tomando as palavras de Heidegger ao resumir sua conclusão, pode-se dizer: “tempo é ser-aí” [*Zeit ist Dasein*] (HEIDEGGER, 2008d, p. 69). Nesta afirmação, está contido o cume de uma série de reflexões desenvolvidas ao longo da conferência. Por um lado, a exposição das reflexões sintetiza os cursos proferidos por Heidegger desde 1919 – em certa medida, até de trabalhos anteriores –, por outro, conclui afirmativamente algo que não havia concluído neles, pelo menos não explicitamente. A partir desse postulado, o desenvolvimento deste trabalho se propõe a desdobrar a síntese do texto de 1924 com o auxílio de alguns textos compreendidos entre 1919 e 1924, para melhor compreender a conclusão em questão, para, em seguida, pensar a concepção heideggeriana de religião bem como a possibilidade de uma filosofia da religião.

Diante dessas questões, pode-se tomar a conclusão de Borges-Duarte, na qual diz que: “não podemos saber realmente, só por este texto, até que ponto Heidegger tinha já desenvolvido *in nuce* o projecto global de *Ser e Tempo*” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 11). E esta discussão da relação entre *O conceito de tempo* como caminho para *Ser e tempo* acaba por obscurecer a questão acerca do valor do texto de 1924

para a compreensão do próprio pensamento heideggeriano desse período. Se visto enquanto momento de transição do pensamento filosófico de Heidegger, o empreendimento apresenta suas dificuldades; há, por outro lado, a possibilidade de pensá-lo enquanto marco de um período de cursos ministrados por Heidegger que o antecedeu. Assim, *O conceito de tempo* pode ser abordado de modo menos teleológico, considerando mais os textos precedentes.

O único texto sobre o qual vamos lançar mão que é anterior a 1919, é uma preleção, já referenciada, que Heidegger proferiu em 1915 a fim de obter a habilitação docente, intitulada *O conceito de tempo na ciência histórica*. Neste texto temos uma diferenciação importante da concepção heideggeriana de tempo na ciência histórica em relação às ciências exatas. Em seguida, há a primeira preleção de Heidegger quando assume o cargo de professor auxiliar de Edmund Husserl, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, de 1919¹⁴. Aqui é possível ver os esboços iniciais da fenomenologia pensada por Heidegger no qual contraria sua afirmação – citada anteriormente – de que usou o termo hermenêutica pela primeira vez somente em 1923. Em 1919 ele cita o termo *intuição hermenêutica* em vista de acessar o “caráter mundano da vivência vivida” (HEIDEGGER, 2005, p. 142). Assim, três textos fundamentais para o desenvolvimento da tese são: *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, de 1918 e 1919, *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920 e 1921, e *Agostinho e o neoplatonismo*, de 1921. Além de serem textos nos quais a religião é abordada de maneira explícita, são lugares onde temas importantes na preleção de 1924 aparecem sem serem referenciados, como *Sorge* (cuidado) no texto sobre Agostinho e a vivência originária da temporalidade nas epístolas paulinas. Os dois últimos textos centrais para a reflexão são: *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, de 1921 e 1922, e *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, de 1923. No primeiro, Heidegger aborda de maneira mais ampla o método dos *indícios formais*, além de retomar o cuidado, *Sorge* e a temporalidade fática. No segundo, encontra-se uma desconstrução de uma concepção antropológica da tradição a fim de chegar ao âmbito fático do *Dasein*. Tomando estes textos é possível não somente aclarar as questões sintetizadas em 1924 e ampliar sua compreensão, como tornar possível pensar a religião filosoficamente.

¹⁴ “O curso *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, do semestre de inverno de 1919, representa o primeiro esboço sistemático desse projeto, que culminará em *Ser e tempo*. Seu tema é a determinação da ideia de filosofia, labor que Heidegger realiza em três passos: 1) filosofia é ciência; 2) sua cientificidade está essencialmente ligada ao seu caráter originário, é uma *ciência preambular*; 3) ser originária consiste em ser pré-teórica; é no terceiro momento onde a fenomenologia realiza seu papel decisivo” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 22).

A conferência de 1924 pode ser dividida em seis partes: 1) A questão “o que é o tempo?” deve ser pensada a partir do tempo e não da eternidade; 2) O modo de acesso ao tempo não será teológico, nem filosófico, mas através de uma *ciência preambular*; 3) A descrição do conceito de tempo nas filosofias de Aristóteles e de Agostinho e na física contemporânea é limitada para resolver a interrogação proposta; 4) Mudança da pergunta pelo tempo para a consideração do *Dasein* humano e suas estruturas fundamentais; 5) A questão do ser do *Dasein*, ser-aí, e o modo de reconhecimento a partir da possibilidade de finitude; 6) A conclusão de que *Dasein* é tempo e que, portanto, diante da questão inicial, a formulação deve ser mudada para “quem é o tempo?”, uma vez que agora o ser-em-questão é o *Dasein*.

Assim como *Ser e tempo* é fruto de anos de elaboração, além da apresentação de uma síntese de diversos elementos vindos do questionamento de Heidegger, conforme se observa a seguir na colocação dos intérpretes, também *O conceito de tempo* se encontra contextualizado em um momento do processo de formação do pensamento heideggeriano.

O jovem de Messkirch lidou com alguns problemas (ESCUDERO; PALLÁS In: HEIDEGGER, 2003, p. 10-11) que marcavam não somente seu tempo, mas sua trajetória intelectual pessoal, dentre os quais estava: os questionamentos dos fundamentos neokantianos; seu rompimento com o catolicismo em 1918; também o fato de mesmo em contato com Husserl como professor assistente, aos poucos reelabora sua perspectiva fenomenológica; a tomada de elementos da filosofia da vida; o interesse pela hermenêutica diltheyana; a leitura contínua de Aristóteles iniciada em 1909 – que o despertou para a questão do ser (cf. HEIDEGGER, 2009a, p. 85). E com a crescente publicação das obras anteriores a *Ser e tempo*, houve o interesse cada vez maior em estudar a gênese dessa obra magna, a partir da qual a reconstrução de cada conceito em detalhes tem sido possível ser traçado desde 1915 até 1927. Hoje a multiplicidade de obras que contemplam o caminho do pensamento heideggeriano está cada vez mais comum. Segundo Escudero e Pallás, “o mais positivo deste exercício de sistematização consiste em pôr em relevo o caráter itinerante do pensamento de Heidegger, de um pensamento – como ele mesmo recordava, sempre a caminho” (ESCUDERO; PALLÁS In.: HEIDEGGER, 2003, p. 10-11).

Na linha de reflexão apresentada pelos tradutores espanhóis, *O conceito de tempo* constitui-se num marco fundamental, não deixando, contudo, de ser uma parte do caminho do pensamento de Heidegger. A ênfase desses autores – e de alguns outros como é demonstrado

adiante – é a percepção da conferência de 1924 como um texto de passagem. Desse modo, *O conceito de tempo*:

[...] constitui um momento fundamental no intrincado processo de elaboração de *Ser e tempo*. Nela, a partir de uma sugestiva reflexão sobre a morte, que antecipa terminológica, sintática e tematicamente o projeto filosófico de 1927, se estabelece as bases pra uma análise das estruturas ontológicas da vida humana e para uma investigação relativa ao problema do tempo. [...] Efetivamente, durante esses anos o jovem Heidegger esboça linhas fundamentais de sua investigação sobre o tempo, que ele entende como um constitutivo radical da existência humana (ESCUADERO; PALLÁS In: HEIDEGGER, 2003, p. 11-12).

A passagem citada mostra o quanto o olhar dos tradutores está direcionado a ver o texto de 1924 teleologicamente. O foco da leitura está em reconhecer em que medida o texto em questão apresenta uma interpretação ou conceituação compatível com o que foi expresso em *Ser e tempo* e em que medida constituía-se de uma leitura ainda embrionária de seus conceitos.

Embora durante os anos passados, o foco dos estudiosos – como os supracitados – do pensamento de Heidegger tenha sido restabelecer um percurso que marque as etapas do processo que perdurou desde a tese de habilitação sobre Duns Scotus, em 1915, até a publicação de *Ser e tempo*, em 1927, – em certa medida realçado pelo próprio Heidegger quando ao estabelecer o diálogo com um japonês, cita essa questão – a presente pesquisa se propõe a tomar uma dessas obras que vêm sido traduzidas, como um texto central de uma reflexão, do que um mero momento da longa passagem do desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Sugerimos, com isso, uma observação verticalizada no texto *O conceito de tempo*, para então, conforme anunciado, pensar uma concepção filosófica de religião (ESCUADERO; PALLÁS In: HEIDEGGER, 2003, p. 9-10).

Ressaltamos que ao apresentar a indagação levantada por alguns comentadores, buscamos deixar claro o estado atual das questões, sobretudo relacionando *O conceito de tempo* às produções posteriores. A partir desse estado, isto é, dos resultados de comparações com exposições futuras do pensamento de Heidegger, propomos um caminho complementar. Pretendemos relacionar o texto em questão com produções antecedentes. Assim, a hipótese é de que a preleção é uma síntese limitada de elaborações anteriores e não apenas um germe de pensamento inacabado dos posteriores trabalhos de Heidegger. Desse modo, somente destrinchando as concepções sinteticamente apresentadas é que se torna possível pensar o conceito de tempo e os desdobramentos possíveis para que a partir dela pensemos a religião.

Diante do que foi exposto, resta perguntar: qual é o conteúdo central presente em *O conceito de tempo*? Trata-se da tese heideggeriana de que o questionamento do tempo passa pela experiência fundamental do *Dasein*. Assim, o tempo não deve ser abordado como questão objetiva, como o tempo mensurável pela física, ou abordado limitadamente pela filosofia que o precedeu, mas num *como* da experiência originária. Desse modo, o tempo não é um *que*, objetivamente questionável, mas deve ser pensado enquanto um *quem*. Diante disso, Heidegger conclui *Zeit is Dasein*, tempo é *Dasein*. Portanto, perguntar pelo tempo em seu âmbito originário é questionar o *Dasein*. “Então”, conclui Heidegger, “é que o ser-aí é ser-em-questão” (HEIDEGGER, 2008d, p. 73).

Tomando por base a afirmação acima, percebemos que se visto em si, e não apenas como texto de transição, *O conceito de tempo* traz uma contribuição do próprio Heidegger. Conceber o *Dasein*, o ser-aí, como tempo. Trata-se de uma ideia que antes não havia sido tão claramente proposta pelo filósofo de Messkirch e que neste texto ganha fundamental relevância. Destoando da linha interpretativa vigente que tende a ler *O conceito de tempo* como um trabalho de transição para *Ser e tempo*, a interpretação do presente trabalho visa abordar o referido texto concordando com o ponto destacado na citação acima, que culmina na asserção heideggeriana: “Ser-aí é tempo”. A partir do aprofundamento das reflexões prévias desta conclusão, esta será tomada como ponto de apoio para ponderar a possibilidade de pensar a religião filosoficamente.

Uma vez que nessa afirmação há dois termos que no pensamento heideggeriano são fundamentais, é necessário esclarecer, inicialmente o primeiro e mais obscuro, o *Dasein*, pois o segundo, o tempo, será esclarecido ao longo do presente trabalho. Aos habituados com a leitura de *Ser e tempo*, *Dasein* pode soar com o tom familiar de um termo amplamente abordado por Heidegger em sua obra magna. No entanto, Borges-Duarte atenta para o fato de essa mesma palavra possuir uma ambiguidade de sentido nesse texto de 1924. Segundo a tradutora, o *aí* do termo composto *ser-aí (Dasein)*, traz um sentido carregado como *existência*. No entanto, a ambiguidade está na seguinte questão:

[...] é o “aí” do ser *em geral* – ou seja, o âmbito de Abertura ou mostraçãõ veritativa do ser de tudo quanto há ou é ainda *apenas* o “aí” da quotidianidade e historicidade do ser *à maneira do humano*, tempo decaído do “se” impessoal e tempo próprio do “respectivamente-em-cada-momento” de cada um? (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, pp. 12-13).

Diante dessa ambiguidade, a tradutora e intérprete propõe que a leitura da conferência terá uma mudança de alcance de acordo com a definição que o leitor escolher, a quem cabe a

liberdade de opção entre os sentidos, uma vez que a indeterminação não só se impõe como uma dificuldade, mas traz em sua ambiguidade a riqueza interpretativa do texto heideggeriano.

Embora a tradutora para o português de *O conceito de tempo* afirme uma abertura de interpretação acerca do sentido da palavra *Dasein*, os tradutores para a língua espanhola propõem que o próprio Heidegger possa ter no referido texto a intenção de abordá-lo a partir de seu sentido ontológico, uma vez que propõe a análise das “estruturas fundamentais do ser do homem. *Dasein* (ser-aí)” dizem eles “expressa literalmente o ‘aí’ (*da*) no qual se manifesta o ‘ser’ (*Sein*)” (ESCUADERO; PALLÁS In: HEIDEGGER, 2003, notas p. 26). Como se verá adiante, e de antemão adotamos a segunda opção, a preleção de 1924 já traz a prevalência de uma abordagem ontológica, precedida em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, de 1923. A plausibilidade é maior ao se tomar *Dasein* em seu sentido ontológico ao invés de seu sentido corrente. Como se pode ver nos desdobramentos dos capítulos adiante, não somente o termo *Dasein* é ontologizado por Heidegger, como diversos outros.

Um elemento que merece destaque em *O conceito de tempo* é a menção que Heidegger faz a três filósofos: Aristóteles, Agostinho e Kant. A referência ao primeiro remete para sua obra *Física* IV, 11, a partir da qual Heidegger expõe a questão do tempo da natureza proposto pelo filósofo de Estagira. Esta compreensão é utilizada na conferência em vista de fazer referência à teoria de Einstein, mostrando que há uma conexão entre aquela compreensão e seu desdobramento nas ciências. O bispo de Hipona é mencionado a partir de *Confissões* XI, 27. Com esta passagem, a conferência se direciona para a questão ontológica do tempo do homem em sua constituição existencial. O terceiro filósofo, Kant, é mencionado sem nenhuma citação direta de sua obra.

Segundo preconiza Borges-Duarte, o filósofo de Königsberg é referenciado inicialmente para enfatizar a importância de uma das ideias principais da preleção de 1924, a saber, “a do carácter *formal* do tempo enquanto *como* do ser do *Dasein*” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 13). Essa referência é precedida pela exposição heideggeriana da questão da experiência antecipatória da morte como possibilidade extrema do *Dasein*. Para Borges-Duarte, essa referência ao Kant se dá em um contexto que gera surpresa. Primeiro, pelo contexto ser alheio ao pensador citado. Outro aspecto dessa surpresa se dá pelo fato de Heidegger não apresentar predileção pelo filósofo de Königsberg até este período. A única menção mais importante a este filósofo até 1924 está no texto de 1921/1922, *Interpretações*

fenomenológicas sobre Aristóteles (HEIDEGGER, 2011b), no qual surge como um momento dentro do contexto de um programa de destruição da história da antropologia. De fato, segundo atesta Escudero (2010b, p. 337ss), o interesse de Heidegger pelo filósofo de Königsberg foi crescente sobretudo a partir de 1926, o que é atestado tanto nas obras desse período quanto nas cartas trocadas com Karl Jaspers, Elisabeth Blochmann e Hannah Arendt. É possível ainda, ver menções, sem sequer citar quaisquer obras, no curso de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*. A terceira causa de surpresa se dá:

[...] finalmente, porque a referência a Kant não recolhe a matéria propriamente “temporal” (a Estética transcendental ou o esquematismo, que estarão no centro da atenção heideggeriana a partir de 1925) mas a Ética, de cujo “princípio fundamental” se diz que é “formal”. Uma razão mais, portanto, para sublinhar o carácter de chave que esta peça filosófica constitui no itinerário heideggeriano até *Ser e Tempo*, onde se diz, como é sabido, que Kant foi “o primeiro e único que avançou um trecho em direcção à dimensão da temporalidade [do ser em geral, *Temporalität*]” (*SuZ*§ 6, 23), questão específica que ainda não aparece aqui exposta nem aludida (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, pp. 13-14).

Neste último aspecto, é oportuno destacar que mesmo com a afirmação heideggeriana feita em *Ser e tempo*, na qual coloca Kant como quem avançou em direcção à questão da temporalidade, não foi o filósofo de Königsberg quem por primeiro atentou Heidegger para essa temática. Isto porque a questão da temporalidade já havia sido tratada em momentos anteriores, como é possível perceber, e em *O conceito de tempo* é abordado e desenvolvido com base em uma série de filósofos – Aristóteles, Dilthey, Husserl, Agostinho, etc. – aos quais o jovem de Messkirch havia lançado mão e desenvolvido cursos.

A conferência *O conceito de tempo* é, portanto, um texto que nos dá indícios válidos tanto para pensar o caminho de Heidegger, como suscita ideias instigantes para se pensar uma concepção de religião. Se visto sob o prisma de um trabalho que em si possui um valor, com síntese de trabalhos anteriores e propostas de um novo caminho, é possível pensá-lo com proveito. Acerca desta questão, é importante ressaltar que:

Quer pela sua terminologia em devir, quer pela temática existencial, quer ainda pelos apoios históricos, não plenamente coincidentes com o caminho “de-strutivo” efectivamente seguido com posteridade, “O conceito de tempo” é um opúsculo que espelha um momento decisivo e de transição. Na sua brevidade, a coesão e densidade do texto configuram um estilo pouco condescendente com a situação peculiar de uma conferência, por muito universitária que fosse a audiência. Contudo, o *pathos*, que a atravessa, do pensador que se aproxima fervoroso do seu *acmé* criador, marcou a audiência, que gravou esta irrupção filosófica como promessa da esperada obra de quem Hannah Arendt, noutra contexto, chamou o *heimliche König* da filosofia alemã de entre guerras. E é essa mesma paixão pensante, que

move estruturalmente a investigação do *como* do ser-aí, que permite hoje ao leitor, dentro ou fora da disciplina escolar do pensamento, capturar o fio da exposição, para além das sínopes programáticas, e o investimento dos conceitos *in statu nascendi* (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, pp. 14-15).

Tomando as palavras acima, justifica-se o motivo de se lançar ao aprofundamento do texto de 1924. Trata-se de um conciso trabalho que marca um período no pensamento do jovem Heidegger que, contudo, deve ser visto antes em si ou, nas palavras de Borges-Duarte, como *decisivo*, do que somente como passagem. Nele está presente uma série de temas, conforme já citados, que se orientados para melhor compreensão tanto da concepção de temporalidade quanto na análise existencial destinada a compreender uma experiência originária ontológica.

Borges-Duarte ressalta que a ambiguidade marca a riqueza do texto heideggeriano. Embora o texto de referência das discussões seja *Ser e tempo* e que conte mais em que medida *O conceito de tempo* é ou não uma prévia das questões presentes em sua obra magna, ressaltando, portanto, o período entre esses trabalhos, entre 1924 e 1927, há outra perspectiva que pode ser tomada para melhor compreender a preleção de 1924. Pode-se adotar uma abordagem que retome os trabalhos de Heidegger anteriores a 1924 a fim de buscar nestes uma luz para compreender como alguns conceitos foram desenvolvidos.

Além disso, importa enfatizar que ao tratar de *O conceito de tempo* a partir de si mesmo e lançando mão de textos anteriores para expandir sua compreensão, os resultados obtidos não somente servem à finalidade da tese, a saber, pensar a possibilidade de uma concepção filosófica de religião, como também lançar luz para a tentativa vigente de interpretá-lo como antecessor de *Ser e tempo*. Assim, a contribuição do presente trabalho pode vir a servir a um fim maior do que o intentado pela proposta a que se compromete.

Desse modo, como proposta central deste trabalho, *O conceito de tempo* é tomado como um texto que marca um momento do desenvolvimento do pensamento de Heidegger. Assim será tomado em seu caráter de autonomia. Pois, aqui importa saber como aqueles conceitos foram desenvolvidos e o que está subentendido ao longo da preleção e que fora desenvolvido nos anos precedentes. Por esse caminho, não só a resposta à questão fundamental da presente pesquisa possui melhor possibilidade de ser aclarada, como também esclarecendo temas da preleção, a comparação com definições contidas em *Ser e tempo* – o que não será feito aqui – obterá melhor possibilidade de precisão. Além disso, uma obra direcionada a teólogos tem algo a dizer à teologia, no nosso caso, à compreensão de religião.

Se pode por um viés filosófico, então podemos supor que é possível uma análise filosófica da religião, é claro, em vista do que é tarefa da filosofia, isto é, uma análise ontológica ou um fim ontológico.

1.2 O *Was*, o que, a questão da objetivação

Martin Heidegger inicia a conferência *O conceito de tempo* com a seguinte afirmação: “As reflexões que se seguem debruçam-se sobre o tempo. O que é o tempo?” (HEIDEGGER, 2008d, p. 19). Na pergunta original, *Was ist die Zeit?*, é importante ressaltar o *Was*, que podemos traduzir por “o *que*”. Afinal, ele será fundamental para as páginas que se seguirão na reflexão acerca da pergunta pelo tempo e seus desdobramentos. O *que* possui uma conotação objetivadora, como critica a proposta filosófica heideggeriana. Trata-se de um obscurecimento da questão filosófica por excelência, a saber, o âmbito ontológico que, neste momento, se articula com o fático. Em oposição ao *que* do tempo, Heidegger propõem que o “tempo é o ‘como’”, diante do qual “A pergunta ‘o que é o tempo’ transformou-se na pergunta ‘quem é o tempo?’” (HEIDEGGER, 2008d, p. 71). Aqui a mudança do *que* para o *como* que é feita ao longo de toda preleção, chegando à modificação da pergunta somente no fim do texto, pode ser e é explicada neste momento para que a compreensão da complexidade presente na formação do embate representado por essas duas palavras faça sentido.

Com o intuito de compreender o termo substantivado *das Was* no sentido mais aproximado do proposto por Heidegger, Escudero (HEIDEGGER, 2005, pp. 145-146) propõe a possibilidade de traduzi-lo por termos como *o que*, *conteúdo* e *conteúdo objetivo*¹⁵. Trata-se de um termo alemão que traz o sentido filosófico de indicação da essência de algo. Um sentido, aliás, que remonta ao grego *τί ἐστίν* e também ao derivado latino *quidditas*, utilizado na escolástica. Ambos eram usados para dizer “o quê de alguma coisa”, “o conteúdo objetivo de um fenômeno” e complementado pela expressão *Daß-sein*, que indica a existência de algo. Para o filósofo de Messkirch, a descrição de um conteúdo objetivo de entes é tarefa das ciências. A filosofia, por sua vez, não é uma ciência cuja finalidade é abordar o mundo

¹⁵ Embora a proposta de tradução e justificação da mesma, empreendida por Jesús Adrián Escudero, seja do alemão para o espanhol, uma vez que os significados e as correspondentes palavras em português são muito próximas, assimilamos os argumentos para a questão da tradução na reflexão de seu uso na língua portuguesa.

objetivamente, mas uma ciência que se volta ao âmbito originário da vida. Ao invés de lidar com os entes já manifestos, ela busca o modo como esses entes se manifestam, como se dá o processo do aparecer (de manifestação) dos entes. Deste modo, a filosofia tem como finalidade a busca por compreender o *modo*, o *como*, em alemão *Wie*, no qual se realizam as vivências. Com este termo, Heidegger pretende estabelecer uma relação intencional da vida com seu entorno imediato. Diante desses pressupostos não é possível conciliar os procedimentos da ciência originária da vida em relação ao âmbito objetivo das demais ciências. Com se verá a seguir, não somente a concepção corrente de filosofia é distinta das demais ciências, como até esta filosofia é diferente da concepção apresentada por Heidegger. No caso da filosofia compreendida comumente, ela é criticada por Heidegger por sua orientação teórica. Trata-se da filosofia que empreende uma análise do mundo das coisas de modo objetivo – tal como as demais ciências o fazem –, estabelecendo a dualidade de um sujeito cognoscente e o objeto conhecido. A segunda compreensão é a da filosofia de orientação hermenêutica, proposta pelo jovem Heidegger, no qual a dualidade anterior é desfeita, uma vez que passa a considerar uma rede de significação de uma realidade, e não sua objetividade.

O termo *das Wie*, conforme atesta Escudero (In: HEIDEGGER, 2005, pp. 146-147) aparece com o significado que terá em *O conceito de tempo* já no texto de 1919, *A ideia de filosofia e o problema da concepção de mundo* (ESCUDEIRO In: HEIDEGGER, 2005, pp. 146-147), que pode ser traduzido por *como, maneira, modo, modalidade*. Este termo é apresentado diante da necessidade de tratar do modo adequado de se chegar ao “objeto” da filosofia proposto por Heidegger. Conforme dito, o tipo de filosofia que se pretende pôr em prática depende do modo de acesso ao seu objeto em questão, de maneira que não só a filosofia, mas também seu objeto, ficam distinguidos. Para Heidegger, as propostas filosóficas do idealismo e o realismo não satisfazem sua busca, uma vez que ambos caem na perspectiva que supõe uma dualidade, e o modelo de conhecimento que prevalece é o físico-matemático¹⁶. Em outras palavras, nos métodos predominantes se analisa funções de órgãos sensoriais, se descreve o movimento dos corpos, se determina qualidades objetivas ou fixa o conteúdo das vivências; atividades diante das quais o modo como o sujeito se comporta em relação ao mundo do qual sempre é parte, não é apreendido. Ao ser estabelecido o construto sujeito/objeto, não é possível ver o contexto significativo que marca todo ato de

¹⁶ Este modelo será explicado em detalhes especialmente na quinta parte do primeiro capítulo e na primeira parte do segundo capítulo.

conhecimento, isto é, não compreende o horizonte de doação de “significado a todas e cada uma das vivências do indivíduo” (HEIDEGGER, 2005, p. 147). A vida, caracterizada pela capacidade de apropriar-se compreensivamente (*Ereignis*) do mundo circundante não se limita ao processo de objetivação (*Vorgang*). Diante disso, “a tarefa do método hermenêutico” proposto por Heidegger “consiste em revelar o modo como nos comportamos em cada caso particular com o mundo, e não tanto em descobrir conteúdos eidéticos universalmente válidos” (HEIDEGGER, 2005, p. 147), pois este último priva a vida (*Entlebnis*) enquanto o método hermenêutico observa-se um fenômeno genuíno de apropriação (*Ereignis*).

A partir do esclarecimento do significado dos termos *que* e *como* no pensamento heideggeriano, inclusive passando brevemente pelas implicações na distinção entre a filosofia como fenomenologia hermenêutica de Heidegger e as demais ciências, bem como também em relação às outras correntes filosóficas, pode-se levantar as seguintes questões: como Heidegger desenvolve essa proposta de diferenciação, primeiramente relativa às ciências e, em seguida, às correntes filosóficas diversas? Qual seria, então, o método utilizado por Heidegger para chegar ao seu “objeto” uma vez que este não é objetivamente acessível?

No início de *Introdução à fenomenologia da religião*¹⁷, de 1920/21, Heidegger aponta a diferença entre o caminho filosófico e o científico. Enquanto o segundo é preciso e objetivamente definido, o primeiro, por sua vez, não possui um contexto objetivamente configurado. Portanto, para ele:

A possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos é totalmente diferente da possibilidade de acesso aos conceitos científicos. A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os

¹⁷ O teor do curso *Introdução à fenomenologia da religião* pode ser apresentado resumidamente a partir da passagem de *Heidegger's Philosophy of Religion* na qual Vedder (2006, p. 268) diz que: “Heidegger direcionou sua filosofia para a faticidade do ser humano, que será desenvolvida como a historicidade do Dasein. A tentativa de pensar a faticidade foi seu interesse durante esse período inicial, e é do ponto de vista deste interesse que sua abordagem da religião deve ser compreendida. À medida que o semestre de inverno de 1920 se aproximava, Heidegger anunciou seu próximo curso, intitulado ‘Introdução à fenomenologia da religião’. A questão aqui, no entanto, é como Heidegger, como filósofo, compreendeu essa concepção dentro do horizonte de sua filosofia da vida fática. A primeira resposta que deve ser dada é que ele formalizou a experiência cristã fundamental da vida. Ele não escolhe uma posição em relação ao conteúdo particular dessa experiência, mas limita-se a investigar as condições possibilidade dessa experiência. Heidegger pergunta se o momento kairológico pode ser preservado dentro da história da atualização da vida e da imprevisibilidade do *eschaton*. Poderia potencialmente ser compreendida como uma possibilidade que nós mesmos temos ou algo que está sob nosso controle, de modo que o futuro que se retira de nós torna-se parte de nosso próprio planejamento. No entanto, se fosse entendido assim, o caráter específico do *kairos* seria então perdido em uma forma totalizante de cálculo. O futuro seria concebido no final como um horizonte de consciência a partir do qual as experiências evoluem numa certa ordem. Para Heidegger, o *kairos* tem mais a ver com as condições da possibilidade da faticidade, que ele continua a determinar de modo formal. Pois o que acontece em relação ao conteúdo no momento do *kairos* nunca pode ser deduzido. Se é possível encontrar adequadamente a realização repentina do *kairos*, ela deve ser realizada sem o auxílio da dedução”.

conceitos pudessem ser ordenados para dele obter sua determinação (HEIDEGGER, 2010, p. 9).

A abertura do texto heideggeriano apresenta a impossibilidade da filosofia ser pensada a partir de um “que” claro e objetivo. Conforme postula, a ciência possui o objeto claramente definido. Em que consiste este objeto? Trata-se do âmbito no qual se encontram as coisas, sejam materiais (lápiz, casa, roupa, etc.) ou imateriais (sentimentos, conceitos, etc.), sejam as pessoas com as quais o *Dasein* se relaciona. A filosofia, por sua vez, trata da condição de possibilidade ontológica para que essa relação ôntica seja possível. Portanto, não é com “objeto” que a filosofia lida, mas com a experiência que precede ontologicamente o trato com os objetos ônticos. Em outras palavras, o objeto determina um certo modo de abordagem. A ciência, por sua vez, estuda uma região de entes. Assim, por exemplo, a gramática estuda as regras da linguagem, a biologia se dedica aos seres vivos, a física determina cálculos para a determinação do movimento, etc. Enfim, cada ciência delimita para si um conjunto de entes sobre o qual exerce sua atividade epistemológica. Uma vez que esses entes já estão manifestos e disponíveis, a ciência se coloca numa postura objetivadora. Ela se pergunta pelo “o que”, ou seja, pelo conteúdo, por aquilo que constitui esses entes. No entanto, com a filosofia as coisas se dão de maneira diferente. Isso porque a filosofia não estuda um ente ou um conjunto de entes previamente delimitados, mas o âmbito no qual a experiência originária desses entes se dá, isto é, na totalidade de significado no qual o *Dasein* se encontra. Ou seja, a filosofia não possui este objeto. Em outras palavras, enquanto a ciência se volta aos entes a fim de abordá-los, a filosofia ocupa-se com a condição de possibilidade de acesso a esses entes, uma vez que antes de tematizado cientificamente, o ente já se encontra em uma totalidade de sentido que precede seu acesso individualizado – como será visto adiante.

Diante disso, perguntar-se pelo tempo a partir de um “que”, tal como o faz no início da preleção de 1924, é objetivá-lo de modo científico. Isto, na visão heideggeriana, não é possível pela filosofia. A filosofia é, antes de tudo, um mergulho nas instâncias que precedem a visão sujeito/objeto do mundo. De modo mais claro, pode-se recorrer à diferença entre a concepção de filosofia heideggeriana como fenomenológico-hermenêutico, e a fenomenológico-reflexiva de Husserl. Neste caso, quais são as características dessas abordagens e quais são as distinções?

Em primeiro lugar destaca-se a distinção entre subjetividade transcendental husserliana – especialmente a apresentada no texto *Ideias para uma fenomenologia pura e*

para uma filosofia fenomenológica (cf. HUSSERL, 1962, pp. 115-119)¹⁸ – e a vida fática heideggeriana. Enquanto a primeira constitui a realidade ao mesmo tempo em que é fora do mundo imediato, a segunda é intrínseca ao mundo, precisando partir de sua situação hermenêutica para dar início à análise filosófica. No caso da subjetividade transcendental, há uma coisificação dos objetos com a atenção da consciência, que os aparta do mundo. Já a perspectiva fenomenológico-hermenêutica permanece na vivência imediata do mundo considerando os “objetos” a partir do horizonte de significado no qual se encontram. Ou seja, enquanto para Husserl (pelo menos de *Ideias*) o contato imediato com o mundo se dá por meio da percepção sensível gradual na qual se percebe cores, formas, superfícies, etc., tal como a ciência, Heidegger sustenta a percepção sensível, contudo, mantendo a compreensão imediata do mundo sem a gradação teórica. Em outras palavras, Heidegger não concebe a percepção sensível gradual, mas postula a experiência do todo desses “objetos” sob a significância do qual são dotados de antemão (Cf. ESCUDERO, 2009b, pp. 25-28). Em suma a distinção de ambos pode ser colocada da seguinte forma:

Husserl parte da suspensão da atitude natural e do mundo imediato que me foi dado, estabelecendo assim uma interpretação objetivante do modo primário das coisas se apresentarem. A fenomenologia pensa que *somente* na reflexão há uma verdadeira consciência de si que torna possível todo o saber empírico.

Heidegger parte do princípio de que a vida fática tem uma maneira de pré-reflexiva revelar-se antes de sua explicitação reflexiva. A repetição é uma extensão desse primeiro movimento de autocompreensão; isto é, a própria vida é consciente deste saber de si no nível primário e espontâneo de doação pré-reflexiva (ESCUDERO, 2009b, p. 28).

Desse modo, a fenomenologia de Husserl permanece presa a atitude objetivante na medida em que postula uma suspensão da experiência imediata a fim de fundamentar a possibilidade de um saber empírico. Heidegger, por sua vez, valida justamente essa instância

¹⁸ Há título de exemplo, há um trecho do §50 em que Husserl diz: “Fica claro que, de fato, diante da atitude teórica natural, cujo correlato é o mundo, há de ser possível uma nova atitude, para a qual, a pesar de desconectar este universo natural psicofísico, fica algo – o campo inteiro da consciência absoluta. Pois, no lugar de viver ingenuamente na experiência e de investigar teoricamente aquilo de que se tem experiência, a natureza transcendente, realizamos a ‘redução fenomenológica’. Em outras palavras, no lugar de *realizar* de um modo ingênuo os atos inerentes à consciência constitutiva da natureza, com suas teses transcendentais, e de deixarmos determinar as teses transcendentais sempre novas pelas motivações implícitas nestes atos – coloquemos todas estas teses ‘fora de jogo’. Não as fazemos como os demais; dirigimos o olhar de nossa apreensão e indagação teórica para a *consciência pura em seu absoluto ser próprio*. Assim, isto é o que fica como o ‘*resíduo fenomenológico*’ buscado, o que fica a pesar de termos ‘desconectado’ o mundo inteiro com todas as suas coisas, seres vivos, homens, incluindo a nós mesmos. Não perdemos nada propriamente, mas ganhamos o ser absoluto inteiro que, bem entendido, abriga em si todas as transcendências do mundo, as ‘constitui’ em si” (HUSSERL, 1962, pp. 115-116).

imediate, mantendo-se na instância pré-reflexiva tomando-a como ponto de partida de sua filosofia¹⁹.

Ainda no texto de 1920/21, Heidegger caracteriza a diferença entre filosofia e ciência a partir da questão de sua introdução. E a dificuldade está em que enquanto a ciência possui o objeto, o método e o histórico das questões (HEIDEGGER, 2010, p.11) totalmente definidos, a partir da qual a introdução consiste, por exemplo, em contextualizar o histórico dos problemas e a atualidade do andamento da pesquisa, a filosofia não possui seu objeto e somente é possível compreendê-la a partir da prática, isto é, filosofando. Diante disso, Heidegger questiona: “o que significa *filosofia*?” (HEIDEGGER, 2010, p. 12). E também: “Como alcançamos uma compreensão própria da filosofia?” (HEIDEGGER, 2010, p. 12)²⁰. Questões diante das quais responde que: “Somente 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” (HEIDEGGER, 2010, p. 13). Ou seja, enquanto a ciência possui um “que” definido a partir do qual as questões giram, a filosofia não possui seu “objeto” definido. Todo filósofo, para por em ação a filosofia, precisa agir filosoficamente. É necessário, portanto, filosofar, iniciando, inclusive, pelo ato mesmo de questionar-se pelo significado da própria filosofia. Em outras palavras, somente é possível saber o que é filosofia filosofando, porque se trata de uma atividade de se dirigir ao âmbito originário, ainda não objetivo, pré-teórico. Como a instância para a qual se volta está em constante sentido e realização, não é possível uma definição enrijecida em moldes objetivos. Deste modo, perguntando-se pelo “quê” no início de *O conceito de tempo*, Heidegger está começando pelo lugar comum, ou senso comum, do sentido de se iniciar uma questão. Adiante ele voltará a questionar-se pela validade de uma pergunta feita nestes moldes e, assim, poderá mudá-la. Trata-se, portanto, de um recurso em certa medida pode ser visto como retórico e concomitantemente didático. Ele inicia pelo *que* para, posteriormente, chegar ao *como*. Ou ainda, ele se inicia com o *que* para, posteriormente, mostrar como esse modo de

¹⁹ “Virando as próprias palavras de Husserl contra o mestre, Heidegger exclui o que o mestre incluiria – a neutralidade da *epochê*, a tranquilidade da pura intuição – e inclui o que o mestre excluiria – a facticidade da vida” (CAPUTO, 1998, p. 78).

²⁰ “A *filosofia* é uma disciplina imóvel, um empreendimento acadêmico normalizador, sereno, formulado, uma actividade institucionalizada com um discurso sedimentado. Mas *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 objectivo 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 separadas” (CAPUTO, 1998, p. 69).

se colocar a questão não chega ao ponto. Portanto, ela precisa se mudada. Outro ponto, ainda que mais lateral, é a consideração de Heidegger da importância da pergunta e a sua elaboração para o pensamento filosófico. Assim, mais do que as respostas, ele se atém em elaborar as perguntas de maneira adequada para que não seja conduzido por caminhos usuais que, por sua vez, não são adequados para a consideração do que está em questão.

Desde muito cedo, logo na introdução de *O conceito de tempo na ciência histórica*, de 1915, Heidegger aponta que questões relacionadas ao âmbito epistemológico trazem um sentido metafísico que, por sua vez, é criticado por deixar de lado a função última da filosofia mesma, atentando-se, de imediato, para questões epistemológicas. Ou seja, já para o jovem estudante de Messkirch, as questões epistemológicas não são o foco de busca por excelência da filosofia. Ele escreve:

Há alguns anos tem se despertado na filosofia acadêmica um certo “impulso metafísico”. Já não se afigura suficiente permanecer na simples teoria do conhecimento. A obstinada persistência nos problemas epistemológicos, que nasce de uma justificada e enérgica consciência da necessidade e do valor da crítica, impede que as perguntas últimas que concernem à finalidade da filosofia alcancem seu sentido imanente (HEIDEGGER, 2009b, p. 15).

Ao abrir sua preleção criticando a filosofia acadêmica de seguir por um caminho levado por um impulso metafísico, caracterizado pela teoria do conhecimento, Heidegger mostra que esta não é a questão fundamental da filosofia. A sua finalidade está em outro âmbito, num sentido, segundo ele, imanente. Isso nos leva a pensar logo na primeira questão do texto de 1924. Nele, Heidegger inicia colocando o modo como a pergunta não é ou não deva ser abordada. Se no texto de 1915 ele abre mostrando que epistemologicamente se toca em algo marginal à filosofia, o *que* de 1924 também o faz na mesma proporção e, talvez, no mesmo sentido, a saber, o epistemológico.

Pouco tempo depois, em 1919, contrapondo-se às correntes que professam a filosofia como doadora de visão de mundo, Heidegger constrói sua compreensão de filosofia. Toda grande filosofia caiu no que Heidegger, já em 1915, denominou “metafísica”. A metafísica surge como busca de fundamentação epistemológica, enquanto natureza última. Aos poucos ele vai construindo essa concepção. Mas aqui já é possível vislumbrar o sentido mais urgente que diz que as filosofias tendem a sair da luta interna com a vida que traz enigmas, para tornar o discurso afastado da vida, portanto, objetivo, palpável. Ele diz que:

[...] os esforços dos grandes filósofos se dirigem a algo que em qualquer sentido algo último, geral e universalmente válido. A luta interna com os

enigmas da vida e do mundo busca alcançar a calma que estabelece a natureza última de ambas as realidades. Colocado em termos objetivos: toda grande filosofia é consumada em uma concepção do mundo, toda a filosofia – na qual se expressam sem restrições suas tendências mais íntimas – é metafísica (HEIDEGGER, 2005, pp. 8-9).

Neste trecho Heidegger demonstra o contraste entre a filosofia metafísica e sua proposta. Enquanto a primeira visa suprimir a luta interna diante dos enigmas da vida e do mundo por meio da busca pelo estabelecimento da natureza última dessas realidades; com a segunda, ele intenta lidar com essas realidades, mantendo o caráter inquietante dessa luta. Neste trecho, não somente a crítica de filosofia de Heidegger já é apresentada, como aquela que está dentro da vida, que dá o passo atrás, que se encontra no âmbito originário pré-teórico. Além disso, essa oposição entre a segurança de uma objetividade em oposição à inquietação da vivência originária é apresentada na *Introdução à fenomenologia da religião*, na qual Heidegger aborda a experiência dos primeiros cristãos a partir da análise das epístolas paulinas. Neste caso, a inquietude é marcada pela insegurança diante da falta de conhecimento do *quando* da vinda do Cristo, diante da qual Paulo propõe viver na abertura diante dessa incerteza, pois “o Dia do Senhor virá como ladrão noturno” (1Ts 5, 2 In: BÍBLIA, 2004, p. 2063).

Ainda na introdução do texto de 1919, Heidegger começa a clarear o sentido do título de seu curso. Para o jovem filósofo, concepção de mundo e filosofia são sinônimas na medida em que ambas são constituintes de doação de explicações objetivas de mundo que faz época, que permite entender, que localiza objetivamente o homem em seu contexto. Trata-se, portanto, de uma derivação de um âmbito originário, ao qual Heidegger chama de faticidade.

Filosofia e concepção de mundo no fundo significam a mesma coisa, só que a concepção de mundo expressa com maior clareza a natureza da tarefa da filosofia. *Concepção de mundo como tarefa da filosofia: quer dizer*, um relato histórico de como a filosofia resolveu em cada caso esta tarefa (HEIDEGGER, 2005, p. 9).

Ao dizer que a filosofia no sentido de concepção de mundo é um relato histórico de como ela resolveu em cada caso as questões, seu sentido se aproxima mais da ciência do que da filosofia proposta posteriormente por Heidegger. Diferentemente de uma doadora de visão de mundo, a ciência originária não é nada mais do que uma busca fenomenológica de apontar para o âmbito ontológico da experiência do *Dasein* humano fático. Trata-se de uma instância que precede a visão de mundo, as ciências, as pesquisas, as explicações objetivas, etc. Portanto, a filosofia e a concepção de mundo são, neste curso, sinônimas e trazem em si o

sentido e algo já derivado, sendo, portanto, algo distinto do sentido de filosofia que Heidegger apregoa. Qual é, então, o modo de proceder e o objetivo da filosofia pensada por Heidegger?

Heidegger busca o significado anterior ao objetivo. Não se trata de acesso ao mundo enquanto uma totalidade de objetos a serem estudados e compreendidos, tal como o faz a ciência ao descrevê-los. O mundo ao qual Heidegger busca acessar se encontra numa totalidade de sentido, num horizonte de significado, tal como é dado à nossa primeira relação com ele. Não encontramos objetos isolados a partir dos quais paulatinamente construímos relação, antes percebemos seu caráter em vista de uma utilidade, como ferramentas. Além disso, estabelecemos relações com pessoas. Heidegger se refere ao mundo com o qual temos um tipo de relação familiar. Portanto, o que ele busca com sua proposta filosófica:

Não é o mundo entendido como um recipiente no qual está contida a totalidade das coisas percebidas. Aqui se trata de um mundo revestido do manto de significado, no qual não nos encontramos primeiramente com objetos, mas no qual lidamos com [coisas] úteis e nos relacionamos com outras pessoas. Um mundo ao qual acessamos de forma direta através de algum grau de familiaridade com ele, que nos é sempre compreensível de uma forma ou de outra. Um mundo, portanto, que se abre a nós de maneira hermenêutica e não reflexiva (ESCUADERO, 2010b, p. 436).

Uma vez que se parte de um mundo com o qual temos familiaridade, já que dele partimos e dele não saímos, percebê-lo como um conjunto ordenado de coisas a serem “conhecidas” objetivamente, como algo novo no sentido de apreensão gradual e paulatina, perde o sentido se tido como a primeira percepção. A visão inicial do mundo é constituída de um conjunto de um nexos estrutural de sentido, de significado. Somente a partir daí é que se torna possível as abordagens teóricas do mundo, e também a própria filosofia em seu intento de buscar a experiência originária. Portanto, o “que” é precedido pela experiência originária do “como”. A vida teórica surge num contexto de significação já vivida num como, num modo de lidar com, ou melhor, no mundo. Dessa maneira, o *que* não é em si errado. Ele apenas não é a instância mais originária, afinal ele remete para esse como, para esse mundo. Nesse sentido, vida (vivida) e mundo possuem um sentido importante. Desse modo, pode-se afirmar que:

A vida guarda uma estreita relação com seu mundo circundante e com o horizonte povoado por outros indivíduos. A possibilidade de elaborar um novo conceito de filosofia emana dessa relação da vida com o mundo, além de quaisquer cosmovisões religiosas, artísticas, científicas e políticas. O mundo é a fonte de experiências e situações do qual bebe a vida e, posteriormente, pode ser submetido à reflexão; isso significa tanto quanto afirmar que a origem de toda a filosofia se remonta ao subsolo – ainda não atravessado pela reflexão e pela determinação – do mundo da vida. Este

mundo não é entendido como um receptáculo que contém a totalidade das coisas percebidas, mas como um mundo revestido do manto da significação (ESCUADERO, 2009b, p. 6).

Portanto, o mundo circundante não é um conjunto de coisas diante dos quais se está, mas a totalidade na qual a vida se encontra. Uma vez que não é uma relação de sujeito e objetos, e sim o da vida que se dá numa totalidade pré-reflexiva, a experiência originária dada nessa relação se dá no *como* enquanto um lidar com o entorno. É nesse “manto da significação” que se torna possível a filosofia enquanto hermenêutica da faticidade, pois partindo do significado no qual se encontra é que o filósofo pode, paulatinamente, ampliar seu horizonte de compreensão. Diante dessas afirmações, como se dá o acesso a essa estrutura de significado sem, contudo, objetivá-la a ponto de cair no mesmo problema nos quais se encontra as demais correntes filosóficas? Esse acesso é feito a partir dos *indícios formais*.

1.3 Os indícios formais

O método – compreendido aqui de modo diverso do sentido epistemológico – utilizado por Heidegger para o processo de construção de sua filosofia são os *indícios formais* (*Formale Anzeige*). Em *Introdução à fenomenologia da religião*, o jovem filósofo rechaça o postulado de que a filosofia seja uma ciência teórica. A negação de que ela seja aquela que trata do âmbito *ontológico formal* significa que ela não trabalha no âmbito da fenomenologia reflexiva husserliana. Diante disso, Heidegger afirma:

Para nós, no fundo, subjaz a tese: a filosofia *não* é uma ciência teórica, portanto, a consideração ontológico-formal não pode ser a última nem mesmo a determinante para a consideração fenomenologicamente constitutiva. Sob esta pressuposição mesma, opera a concepção ontológico-formal assumida que prejudica a objetualidade (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

A filosofia não é uma ciência teórica. Isto traz para a discussão uma crítica à perspectiva de fenomenologia husserliana de cunho reflexivo. Para Heidegger, a fenomenologia é hermenêutica, isto é, parte de dentro do horizonte de significação, do sentido de totalidade no qual o *Dasein* de antemão se encontra, para, evidenciar esse âmbito, considerando que isso se faz a partir de “dentro”. Assim, uma abordagem de cunho ontológico-formal cairia em uma objetualidade. Mas, como compreender a abordagem ontológico-formal? Em termos gerais, é possível dizer que a fenomenologia husserliana

“imita o modelo das ciências naturais, pondo entre parêntesis a existência do mundo natural com o fim de alcançar um acesso ideal das vivências puras do eu. A descrição eidética desta ciência fenomenológica ainda trabalha a partir de categorias” (ESCUDERO, 2009b, p. 27).

Desse modo, observa-se que:

Heidegger se move nas lições do semestre pós-guerra 1919 [*A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*] para o nível da relação primariamente prática que estabelecemos com o mundo da vida. A possibilidade de elaborar um novo conceito de filosofia emana dessa relação originária entre vida e mundo. A origem de toda a filosofia remonta ao subsolo ainda não atravessado pela reflexão e determinação categorial do mundo [...] O novo conceito de filosofia desenvolvido por Heidegger pretende introduzir uma mudança de olhar: não se parte mais do âmbito teórico da reflexão, mas da esfera pré-teórica da vida (ESCUDERO, 2010b, p. 435).

Na busca por um âmbito anterior às especulações teóricas e a partir da qual estas surgem, Heidegger aponta para a essa esfera pré-teórica, para a faticidade. Trata-se de uma proposta nova de filosofia, contraposta ao pensamento vigente em seu tempo que privilegiava a reflexão, uma categorização, isto é, um âmbito teórico como ponto de partida. Diante da busca do acesso a essa instância “ainda não atravessado pela reflexão e determinação categorial do mundo”, o jovem Heidegger intenta apresentar a viabilidade e a possibilidade de uma fenomenologia, que não seja como a reflexiva husserliana, mas que consiga ir ao âmbito no qual se dá a manifestação da vida humana em sua faticidade. Ou seja:

A questão que inquieta o jovem Heidegger, na verdade, é a de como se acessa primariamente a esfera da vida pré-teórica ignorada até agora pela história da filosofia. Eis aqui a tarefa destas primeiras lições friburguenses: mostrar a possibilidade e a viabilidade de uma fenomenologia não-reflexiva capaz de delimitar e articular sistematicamente o âmbito de manifestação da esfera primária da vida humana (ESCUDERO, 2010b, p. 434).

Essa esfera da vida pré-teórica, portanto, é buscada por Heidegger desde 1919, conforme se pode verificar no seu primeiro curso, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*. Sua busca inquieta o leva a desenvolver seu caminho de aprimoramento dos conceitos nos cursos, e até 1924 é possível observar, por exemplo, o processo de compreensão da faticidade ao *Dasein*, reformulados em alguns aspectos, mas que em suma trazem sempre o mesmo objetivo: chegar à vida, onde ela se realiza. O que para ele é o ponto de partida e a meta da filosofia. Por isso, o projeto filosófico heideggeriano, iniciado em 1919, tem como “objeto” a vida fática e como método de acesso a hermenêutica. Conforme atesta Escudero (2010b, p. 434), tema (faticidade) e método (hermenêutica) estão intimamente relacionados. O método, portanto, não é um modo de aplicação epistemológico sobre um ente

a ser conhecido, mas algo que deve levar “em conta o modo de ser do ente tematizado” (ESCUDERO, 2010b, p. 434).

Heidegger inicia seu projeto de abordar um âmbito mais originário da experiência da vida a partir de um método próprio aliado à fenomenologia. Retomando a questão da diferença da concepção de fenomenologia que há entre Husserl e Heidegger, pode-se dizer que enquanto a fenomenologia husserliana tem o sentido de ser uma fenomenologia reflexiva, Heidegger propõe uma fenomenologia hermenêutica. Ou seja, a fenomenologia heideggeriana é uma hermenêutica desta instância mais originária da experiência da vida que objetivamente é inacessível. Essa experiência é marcada pela totalidade de significância, de sentido, no qual o *Dasein* humano – nome pelo qual é designado o que mais tarde Heidegger denominará *Dasein* – desde sempre já se encontra e do qual não sai. Toda e qualquer medida de acessar a faticidade de modo objetivo, apenas encobre essa instância originária. A proposta da hermenêutica da faticidade é a de acessar o mais originário reconhecendo que o *Dasein* já se encontra em um horizonte de sentido. Desse modo, sua atuação se dá a partir de uma compreensão prévia, ampliando seu horizonte de significado, ao invés de um acesso objetivo e isento de juízo em direção a algo novo.

Um dos conceitos básicos do curso de 1919, que vale ser mencionado em vista de notar o quanto o construto da reflexão heideggeriana está voltado à faticidade, é *Ereignis*²¹. A partir das observações de Escudero (HEIDEGGER, 2005, pp. 152-153), tomando em seu sentido literal, este termo significa “acontecimento”, “sucesso” ou “evento”. O sentido desse conceito no período posterior à *Ser e tempo*, na chamada *Kehre*, viragem, é mais destacado e próprio. Em *Contribuições à filosofia*, de 1936, e na conferência *Tempo e ser*, de 1963, por exemplo, o termo traz o sentido de um copertencimento essencial entre ser e homem. No entanto, nos cursos de juventude, destacando-se alguns dos abordados aqui que se encontram entre 1919 e 1924, *Ereignis* traz outro sentido,

²¹ “O prefixo *er-*, presente nas expressões *Ereignis* y *Erlebnis*, aponta para o estágio inicial ou primeiro a partir do qual surgem a vida e as vivências. A vida só vive apropriando-se daquilo que lhe é mais próprio. A fenomenologia como ciência originária da vida trata de submergir em, de sintonizar com essa corrente significativa das vivências do mundo imediato, em contraposição às ciências que se dedicam a ob-jetivar, em colocar-se diante dessa corrente para decompô-la analiticamente. Por isso que traduzimos *Ereignis*, como apropriação, sem descartar por isso a opção de ‘apropriamento’ [esp.: apropiamento]. A esta altura das lições, fica bem claro que o principal obstáculo metodológico da ciência originária consiste em resolver o problema de como acessar de uma maneira genuína e autêntica o âmbito da doação imediata da vida e de suas vivências. Heidegger apresenta duas soluções: por uma parte, se pode adotar uma atitude teórico-reflexiva e, por outra, se pode apostar em uma atitude ateórico-pré-reflexiva. Pois bem, em função do tipo de atitude pelo qual nos inclinemos, a vida e suas vivências serão dadas a nós, seja como um processo, seja como uma apropriação. Evidentemente, Heidegger se inclina para a segunda opção” (ESCUDERO In: HEIDEGGER, 2005, p. 153).

porque nestas lições se utiliza *Ereignis* para chamar a atenção sobre a peculiar forma de ser da vida humana, que, ao contrário da forma epistemológica própria dos processos cognitivos (*Vorgang*), não consiste em objetivar e descrever as vivências, mas em submergir, compreender e apropriar-se da corrente significativa no qual estamos de fato imersos (ESCUADERO In: HEIDEGGER, 2005, pp. 152-153).

O modo de ser da vida humana é, portanto, anterior ao procedimento epistemológico apregoadado pelas correntes filosóficas vigentes e pela ciência de modo geral. Seja a busca pela causa última da realidade, seja pela descrição detalhada dos processos físico, químicos e biológicos do mundo, a instância que precede a ambas não é observável de modo objetivo. Antes, deve ser compreendida como uma instância na qual a vida se realiza e nela está imersa de modo que não pode “sair dela” a fim de observá-la de “fora”. Como compreender essa instância originária? De que modo Heidegger a apresenta sem, contudo, objetivá-la?

Em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, o jovem filósofo apresenta um exemplo dessa instância originária de significação a partir da descrição simples da experiência em uma sala de aula. Contudo a simplicidade não exclui a riqueza que apresenta. Na passagem, Heidegger descreve a seguinte situação:

Eu vejo o atril do qual devo falar, vocês veem o atril do qual se fala a vocês, no qual eu já falei. Na vivência pura não se dá nenhum nexo de fundamentação, como se costuma dizer. Isto é, não que eu veja primeiro as superfícies marrons que se cruzam, e que logo se apresentam a mim como caixa, depois como púlpito, e mais tarde como púlpito acadêmico, como atril, de tal maneira que coloco na caixa as propriedades do atril como se tratasse de uma etiqueta. Tudo isso é uma interpretação má e tergiversada, uma mudança de direção na pura observação ao interior da vivência. Eu vejo o atril de golpe, por assim dizer; não o vejo isolado, vejo o púlpito como se fosse demasiado alto para mim. Vejo um livro sobre o púlpito, como algo que imediatamente me chateia (um livro, e não um número de folhas estratificadas e pontilhadas de manchas negras); vejo o atril em uma orientação, em uma iluminação, um fundo (HEIDEGGER, 2005, p. 86).

A percepção imediata do mundo não se dá de modo paulatino a ponto de em toda a direção que se olha, seja necessário construir uma compreensão a partir da descrição detalhada e isolada de cada parte do objeto em questão. Antes, a experiência se dá numa conformidade com o horizonte de significação a partir do qual a percepção das coisas – e não apenas uma soma das coisas que se me apresentam – é percebida na imediatividade da vida. Um exemplo disso é a descrição feita por Heidegger acerca da entrada de um estranho vindo de outro horizonte de sentido para a sala de aula descrita anteriormente. Ele diz:

Imaginemos, pois, que de repente tiramos um negro senegalês de sua cabana e que o colocamos nesta aula. Fica difícil precisar com exatidão o que veria

ao fixar os olhos neste objeto. Possivelmente verá algo relacionado à magia ou algo que serve para proteger-se das flechas e das pedras. Porém o mais provável é que não saberá o que fazer com isto (HEIDEGGER, 2005, p. 87).

A experiência do senegalês mostra que mesmo deparando-se com uma série de objetos completamente fora da experiência cotidiana, o reconhecimento deste novo ambiente não se dá de modo epistemológico no sentido de um gradual reconhecimento, descrição e definição do lugar e das coisas que o constituem. Mas, trazendo o horizonte de significado já vivido no ambiente do qual veio, faz a experiência das novas relações. Em outras palavras, o novo ambiente não é visto como um *que*. Mesmo perguntando-se, por exemplo, “o que é isso?” o senegalês estabeleceria esse “que” enquanto um sentido instrumental que remeteria ao “para quê serve isso?”, isto é, de que *modo*, ou *como* isso se encaixa no todo da experiência vivida. E na probabilidade de não reconhecer o conjunto de coisas presentes na sala, seu desconhecimento se dará na constatação da ignorância da finalidade das mesmas, como bem diz Heidegger ao afirmar que ele “não saberá o que fazer com isso”. Não há um vazio prévio no qual o contato se dá entre o senegalês e a sala de aula. Esse contato, ainda que inédito, compreende uma estrutura prévia de significado que o senegalês traz e a partir do qual estabelece contato com o mundo. Também não há coisas isoladas de seu significado na experiência imediata. As coisas trazem seu sentido intrínseco e assim são vivenciados. “O circundante tem em si mesmo sua genuína forma de autoapresentar” (HEIDEGGER, 2005, p. 110).

Desse modo, a filosofia heideggeriana é oposta à perspectiva estrutural compreendida em sujeito e objeto. Esta seria uma compreensão ainda presa à interpretação da filosofia como teoria do conhecimento. A proposta de Heidegger é mostrar que há uma experiência que precede a meramente epistemológica e, que por sua vez, compreende um sentido de totalidade, no qual sujeito e objeto não se opõem. Trata-se da experiência no qual o “sujeito” experimenta os “objetos” no seu *como*, no modo como lida com eles. Diante disso, afirma Schmidt:

O atril é visto todo de uma vez, e em contexto. Ele está alto demais, e há um livro nele que interfere. Assim, o atril é experimentado a partir de uma orientação particular, com uma elucidação particular e a partir de um pano de fundo particular. É importante notar que aquilo que é experimentado já tem um significado particular num contexto significativo. [...] Os objetos não passam na frente do sujeito que os apreende, mas há um evento ou acontecimento onde o “objeto” significativo aparece num contexto de significado orientado pelas preocupações do “sujeito”. [...] aquilo que é novo e radical na filosofia de Heidegger é que a descrição fenomenológica precisa começar descrevendo esta experiência vivida [...]. Ele introduz o termo

“facticidade” para denotar este sentido da experiência (SCHMIDT, 2012, p. 80-81)

A indicação do termo faticidade nasce dessa busca por apresentar essa experiência imediata da vida sem, contudo, correr o risco de objetivá-la. Nesse período, o jovem Heidegger ainda estava cunhando seus conceitos em vista de afastar-se da estrutura filosófica que compreendia sujeito e objeto. Um exemplo disso está no esboço de uma aula que não chegou a acontecer. Trata-se de *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, escrito entre 1918 e 1919. Segundo atesta o editor do volume 60 das Gesamtausgabe, *Fenomenologia da vida religiosa*, Claudius Strube (In: HEIDEGGER, 2010, p. 325), esse texto estava num caderno onde Heidegger havia guardado os estudos sobre fenomenologia da religião. A capa estava intitulada *fenomenologia da consciência religiosa*, na qual “consciência” foi riscada e trocada por “vida”. Nota-se aqui presente a tentativa de afastar-se do sentido subjetivo da consciência na fenomenologia. De que modo pode ser compreendida a experiência de vida no pensamento de Heidegger?

Cerbone apresenta a estrutura experienciada na imediaticidade da vida, diante da qual não há um referencial objetivo de antemão. Antes, a experiência é a de estar diante das coisas no seu sentido imediato, isto é, no *como* de seu uso, e não no *que* do sentido dessas coisas. Em suma, a experiência mais originária da vida em relação às coisas se dá num contexto de uso, finalidades, instrumentos, dados numa totalidade de coisas que se interrelacionam num âmbito de sentido, e não num conjunto configurados de coisas que, para serem compreendidas, necessitam ser paulatina e metodologicamente decompostas. Nesse sentido, Cerbone atualiza o exemplo heideggeriano e comenta suas implicações:

Quando eu atento para o modo pelo qual meu estúdio é manifesto em minhas rotinas diárias, meus projetos e propósitos são integrais ao caráter dessa manifestação: minha escrivaninha aparece *como* o lugar onde escrevo, checo meu e-mail, surfo na web, e assim por diante; minhas estantes aparecem *como* o que sustenta meus livros, que, por sua vez, aparecem *como* para serem lidos; minha cadeira no canto aparece *como* o lugar no qual eu leio; e assim por diante. Se eu fosse tentar remover essas várias significações, todos esses modos pelos quais o mundo que experiencio exhibe a marca de meus projetos, propósitos e interesses, então não está claro que alguma coisa, de algum modo, apareceria. É tentador dizer que eu encontraria um mero arranjo de objetos, destituídos de propósito ou significância, mas mesmo delinear um arranjo de objetos, individuados e separados uns dos outros, indica alguma significância prática, embora mínima, como, digamos, obstáculos potenciais (CERBONE, 2012, p. 84).

Diante da diversidade de modos nos quais as correntes filosóficas abordam os entes, como o idealismo e o realismo, nos quais acabam por obscurecer a instância na qual a

experiência imediata da vida acontece, Heidegger aponta outro caminho. No âmbito mais originário, a experiência do *Dasein* com o mundo à sua volta é feita de maneira pré-reflexiva no sentido de que sempre há uma significação da totalidade que precede as descrições epistemológicas objetivamente pensadas. Tentar postular o reconhecimento da totalidade de entes com os quais lidamos, destituídos de sua significância, é um empreendimento que, no limite, somente não leva em conta o âmbito originário.

Por isso, o exemplo heideggeriano do avelã tem uma validade central ao longo de todo o curso de 1919. A partir dele, valendo-se de uma figura de linguagem que sugere que o signo já possui carne, isto é, o sentido, Sanchez afirma que:

Heidegger realiza com este exemplo uma determinada transformação na maneira de ver o significar. Geralmente se entendia o âmbito fenomenológico como a intenção de significado noético que, por assim dizer, anima a carne dos signos, sejam estes verbais ou escritos. A inovação de Heidegger consiste em estender a atividade de significar as coisas mesmas no mundo ao redor. Seguindo com a comparação, tratar-se-ia de que a mesma carne do mundo já esteja animada e não precisa de nada que a outorgue ou conceda uma característica que já possui (SÁNCHEZ, 2001, p. 210).

Em outras palavras, a descrição apresentada pelo jovem Heidegger mostra que o sentido não é uma atribuição derivada da experiência epistemológica do mundo. Antes, o *Dasein* já se encontra num mundo com sua carne animada, isto é, um mundo enquanto totalidade de sentido. Desse modo, quando se encontra em determinado lugar, como a sala de aula, tanto aqueles que pertencem àquela cultura quanto o nativo africano que caia naquele ambiente, terão a experiência de um ambiente dotado de sentido em sua totalidade, mesmo com a familiaridade dos primeiros quanto no estranhamento do segundo. Diante dessa necessidade de acessar essa experiência originária da vida fática na qual o sentido já a constitui, como a filosofia proposta por Heidegger procede sem cair no risco de atribuir sentidos derivados ou externos ao originário?

Heidegger propõe que o meio pelo qual a vida fática é acessada é o dos *indícios formais*. A hermenêutica que é tratada, por exemplo, no curso de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*, e em 1923, no texto *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, mas para compreender o modo como é feita essa hermenêutica da fenomenologia de Heidegger, o modo de procedimento é o dos *indícios formais*. Para isso, Heidegger usa em alguns momentos apenas fenomenologia para falar de sua compreensão de filosofia e *indícios formais* para explicar o procedimento de acesso à faticidade. Mas, o que é fenômeno e como

acessá-lo? O fenômeno é a totalidade de sentido no qual o *Dasein* se encontra, dentro das direções especificadas pelos três sentidos: conteúdo (o que é experimentado), referência (o modo esse que é experimentado) e realização (enquanto o modo de atividade ou de mobilidade no qual essa experiência se dá). Em *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger pergunta:

O que é a fenomenologia? O que é o fenômeno? Isso só pode ser anunciado formalmente aqui. Toda experiência – como o *experimental* enquanto o que *experimenta* – pode “ser assumido no fenômeno”, isto é, pode tornar-se 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. “Fenômeno” é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. “A fenomenologia”, que é a explicação desta totalidade de sentido, fornece o “λόγος” em sentido de “*verbum internum*” (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

Aqui, Heidegger trata da constituição da fenomenologia que propõe. Basicamente o *como* predomina. É a concepção de que, no âmbito mais originário, não é a percepção passo a passo da epistemologia que acontece, mas a experiência do contato com os entes pela totalidade de sentido no qual o *Dasein* se encontra. O mundo não é uma totalidade de entes diante dos quais nos encontramos como objetos a serem conhecidos, mas uma totalidade de significado, visando coisas em prol de sua finalidade ou de seu constitutivo significativo instrumental na vida imediata. O conteúdo, o *que* originário, só tem sentido na fenomenologia heideggeriana a partir de dois outros constitutivos apresentados em seus indícios formais: o *como* da experiência referencial que esse *que* dos objetos é constituído e, pela realização a partir do qual essa experiência possui seu movimento temporal vivenciado pelo *Dasein*.

Para Heidegger, a abordagem filosófica predominante é a ontológica-formal que, metodologicamente, parte da teoria “pela qual se coloca separadamente uma região teórica” (HEIDEGGER, 2010, p. 58). Essa abordagem parece ter como aspecto positivo não prejudicar nada uma vez que não fala nada sobre o *que* daquilo que determina. No entanto, seu limite está em não voltar-se ao conteúdo, ficando somente na determinação formal. Ou seja, acessa-o de modo unilateral. Há também outro limite que consiste em abordar o sentido de referência

sob o aspecto teórico. Por fim, o sentido²² de realização é deixado de lado. Acerca da abordagem ontológico-formal Heidegger afirma que:

Ela encobre o que é relativo à *realização* – o que é mais fatal ainda – e se dirige unilateralmente ao *conteúdo*. Uma olhada para a história mostra que a determinação formal do objetual domina plenamente a filosofia. Como se pode prevenir esse prejulgamento? Para isso trabalha o *indício formal* (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

O método dos *indícios formais* surge, portanto, na tentativa de superar esses limites, em busca acessar o fenômeno em seus três sentidos. Voltando à pergunta inicial na preleção *O conceito de tempo*, de 1924, “O que é o tempo?”, Heidegger se propõe a debater a forma da pergunta, que será desenvolvida ao longo de toda sua reflexão. Ao fim, o *que* se torna *como*. Assim, o tempo, um fenômeno experienciado numa totalidade de sentido, não é visto em seu *que* objetivo, mas em seu *como* originário, acessível somente por uma hermenêutica fenomenológica metodologicamente referenciada pelos indícios formais. Diante disso, como compreender esse acesso ao fenômeno do tempo experienciado na faticidade tomando-o formalmente sem, contudo, tornar sua compreensão objetiva ou teórica?

Para responder a essa questão, deve-se esclarecer o que Heidegger entende pelos termos *indício* e *formal*. Em primeiro lugar, *formal* aponta para algo relativo à referência. É o *como* do se dar da relação do *Dasein* com o conteúdo. O *indício* indica de modo antecipado ou buscando antecipar a referência – isto é, a relação com o conteúdo – do fenômeno. Trata-se do que Heidegger aponta como um modo de advertência. Heidegger busca o acesso ao fenômeno de modo prévio, de maneira que o sentido referencial fique em suspenso. “Deve-se evitar assumir que o sentido referencial seja originariamente teórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Em seguida Heidegger afirma que: “A referência e a realização do fenômeno *não* se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Ou seja, essa afirmação se coloca de modo a se opor à ciência, uma vez que não

²² “O ‘sentido’ não é um mundo próprio que deva ser entendido como estático, em si mesmo apoiado; o sentido é, pelo contrário, a causa primordial da vida factual [fática] e segundo a sua estrutura deverá ser entendido a partir da vida. Esta é, na sua factualidade [faticidade], uma concatenação significativa. É certo que a significação pode ser nivelada pela tendência humana para a concretização ou ‘objectivação’ – a tendência para a objectivação está até estabelecida com frequência na filosofia moderna como a ideia em geral do conhecimento científico –, mas a objectivação deverá ser entendida como ‘desvitalização’ da vida: por meio dela, a vida é morta na sua ‘vida’, na sua estrutura ‘tendenciosa’ e nas relações de significação com o seu mundo. A vida, que se cumpre na sua factualidade [faticidade] em concatenações significativas, encontra-se em ‘situações’. Sentido de cumprimento [realização], sentido de conteúdo, sentido de relação [referência] constituem a estrutura da situação. Na vida factual [fática] domina o sentido do cumprimento [realização]: o cumprimento [realização] da própria vida encontra-se acima da orientação por ‘conteúdos’. A vida cria o sentido fundamental de si mesma quando se alcança no seu cumprimento [realização]; mas, assim, ela entende-se como vida ‘histórica’ (em si mesma histórica) e está a caminho da sua origem” (PÖGGELER, 2001, pp. 31-32).

há um campo temático. Trata-se de uma defesa que assegura o manter-se livre do sentido realizador. Para justificar essa situação, Heidegger conclui: “A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se desviar, extraviando-se para a objetividade e da qual, em contrapartida, precisamos evidenciar os fenômenos” (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

Diante disso, é possível notar uma oposição clara entre a filosofia (ou fenomenologia hermenêutica) e a ciência, que está justamente no resguardar-se de tematizar algo a ponto de torná-lo objeto ou objetivável. A inserção na totalidade de sentido deve manter em aberto essa totalidade, o que é feito conservando sempre o sentido de realização. O conteúdo e a referência em si poderiam, em última instância, limitar, ou melhor, delimitar a região ôntica a ser abordada. Nas palavras de Heidegger:

O indício formal só tem sentido em relação com a explicação fenomenológica. Trata-se da questão se a tarefa proposta da filosofia se pode manter por princípio como determinação geral da objetualidade, se a colocação da tarefa brota do motivo originário do filosofar. Para decidir a respeito disso, precisamos nos deixar conduzir para uma nova situação; precisamos ter muito clara a mente acerca da forma de contemplação fenomenológica. É justamente isso que se alcança mediante o indício formal. Este possui o significado da *colocação da explicação fenomenológica* (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

A partir da proposta heideggeriana dos indícios formais, como é possível aplicá-lo? Em *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger propõe a aplicação dos resultados da explicação dos indícios formais ao problema do histórico (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Nesta explicação, a questão do tempo torna-se não só ligada ao histórico, mas fundamental para que se compreenda todo o fenômeno que se dá no tempo. Como a finalidade da filosofia heideggeriana é a instância na qual a vida é experienciada em sua faticidade, e esta se dá no tempo, toda a experiência é temporal. Daí a necessidade de se compreender o tempo, não só como uma dentre várias questões na totalidade de experiência fática, mas como o horizonte no qual todas as experiências acontecem. Contra uma compreensão de temporalidade como algo dado na consciência, Heidegger diz:

Pode-se pensar: enquanto cada objetualidade se constitui na consciência, ela é temporal e, com isso, conquista-se o esquema 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 puros. O caminho, portanto, é inverso. Devemos perguntar ao contrário: o que é

originariamente a temporalidade na experiência fática? O que significa, na experiência fática, passado [*Vergangenheit*], presente [*Gegenwart*] e futuro [*Zukunft*]? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado. Com isso o problema do que seja histórico está devidamente caracterizado e indicado (HEIDEGGER, 2010, p. 60).

A centralidade da questão do tempo para a compreensão do histórico pode aqui nos remeter à questão suscitada em 1924: *o que é o tempo?* O ponto de partida anteriormente postulado, ao relatar a experiência dos primeiros cristãos com o tempo, na conferência é abordada a partir de um construto mais aberto, relatando a estrutura do *Dasein*. A mudança do *que* para o *como*, que antes partia da experiência fática, em 1924 se propõe a partir do *Dasein*. A mudança da terminologia ainda permite compreender a permanência do caminho que Heidegger propõe ao tirar a objetividade da questão da temporalidade para compreendê-la na experiência originária daquele que questiona.

1.4 O fio condutor da questão: tempo ou eternidade

Após apresentar a pergunta que norteia sua conferência, “O que é o tempo?”, Heidegger questiona o ponto de partida para a análise da interrogação inicial. Diante disso, restam duas opções: se parte do tempo ou da eternidade. Estes dois termos no pensamento de Heidegger não se contrapõem. Antes constituem duas instâncias nas quais uma precede a outra. O tempo precede a eternidade enquanto experiência originária da vida fática. Essa concepção apresentada pelo jovem Heidegger traz consequências tanto na sua compreensão de *filosofia*, como na de *teologia* e no sentido de *experiência religiosa*. Com isso, nas linhas que se seguem o andamento da reflexão de *O conceito de tempo* será feito com menções a outros textos nos quais esses termos e respectivos significados são mais desenvolvidos.

Diante da possibilidade de se tomar como base o tempo ou a eternidade, qual, se tomada como referência inicial, servirá como melhor ponto de partida para abordar a questão proposta? Heidegger apresenta como critério o conhecimento e compreensão das duas bases. Deste modo, se a eternidade for sujeita a esses critérios, pode-se partir dela para buscar responder à questão acerca do que seja o tempo. Acerca da eternidade, Heidegger supõe que:

Se é na eternidade que o tempo encontra o seu sentido, haverá que compreendê-lo a partir dela. Deste modo, o ponto de partida e o caminho

desta pesquisa ficam desenhados de antemão: da eternidade ao tempo. Este modo de pôr a questão é válido, supondo que dispomos do referido ponto de partida, ou seja, que conhecemos a eternidade e que a compreendemos suficientemente (HEIDEGGER, 2008d, p. 19).

A eternidade ou o tempo? Aqui conhecer e compreender suficientemente são dois âmbitos que inicialmente são mais epistemológicos. Trata-se de manter-se fiel ao “que” da pergunta inicial. Nesse sentido, Heidegger aborda as consequências de uma pergunta objetivamente formulada. Quando, mais a frente, Heidegger aborda a experiência do tempo, não é seu conhecimento o que se leva em conta, mas como ele é experienciado pelo *Dasein*. No entanto, essa questão não perde sua razão de ser no início da conferência, pois é a partir dela que Heidegger apresentará essa experiência. Assim, a questão central é: somente a experiência mais originária da temporalidade é que poderá servir de fio condutor para responder a questão acerca do tempo. Com isso, é possível dizer que se tem, de fato, uma experiência cognoscível do tempo?

Em seguida, Heidegger aponta para as consequências que inviabilizam a hipótese de que o ponto de partida para abordar a questão do tempo seja a eternidade. Para o jovem filósofo, compreender o tempo partindo da concepção de eternidade, sendo esta compreendida como sinônima de Deus, não é metodologicamente possível. Isto porque o acesso a Deus, que se dá pela fé, não é o âmbito de abordagem filosófica. Em relação a isso, Heidegger questiona:

Mas se a eternidade for algo diferente de um vazio ser-sempre – o *ái* –, se a eternidade for Deus, então esse tipo de consideração do tempo, de que partimos, terá de ficar em suspenso, uma vez que não sabe de Deus nem compreende a interrogação que o procura. Se o acesso a Deus for a fé e se o compromisso com a eternidade não se fizer senão pela fé, a Filosofia nunca poderá possuir a eternidade, pelo que esta também nunca poderá servir de possível perspectiva de abordagem de uma discussão metódica acerca do tempo (HEIDEGGER, 2008d, p. 19).

Nesse ponto, ainda que de modo não explícito como se dará adiante na conferência, já vigora uma compreensão de filosofia não escolástica. A noção de filosofia, ainda não aclarada por aqui, traz a marca de um pensamento que não é capaz de discorrer sobre elementos de conteúdo religioso como a natureza de Deus (e, portanto, a eternidade), pois estes são somente acessados pela fé. Em *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, Heidegger atenta para o fato de que “Nenhuma religião genuína deixa-se *capturar* filosoficamente [*Erphilosophieren*]; também a filosofia dificilmente possui uma medida justificada para exercer ali a crítica, na medida em que assumiu sua verdadeira vocação” (HEIDEGGER,

2010, p. 307). Conforme dito no início do capítulo, cabe à filosofia abordar a vida fática não no *que*, mas no *como* do dar-se da experiência. Diante disso, tratar desse *que* (Deus) com o qual o *Dasein* se relaciona, não é tarefa da filosofia. Sendo assim, caso Deus seja o ponto de partida para abordar a questão do tempo, a filosofia exime-se dessa função. A aparente “insegurança” diante da qual as possibilidades aparecem usando-se termos condicionais (se... então), longe de ser um construto filosófico inconsistente, pode ser interpretada como integrante do princípio fenomenológico que parte de hipóteses provisórias acerca da experiência fática²³ que, somente no desenrolar da investigação fenomenológica, se confirmam ou se negam.

Heidegger abordou as questões referentes à compreensão da filosofia, da teologia e da experiência religiosa desde 1918 – conforme visto na citação dos rascunhos de *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* – até 1924. John Caputo, por exemplo, ressalta a busca de Heidegger, iniciada em 1919, por encontrar na vida religiosa dos cristãos sua experiência autêntica. A partir de 1919, Heidegger começa uma abordagem mais histórica, por meio do que ele denominou *hermenêutica da faticidade*. Quando aplicou esses dois princípios aos cursos sobre religião, não tomou os princípios teológicos, mas lançou-se ao Novo Testamento, em especial as epístolas paulinas, sobretudo em vista de buscar a experiência da comunidade protocristã do tempo. Trata-se de um afastamento da filosofia perene, representada por Tomás de Aquino, Duns Scotus e Francisco Suárez (pensadores importantes na formação acadêmica do jovem estudante Heidegger), para lançar-se às obras de autores como Blaise Pascal, Marinho Lutero e Søren Kierkegaard como orientadores das leituras de Agostinho e Paulo, conforme atesta John Caputo:

Da virada do catolicismo para o protestantismo, os interesses filosóficos do jovem pensador mudaram das questões de lógica para as de história, da pura fenomenologia (husserliana) para o que ele chamou de “hermenêutica da facticidade” (i.e., a vida concreta) e da teologia dogmática para a teologia do Novo Testamento. Ele centrou sua atenção não para teólogos escolásticos como Aquino, Scotus e Suarez mas para Pascal, Lutero e Kierkegaard que o levaram de volta a Agostinho e Paulo. Entre 1919 e 1922, Heidegger – que se identificou em 1912 para Karl Löwith como um teólogo cristão – empreendeu um intensivo estudo da “experiência factual de vida” das

²³ A tematização das hipóteses tomadas provisoriamente pela fenomenologia heideggeriana são abordadas com mais detalhes no terceiro capítulo no tópico 3.1. Contudo, cabe destacar que se trata de um sentido de hipótese distinto do usado pela teoria científica. Grosso modo, a ciência parte de hipóteses que, após serem confirmadas a partir de experiências, são posteriormente formuladas em descrições teóricas objetivas (sobre essa perspectiva, conferir o item 2.1 do segundo capítulo). A fenomenologia heideggeriana, por sua vez, tem sua hipótese formulada na medida em que na experiência fática é *realizada*. Não há, portanto, formulações teóricas sobre essa experiência.

comunidades do Novo Testamento (em particular a experiência deles de tempo) num esforço para restaurar a autêntica experiência cristã (CAPUTO, 2006, p. 113).

Nesse ponto, não serão questionadas as referências propostas até pelo próprio Heidegger, quando diz a Karl Löwith ser um teólogo cristão ou no texto *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*²⁴, que a proveniência da teologia é sempre um porvir da mesma²⁵. Antes, o foco é a questão de se tratar da busca pela experiência originária da vida fática religiosa a partir da leitura das epístolas paulinas. Essa passagem de Caputo corrobora com a afirmação de Heidegger aos teólogos de Marburg, quando diz que a experiência originária da fé não está restrita aos dogmas teológicos. Estes são derivados de uma experiência anterior. Portanto, a colocação feita aos teólogos marburgenses remonta aos cursos elaborados desde 1918 e que visam abordar a instância na qual a temporalidade – conforme será visto a seguir – é vivida de modo originário e no qual a eternidade não faz sentido filosoficamente.

Heidegger se aproxima da teologia protestante para construir sua compreensão de faticidade, mas se afasta da teologia enquanto tal quando desenvolve sua filosofia. No livro *Filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger*, Capelle-Dumont (2012, pp. 227-228) aborda a aproximação e a assimilação da teologia protestante feita por Heidegger. Mas, ao mesmo tempo, mostra que houve também um rompimento com a solução teológica. Ao ter contato com o pensamento protestante, de modo especial, o pensamento do jovem Lutero, Heidegger assimila deste a concepção do “passo atrás”. Ou seja, Lutero leva Heidegger a pensar a experiência originária anterior a qualquer teorização, dogma ou doutrinação teológica. Além de Lutero, Heidegger lança-se a assimilar elementos das epístolas paulinas, de Agostinho e de Kierkegaard. São elementos que enriquecerão a reflexão de Heidegger. No entanto, apesar de se tratar de conteúdo com fundo teológico, a assimilação é feita ontologizando esses conceitos e negando as prerrogativas teológicas.

A vida fática heideggeriana é apresentada pelo próprio filósofo a partir de um conjunto de elementos que são reconhecíveis em seus cursos lecionados a partir de 1919. É Heidegger mesmo quem diz em 1923 que: “O companheiro em minha busca foi o jovem *Lutero* e o modelo *Aristóteles*, a quem Lutero odiava. Os impulsos me foram dados por *Kierkegaard* e

²⁴ Ele escreve que: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre um por-vir” (HEIDEGGER, 2011a, p. 79).

²⁵ Ambos serão abordados ao longo do terceiro capítulo.

foi *Husserl* quem me abriu os olhos” (HEIDEGGER, 2012a, p. 11). Porém, além desta declaração, há ainda a presença de autores que, embora não citados em 1923, aparecem em cursos anteriores a esta data. Nesse processo iniciado em 1919, Capelle-Dumont destaca o processo de formação de termos centrais do pensamento heideggeriano com as seguintes palavras: “Heidegger elabora ali os esquemas de inteligibilidade da vida fática: o originário luterano, a loucura paulina contra toda sabedoria, o *kairos* paulino, a temporalidade do ser humano com Agostinho e a angústia kierkegaardiana” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 228). Trata-se de conceitos que surgem com solidez na conferência de 1924 sem, contudo, terem suas referências citadas. Mas, aqui é possível compreender essa solução no complemento de Capelle-Dumont ao dizer que “ao mesmo tempo, a título do que parecia indicado formalmente na faticidade cristã, [Heidegger] rechaça a solução teológica” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 228). Pode-se aqui compreender esse rechaço como uma ontologização dos termos, tornando-os “ferramentas” da abordagem e compreensão fenomenológicas.

O período compreendido “entre a tese de livre-docência e a chamada a Marburgo, quer dizer, os anos do primeiro ensino de Freiburg, representam para Heidegger um período de reflexão, de crise, de mudanças radicais” (VOLPI, 2013, p. 63), atesta Franco Volpi. Período que se inicia de modo mais evidente após o rompimento com o catolicismo, simbolizado pela carta que Heidegger envia a Engelbert Krebs, no qual o anúncio é feito. Segundo, Capelle-Dumont (2012, p. 235) a conferência de 1924 é o marco dessa transição do Heidegger católico para o da fase madura, iniciada em 1919. Há nela conceitos rudimentares fundamentais para *Ser e tempo* e uma abordagem que não é filosófica nem teológica de abordar o tempo, mas fática. Nesse texto, o autor mostra que *O conceito de tempo* marca a ruptura de Heidegger com o sistema do catolicismo e o início de sua fase de amadurecimento. Além disso, a proposta de Heidegger nesse texto é abordar o tempo, não a partir da eternidade – o que manteria um sentido teológico, mas não da teologia como o próprio Heidegger apresentará – mas a partir do tempo, da experiência da vida fática do *Dasein* humano.

Além da questão da passagem de um modo de pensar católico para um protestante em Heidegger, há outro aspecto a ser destacado. Trata-se da ideia de que somente se tem acesso a certos elementos da teologia por meio da fé. Por isso, esse acesso está vedado à filosofia. Heidegger se vale de termos teológicos na medida em que os utiliza para a abordagem filosófica; para isso, ele os ontologiza. O jovem filósofo está ciente de que a tematização da teologia somente é possível a partir da fé. Além disso, deve-se pressupor que a filosofia deva se abster, em certo sentido, da teologia, ainda que assimile certos conceitos teológicos ou

religiosos, pois isto é feito ao passo que esses conceitos são ontologizados. Em outras palavras, se por um lado, Heidegger rechaça a teologia, por outro, não deixa de se aproximar dela para, a partir de textos religiosos, pensar algumas questões fenomenologicamente.

Desse modo, ao colocar em questão o ponto de partida para se pensar o tempo, Heidegger propõe a eternidade e o tempo. Na primeira, a teologia vigora. Caso a eternidade seja o ponto de partida para pensar acerca do tempo, a filosofia, que não tem posse da eternidade que, em última análise, tem a ver com Deus, se exime de pensá-lo. No entanto, o próprio Heidegger levanta objeções ao pensamento teológico como um pensamento voltado à eternidade. Para o jovem filósofo, inspirado por suas leituras de autores protestantes, a teologia tem ou deveria ter como foco a experiência da fé que é temporal. Experiência esta que coloca em questão aquele que a experimenta e não predomina enquanto abordagem da natureza do experimentado, neste caso, Deus. Heidegger não discorre muito sobre a teologia após essas colocações. Mas, em relação à filosofia, deixa claro que seu “objeto” é a experiência originária da vida fática.

Na conferência de 1924, Heidegger aponta a teologia como aquela que também trata do tempo. Após levantar o questionamento acerca do tempo colocando como possíveis pontos de partida o próprio tempo e a eternidade, ele continua discorrendo sobre a possibilidade de a eternidade ser o ponto de partida, ficando, assim, a tarefa para a teologia. Entretanto, examina o campo de abordagem da teologia, colocando-a como tendo seu ponto de partida a experiência da fé no tempo. Neste trecho, Heidegger propõe que se o acesso ao tempo for a eternidade, esta então é a tarefa da teologia (ou para um certo tipo de teologia). Porém, o jovem filósofo propõe que a teologia também trabalhe com o tempo, seja na experiência temporal do *Dasein* diante de Deus, da eternidade, seja do referenciado da fé ser um acontecimento dado na “plenitude dos tempos”, diante dos quais faz referência a Gl 4; Mc 1, 15; Ef 1, 9ss. Sobre essa perspectiva teológica pode-se destacar o rompimento iniciado em 1918 com o catolicismo. Ao tomar os referenciais da religiosidade protestante em detrimento e conseqüente abandono da católica, o jovem Heidegger se afasta do sistema do catolicismo que “exclui a existência de uma vivência religiosa originária e autêntica, não mediada pelo edifício filosófico e dogmático” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 192). Trata-se da descontinuidade com uma religiosidade que primava pelo domínio da teoria, nascido sobretudo na escolástica medieval deixando-a sob o risco de perder de vista o âmbito originário e imediato da vida fática religiosa (cf. CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 192). Diante

dessa problemática de acesso ao tempo pelo tempo mesmo ou pela eternidade, Heidegger continua sua conferência afirmando que:

Esta dificuldade nunca poderá ser dissipada pela Filosofia. Sendo assim, o autêntico conhecedor do tempo é, então, o teólogo e, se bem me lembro, a Teologia trata do tempo de diversas maneiras.

Em primeiro lugar, a Teologia trata do ser-aí humano, como ser perante Deus, e do seu ser temporal na sua relação com a eternidade. Deus, ele mesmo, não precisa de Teologia nenhuma, a sua existência não está fundada pela fé.

Em segundo lugar, a fé cristã deve, nela mesma, referir-se a algo acontecido no tempo – num tempo, de que ouvimos dizer ser o “da plenitude dos tempos” (HEIDEGGER, 2008d, pp. 19; 21).

Heidegger aponta para um caráter da teologia – o que não nos parece que ele queira dizer que se trate do único ou o mais correto – enquanto abordagem de questões relacionadas ao tempo. De certo modo, é possível notar que ele aproxima a teologia da filosofia ao dizer que seu objeto pode não ser a eternidade. O jovem filósofo apresenta dois argumentos que levam a pensar a tarefa da teologia: relação do *Dasein* temporal com Deus, e o fato da fé basear-se em um acontecimento dado no tempo. No primeiro caso, exclui Deus da consideração teológica e, inclusive, da fé. Para Heidegger, a existência de Deus não é uma questão a ser posta. Em seguida, propõe a concepção de fé como constitutivamente baseada em um acontecimento da história, do tempo. É interessante notar aqui que em *Introdução à fenomenologia da religião* (HEIDEGGER, 2010, p. 109) Heidegger acena para o fato de que o Evangelho de Marcos somente se atém à experiência destacada no sentido de realização dos indícios formais no enunciado “Início do Evangelho de Jesus Cristo”. Mas, quando aponta para o fundamento da análise das reflexões teológicas da fé, aponta para o trecho que indica “A plenitude dos tempos”. O que isso destaca? De certo modo, é possível vislumbrar a compreensão da teologia como aquela que se detém em uma região de entes, em algo tematizado. Enquanto a filosofia aborda o âmbito ontológico, a partir do qual as passagens de referência não serão as mesmas, conforme se vê no discurso deste texto. Outro ponto a se destacar na questão da referência à frase “Na plenitude dos tempos” é que aqui Heidegger destaca o tempo enquanto questão e não enquanto vivência. Um exemplo dessa distância se dá em três momentos: na citação bíblica, em Aristóteles e em Agostinho. Para os três há um respectivo curso lecionado por Heidegger abordando não a explicação do tempo, mas destacando sua vivência. No entanto, nesta conferência de 1924 as mesmas referências bibliográficas surgem para destacar a abordagem do tempo enquanto definição ou enunciação. De que modo é possível compreender essa experiência temporal do crente?

Em primeiro lugar, Heidegger compreende que a experiência religiosa se dá num horizonte de significância. Capelle-Dumont aborda a questão da experiência religiosa fazendo referência às três últimas páginas de *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*. Com esse texto, o autor pretende mostrar que para Heidegger a experiência possui uma importância fundamental no discurso filosófico da religião. A citação que Heidegger faz de Bernardo de Claraval “Hodie legimus in libro experientiae” (hoje lemos o livro da experiência²⁶) aponta para o âmbito da experiência fática do religioso, anterior a qualquer teorização. A experiência fundamental do religioso não significa que possui precedência temporal, mas como algo que aponta para a situação, caracterizada como “uma vivência que abre um horizonte”. Capelle-Dumont escreve:

As três últimas páginas do curso que Heidegger dedica a alguns escritos de São Bernardo e de Teresa de Ávila têm como objetivo sustentar uma convergência originária entre o método fenomenológico, a essência da religião que o dito método descobre e a experiência mística. “Hodie legimus in libro experientiae”: esta sentença de Bernardo de Claraval, tomada do terceiro sermão sobre o *Cantar dos cantares*, serve aqui como indicador para a prática fenomenológica mesma. Por ela Heidegger traduz: “Hoje queremos nos mover de maneira compreensiva no campo da livre experiência”. Isto significa o retorno fenomenológico ao vivido da consciência corresponde ao desejo religioso da vida, pois o saber religioso autêntico não pode brotar senão de uma experiência real e fundamental. “Experiência fundamental” não significa somente “experiência temporalmente primeira”, mas experiência fundadora. A experiência mística como experiência fundadora não evoca um conteúdo definitivo de decisão, mas, mais profundamente, algo “autônomo”, uma vivência que abre um horizonte (CAPELLE-DUMONT, 2012, pp. 193-194).

Ao remeter-se ao livro da experiência de Bernardo de Claraval, Heidegger intenta mostrar que há um âmbito no qual a experiência religiosa se dá que proporciona um horizonte de significação, e que é anterior a qualquer explicação objetiva, inclusive da própria experiência religiosa. Assim, o método fenomenológico heideggeriano, já em 1918-1919, não se propõe adentrar nos conteúdos estabelecidos por uma teologia que se proponha explicar a

²⁶ “Os comentadores apontam em uníssono que era na época de São Bernardo que o termo *experientia*, para designar a vida espiritual, entra no léxico da mística medieval. Não há dúvida de que este fato capital atraiu a atenção de Heidegger e que a escolha de São Bernardo não é estranha. O conceito de experiência como o usado por Bernardo vai experimentar uma longa e importante origem na teologia franciscana do século XIII, mas também entre os séculos XIV e XV, em teólogos como Jean Gerson. Como nota Greisch, a citação de Bernardo indica claramente que é ‘no hoje da vida fática que Heidegger quer ler o livro da experiência religiosa’. Não devemos compreender que a vida religiosa é fática, que ela começa de uma parte de si mesma para se tornar suscetível de análise fenomenológica. Pelo contrário, a experiência religiosa é antes a experiência de vida fática. Esta identidade entre a vida religiosa e vida fática é baseada em Bernardo principalmente na própria experiência monástica, que opera uma separação entre o mundo do claustro (*religiosi*) e o mundo exterior (*saeculares*). Claro, o que importa não é o puramente “topográfico”, mas o aspecto de “tipológico”, isto é, que a experiência religiosa está reivindicando um mundo de vida que lhe é próprio, no qual nasce, cresce e se fortalece” (CAMILLE, 2008, pp. 575-576).

experiência mística. Trata-se de abordar a experiência mística no âmbito em que ele se dá de forma originária. Assim, Heidegger, tomando o texto de Bernardo “Hodie legimus in libro experientiae”, traduz interpretativamente do seguinte modo: “Hoje queremos mover-nos, concebendo (descrevendo), no campo da experiência pessoal” (HEIDEGGER, 2010, p. 317). Âmbito que prescinde de explicações teológicas. Afinal, a experiência do crente independe da formulação dogmática e teórica ou de decisão baseada nestas. Antes ela se dá em um horizonte de significado que independe de um direcionamento, abrindo-se, por fim, a “uma vivência que abre um horizonte” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 194). No limite, a frase de Bernardo expressa uma busca. O que quer dizer isso? “Isso quer dizer que: o retorno fenomenológico às experiências de consciência é de alguma forma o desejo religioso da vida. Para o autêntico saber religioso que irrompe em uma experiência real e fundamental” (CAPELLE-DUMONT, 2016, p. 41). Em outras palavras, a experiência religiosa tende à instância originária, à faticidade.

Outra expressão a partir da qual é possível compreender essa questão da vida é possível vislumbrar a partir do tema do todo no castelo interior de Teresa de Ávila. Em Teresa de Ávila, o castelo não é visto por moradas, mas no castelo como um todo. Capelle-Dumont faz referência à citação que Heidegger faz de Teresa de Ávila ao falar do habitar de Deus na alma e da necessidade de ver o castelo interior em seu conjunto, não como justaposição de moradas. Com isso, o autor quer dizer que na esfera originária não há sequer gradação de reconhecimento. Voltando ao exemplo da sala de aula no curso de 1919, tanto na descrição da experiência de Heidegger como na suposição da chegada de um senegalês, mesmo o estranhamento se dá no todo da experiência. Desse modo, não caberia um reconhecimento gradativo, como um processo epistemológico. Este último somente é possível como derivação de uma experiência fundamental que o precede.

Deste modo intervém a referência ao *Castelo interior* de Teresa de Ávila: “Quem não crê que possa existir algo semelhante ao habitar de Deus na alma [...] sequer terá a experiência dele, pois agrada ao Senhor que não se ponha medida nem fim a suas obras”. Daí a exigência fenomenológico-hermenêutica que se mostra conforme o fluxo da consciência mística: se trata de ver “o mais interior e o conjunto do castelo”, e não a simples justaposição das moradas (CAPELLE-DUMONT, 2012, pp. 194-195).

Seja no exemplo de Bernardo de Claraval, seja no de Teresa de Ávila, o ponto central é a experiência originária. Em nenhum deles há uma apresentação exterior, epistemologicamente colocada ou teologicamente apresentada. O que de antemão se tem é a experiência que precede. Uma precedência que, aliás, não é anterior temporalmente, mas

originariamente. Isto é, se dá no âmbito da totalidade de sentido no qual o religioso se encontra. E é justamente esse âmbito que o filósofo tem a possibilidade de abordar.

Para isso, é preciso reafirmar dois aspectos: o filósofo não é crente e a eternidade é derivada do tempo. Heidegger mostra que o filósofo não deve partir da fé e que o tempo deve ser abordado a partir dele mesmo, do qual deriva, inclusive, a noção de eternidade. O filósofo possui um modo de acesso ao tempo distinto do teólogo. Enquanto o teólogo aborda o tempo na experiência da fé, o filósofo o aborda a partir do próprio tempo ou da experiência temporal do tempo. Sobre isso, Heidegger afirma que:

O filósofo não é crente. Se o filósofo se interroga acerca do tempo, é porque está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo*, ou do *áei*, o que é parecido com a eternidade, mas vem a descobrir-se como mero derivado do ser-temporal (HEIDEGGER, 2008d, p. 21).

Como Heidegger ressalta, ainda que não seja Deus ou a eternidade a questão destacada pela pesquisa teológica, esta ainda é baseada na experiência da fé no tempo. O filósofo, por sua vez, não tem a fé como caminho de questionamento do tempo. Em seguida, ao dizer o que o tempo é compreendido a partir do tempo na filosofia, Heidegger mostra que é na experiência originária que esta questão é faticamente analisada e a partir da qual outras concepções são formuladas ou compreendidas, como é o caso da eternidade. Em outras palavras, a eternidade, assim como questões epistemológicas, é derivada de uma experiência originária do tempo e temporalmente vivida. Este âmbito originário é o que cabe à filosofia. Heidegger diz: “O filósofo não é crente”. Como se pode compreender esta afirmação?

Partindo do princípio de que mesmo sendo religioso, o filósofo é questionador, é possível compreender essa concepção heideggeriana a partir das anotações anexas ao texto *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Nesse anexo, Heidegger mostra que o questionar é uma atividade filosófica em vista de chegar ao âmbito no qual se dá a experiência fática. Uma vez que o âmbito filosófico e o religioso são distintos, Heidegger ressalta que se trata de uma arte a manutenção do questionar filosófico concomitante ao fato do filósofo ser um religioso. Esclarecendo essa distinção, bem como acentuando a questão filosófica, Heidegger diz:

Questionalidade não é religiosa, mas pode, em geral, levar primordialmente à situação (*Situation*) da decisão religiosa. No filosofar não me comporto religiosamente, mesmo que, como filósofo, eu possa ser um homem religioso. “Mas a arte reside nisso”: filosofar e ali ser autenticamente religioso, ou seja, assumir faticamente sua tarefa mudana, histórico-factual-

histórica no filosofar, num fazer e num mundo do fazer concreto, não numa ideologia e fantasia religiosa (HEIDEGGER, 2011b, pp. 218-219).

Ao dizer que a questionabilidade não é religiosa, deve-se ter em conta que por questionabilidade Heidegger compreende o exercício filosófico de voltar-se ao âmbito fático, à experiência originária. Ao dizer que a questionabilidade pode levar à situação da decisão religiosa, o texto aponta para o fato de que a questão filosófica leva ao âmbito no qual acontecem as decisões, ao âmbito da vida fática, nela não só a questão religiosa se dá, mas toda e qualquer atividade como, por exemplo, o impulso das questões científicas. Embora, todas elas, ao serem exercidas, tende a obscurecer sua esfera de origem. Não se comportar religiosamente ao filosofar não significa que o filósofo deixe de ser religioso, mas que se volta ao fático, a partir do qual toda ideologia e fantasia religiosa derivam. E mais: ser autenticamente religioso histórico-factual-histórica significa dizer que a experiência religiosa que está em jogo é a ontológica, diante da qual as explicações derivadas dessa experiência não constituem o ponto fundamental dessa experiência. Na experiência fática da vida religiosa, o determinante é a faticidade e não o caráter objetivo como, por exemplo, aquele encontrado nos dogmas e afirmações doutrinárias.

Como a questionabilidade não é religiosa, por conseguinte, mantendo o questionar filosófico em seu âmbito próprio, é necessário compreender que metodologicamente a filosofia é ateia. Na continuação da explicação do caráter não religioso da filosofia no texto *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* Heidegger complementa esse aspecto. Para o jovem filósofo, uma vez que o foco da filosofia é a vida fática, questões que condizem com o “objeto” da experiência de fé não cabem a ela. Por isso, a filosofia é, por princípio, ateia. A definição de Deus não é uma atividade que cabe à filosofia.

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. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se (*weg von*) dele, portanto precisamente na execução radical desse “afastar-se”, é um junto “a ele” próprio e difícil. No mais, não pode ficar especulando a respeito, mas tem sua própria coisa a fazer (HEIDEGGER, 2011b, p. 219).

A filosofia tem sua coisa a fazer. Qual é? O acesso à vida fática, ao âmbito originário no qual se dá a experiência do *Dasein* anterior à concepção subjetiva, objetiva ou epistemológica. O caráter ateu do proceder filosófico segundo Heidegger não prega a negação ou afirmação da existência de Deus. Como o próprio Heidegger diz em 1924, “Deus, ele mesmo, não precisa de Teologia nenhuma, a sua existência não está fundada pela fé”

(HEIDEGGER, 2008d, p. 21), o que significa que até para a teologia a questão acerca da existência de Deus não deveria ser central. No caso da filosofia, não é sequer ponto a ser questionado, uma vez que se trata de um ponto não condizente com o qual trata a abordagem filosófica. Dessa maneira, o ateísmo de Heidegger aqui não significa um esforço para negar a existência de Deus, mas tem um cunho mais metodológico: nas suas investigações fenomenológicas Deus é colocado fora de circuito. No entanto, quando diz a filosofia, no exercício da atividade que lhe cabe, é um afastar-se de Deus ou do questionamento acerca dele, concomitantemente é um junto, pode trazer à tona o fato de que Deus já faz parte do horizonte de significação. Deste modo, por exemplo, quando Heidegger questiona a “Constituição da objetualidade religiosa”, em *Fundamentos filosóficos da mística medieval*, ele diz: “Deus se constitui na oração? Ou será que, de algum modo, ele já *se deu de antemão* e religiosamente na fé (‘amor’)? E oração, uma postura específica em relação a ele?” (HEIDEGGER, 2010, p. 293). O que pode remeter ao fato de que na esfera da faticidade, a experiência da fé é vista no sentido de realização, no *como* do comportar-se do crente e não no questionar da existência do “divino” que foi “experienciado”. Mas, em que medida é justificável essa distinção e o caráter ateu da concepção metodológica filosófica?

Françoise Dastur mostra, em seu texto *Heidegger e a questão do tempo*, que quando Heidegger afirma que a filosofia é ateu, ele se refere que o comportamento filosófico não é religioso. No texto de 1924, Heidegger apresenta aos teólogos uma reflexão sobre o tempo. Como questão inicial, pergunta acerca do ponto de partida para questioná-lo. Para isso, expõe a distinção que há entre os âmbitos do pensamento e o da fé. Ou seja, ao afirmar que a filosofia é ateu, Heidegger não nega a existência de Deus, mas mostra que esta não é uma questão filosófica. A autora diz:

Dirigindo-se a teólogos, Heidegger preocupa-se em distinguir a dimensão do *pensamento* da da *fé*. É esta mesma preocupação que o leva, num curso do semestre de Inverno de 1921-22, a declarar que “a filosofia *ela própria* é, enquanto tal, ateu quando se compreende de modo radical” (GA 61, p. 199), o que significa que o filósofo não se comporta de maneira religiosa quando pensa, mesmo se é também um homem religioso (DASTUR, 1997, p. 27).

Conforme a afirmação de Dastur e tomando as reflexões feitas anteriormente, o caráter ateu da filosofia não se refere ao questionamento acerca da existência de Deus, mas ao caráter próprio da filosofia. A filosofia busca uma experiência originária da vida fática. Nesse âmbito no qual o religioso e o não religioso vivem em sua dimensão mais originária, o *que* é vivido não é o foco da filosofia. Importa questionar o *como* da vivência tanto do religioso quanto do não religioso. Aliás, pensando em termos hermenêuticos, ser ou não religioso apenas diz

respeito a uma tematização que serve de ponto de partida do filósofo, não de algo que mudará a perspectiva de análise fenomenológica. Em outras palavras, a direção para o qual o *Dasein* está voltado determina seu ponto de partida, mas a finalidade, isto é, o direcionamento para a faticidade ou busca da mesma, permanece inalterada. Para a hermenêutica-fenomenológica não cabe um juízo de valor acerca do “objeto” que pesquisa. Sua finalidade é exercer uma hermenêutica fenomenológica em vista de compreender o *como* do comportar-se do *Dasein*.

Diante disso, pode-se afirmar que a eternidade é oriunda da experiência mais originária da temporalidade. Assim, o acesso à eternidade é possível pelo âmbito da fé. Mas, para a filosofia a eternidade não tem sentido senão como derivada da experiência da temporalidade. A dimensão da fé comporta a compreensão da eternidade e de Deus. A filosofia não aborda nenhum dos dois, pois sua finalidade é buscar aquela que é condição de possibilidade de ambas: a experiência originária do tempo. E para a filosofia a eternidade não é nada senão uma compreensão derivada da temporalidade. Como afirma Dastur:

É portanto unicamente a dimensão da fé e do que é revelado através dela que permite o acesso à eternidade verdadeira, que se confunde com Deus: para o filósofo, a eternidade não é senão o conceito vazio de um ser permanente que, em vez de ser a origem do tempo, é, de facto, *derivado* da nossa experiência vulgar da temporalidade (DASTUR, 1997, p. 28).

Além do fato de que a eternidade seja uma derivação da experiência originária do tempo, cabendo, desse modo, à teologia sua pesquisa, há outro ponto a ser destacado. O próprio Heidegger aponta que a teologia deva se ocupar com a experiência temporal daquele que experiencia a fé. Além disso, no curso de 1920/21, *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger havia destacado a experiência originária da vida fática dos primeiros cristãos. Para o jovem filósofo, nesta experiência o fundamental é destacar o *modo* de vivência dos cristãos, sempre voltado para o sentido de realização, num como se não, da experiência da espera da vinda do Cristo. Ou seja, é possível compreender essa colocação feita por Heidegger aos teólogos como fruto de uma reflexão amplamente desenvolvida nos estudos feitos com base nas epístolas paulinas. Nela, a experiência originária do tempo da expectativa da parusia é a dimensão temporal fundamental da vivência cristã, não a eternidade. Desse modo, mostrar que a fé acontece no tempo, ou na “plenitude dos tempos” significa que a pesquisa teológica é auxiliada pela fenomenologia – conforme destacou Heidegger em 1920/21 – a fim de que destaque a experiência da fé antes mesmo de se ater aos

construtos dogmáticos posteriores. Não se trata de construtos posteriores no tempo, mas no sentido de uma explicação que acompanha o cristianismo derivados da experiência fática²⁷.

Portanto, originariamente a compreensão da eternidade se dá a partir do tempo. Dastur mostra que Heidegger só pode compreender a eternidade a partir do tempo. Na experiência originária da faticidade não é a eternidade que se vive, mas a temporalidade. A eternidade não tem sentido na filosofia a não ser como derivada da experiência originária da temporalidade.

Se, a partir da abordagem do tempo que Heidegger propõe, algo como uma eternidade ainda seria pensável, isso só seria possível num outro sentido, e a partir de uma temporalidade pensada de modo mais original. Porque não é a partir da eternidade que conseguimos pensar o tempo mas, pelo contrário, é a própria eternidade que só pode ser compreendida a partir do tempo (DASTUR, 1997, p. 34).

A eternidade sob o ponto de vista de uma filosofia, tal como Heidegger a propõe, não é possível. Aqui ele não coloca juízo de valor no sentido de afirmar ou negar sua existência. Antes o jovem filósofo quer mostrar que é na experiência originária da vida fática que se pode pensar essa questão. E, nesse âmbito, a experiência da eternidade não é viável, antes é a temporalidade que é experienciada. Portanto, à filosofia somente cabe pensar a temporalidade. Quanto à eternidade, Deus, etc., estes não estão entre os aspectos ou o escopo de um questionamento filosófico.

Nesse sentido, abordando um meio de acesso à experiência temporal, mesmo a religiosa, a fenomenologia é apresentada por Heidegger como novo modo de acessar o Novo Testamento em *Introdução à fenomenologia da religião*. Na introdução, que é feita antes da análise das epístolas paulinas, Heidegger afirma não se tratar de uma abordagem teológica, mas fenomenológica. Não se intenta tratar do sentido dogmático, exegético, histórico, edificante ou qualquer outra abordagem de cunho teológico da religião. Quando se propõe a analisar as epístolas paulinas, sua intenção é oferecer “uma introdução à compreensão fenomenológica” a fim de que se efetue uma via de acesso originária. Mesmo não sendo teológica, a abordagem visa contribuir para um novo caminho para a teologia. De que modo isso é possível? Heidegger pretende, com os indícios formais, “inaugurar e abrir o acesso ao

²⁷ “A *história dos dogmas*, de Harnack, começa no terceiro século da nossa era. Segundo ele, foi a filosofia grega que converteu a religião cristã num sistema de dogmas. Contudo, o verdadeiro problema do dogma no sentido da explicação religiosa está enraizado no cristianismo originário. É isso que se nos apresenta aqui. A questão da pressão (“explicação”) parece ser secundária. Porém, com esse problema, aparentemente superficial, estamos no meio do fenômeno religioso propriamente dito. Não é um problema técnico separado da experiência religiosa, uma vez que a explicação sempre a acompanha e a impulsiona” (HEIDEGGER, 2010, pp. 65-66).

Novo Testamento”. No entanto, afirma que a compreensão última da experiência religiosa não cabe à filosofia, mas a vivência religiosa mesma. Ele diz:

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. O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia para uma via originária de acesso. Nessa direção se fará necessário elaborar e interpretar o método da história das religiões de tal modo que possa ser comprovada criticamente. O método teológico está fora de nossas considerações. É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia. O indício formal renuncia à compreensão última que só pode se dar numa vivência religiosa genuína; tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Heidegger esclarece a diferença entre a filosofia e a teologia, enfatizando o âmbito de abordagem da primeira. Trata-se, portanto, de uma abordagem sempre voltada à experiência originária da vida fática. Uma vez que a faticidade é o âmbito que se constitui como condição de possibilidade das demais experiências do *Dasein*, a análise da experiência religiosa pode ser feita, entretanto, devendo-se manter a questão de que o que cabe à filosofia é apresentar as características ontológicas dessa experiência.

Desse modo, a filosofia não se ocupa diretamente da religião enquanto um ente objetivamente conformado, tal como a política, a ciência, a biologia e a arte. Isto acontece porque a meta da filosofia é a dimensão anterior à religião, bem como aos demais âmbitos objetivos. No entanto, isso não significa que não seja possível pensar a religião a partir da faticidade. Heidegger distingue o acesso filosófico à experiência religiosa no âmbito fático e a impossibilidade desta de abordar a religião em sua experiência fundamental. A filosofia tem por vocação acessar a experiência originária da vida fática. Quando trata, por exemplo, da experiência dos primeiros cristãos a partir das epístolas paulinas, somente cabe à filosofia a abordagem fática dos cristãos, não suas crenças. Neste caso ainda, cabe à filosofia tratar do sentido de realização dos cristãos, seu *como* a partir do referencial religioso. Nas anotações de 1918/19, Heidegger destaca que:

Nenhuma religião genuína deixa-se *capturar* filosoficamente [*Erphilosophieren*]; também a filosofia dificilmente possui uma medida justificada para exercer ali a crítica, na medida em que assumiu sua verdadeira vocação (HEIDEGGER, 2010, p. 307).

Desse modo, uma vez que a filosofia se ocupa com a dimensão anterior à crença religiosa, com o fático (“verdadeira vocação”), ela não tem por objetivo capturar ou criticar a

religião. Além disso, toda religião concebe-se a si mesma como singular, irrepetível, etc.. Uma vez que a filosofia intenta justamente as estruturas fundamentais, ela não se atém ao que está manifesto, isto é, ao ôntico. Isso cabe às outras ciências, inclusive à teologia. Sendo assim, Heidegger quer dizer que a filosofia não está interessada na religião entendida como uma esfera social humana. No entanto, na medida em que as demais ciências pressupõem uma ontologia – que é o âmbito da filosofia – elas acabam se relacionando com a filosofia, mesmo que de maneira indireta.

Nesse ponto, manifesta-se uma questão que surge a partir de Heidegger e que compromete todo esse trabalho. No limite, para ele, não pode haver filosofia de algo determinado como filosofia da arte, filosofia política e, neste caso, filosofia da religião, pela seguinte razão: filosofia é ontologia. Ela não lida com um conjunto de entes, mas com a própria condição de possibilidade de manifestação desses entes. Portanto, reduzir a filosofia a um conjunto de entes – sejam eles classificados como religiosos, estéticos, políticos, etc. – é reduzir a filosofia ao campo própria da ciência. Pois, se assim fosse, não se teria mais filosofia. No entanto, o que se propõe é o questionamento acerca de em que medida essa noção de filosofia inviabilizaria uma filosofia da religião. Nesse sentido, vale ressaltar os próprios cursos sobre fenomenologia da religião lecionados por Heidegger nos anos 1920.

Um primeiro aceno para a tese que este trabalho pretende versar está neste ponto: a filosofia, ao seguir sua verdadeira vocação, não aborda o conteúdo ou os aspectos doutrinários da fé ou da religiosidade. Seu foco é tratar da experiência originária da vida fática religiosa. A religião, neste caso o cristianismo, é objeto da teologia. A filosofia tem sua vocação ontológica e nela deve permanecer caso não queira se confundir com outras áreas.

A abordagem filosófica da experiência religiosa está na busca pela totalidade na qual esta se encontra que antecede sujeito e objeto. Nesse sentido, Capelle-Dumont salienta que a possibilidade de acesso à experiência originária da vida religiosa se dá pelo fato de que na faticidade não há distinção de sujeito e objeto, nem em relação do homem com Deus. Uma vez que não há distinção entre homem que experimenta e Deus que se deixa experimentar, portanto nenhuma relação objetiva, na experiência originária, a fenomenologia hermenêutica pode abordar a experiência religiosa. Não há qualquer descrição da natureza divina ou elaboração teológica diversa. O que resta na faticidade acessível pela fenomenologia na qual o eu histórico interpreta seu mundo, que não é separado do que ele chama de “morada de Deus”. Assim, Capelle-Dumont, afirma que:

Sem dúvida, a questão mais delicada de todas consiste em saber de que modo, nesta experiência religiosa fundadora, as realidades vividas pelo sujeito, tais como “o mais alto que tu e eu”, “o superior a nós”, se mantêm como tais a partir do momento em que continuam emanando da experiência. A resposta esboçada por Heidegger consiste em sustentar que *o fenômeno do processo de constituição da presença de Deus é um fenômeno originário*. Deus não pode ser considerado como um objeto constituído externamente; está inscrito na atitude que intenta compreender o mundo, analisando e interpretando. Daí a ligação estabelecida pela primeira vez aqui por Heidegger entre “fenomenologia” e “hermenêutica”: descrever fenomenologicamente é encontrar-se com o eu histórico que existe interpretando seu mundo, que também é a morada de Deus (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 194).

A questão presente desde 1919 – e, como é possível observar nos esboços de *Fundamentos filosóficos da mística medieval*, com resquícios em 1918 – Heidegger aborda a questão do acesso fenomenológico ao âmbito mais originário, anterior à concepção subjetiva e objetiva. Nesse âmbito, o “eu” historicamente constituído encontra-se na totalidade de tudo o que é e capaz de interpretar seu mundo, no qual tudo se faz presente, inclusive Deus. A faticidade é, portanto, condição de possibilidade e concomitantemente âmbito no qual a experiência se dá. Diante disso, compreender Deus como externo a esse mundo, nesse complexo ou horizonte de significado, é uma perspectiva que não condiz com a fenomenologia.

Seguindo a reflexão, cabe aqui uma referência a Dastur. A autora aponta que no curso de 1920/21, o interesse de Heidegger não era dizer o conteúdo da fé do crente, mas no fato de que é uma experiência originária da vida fática. Em 1920/21, Heidegger leciona um curso no qual trata da experiência dos primeiros cristãos a partir das epístolas paulinas. Nesse curso, Heidegger trabalha com as Epístolas aos Gálatas, aos Tessalonicenses, aos Romanos, aos Filipenses e aos Coríntios. A partir delas ele trata de temas como o Reino, a segunda vinda e a escatologia. Nesse sentido, Capelle-Dumont afirma que “Os fenômenos da proclamação, da fé e da determinação escatológica são apreendidos como são, isto é, coexistentes à experiência temporal da vida fática” (CAPELLE-DUMONT, 2016, p. 25). Desse modo, seu interesse não era abordar o conteúdo da fé dos primeiros cristãos, mas compreender os contornos que marcam a faticidade da vivência cristã originária. Afinal, ele não busca somente tratar da faticidade, mas, em certa medida, de caracterizá-la. Assim, as epístolas paulinas permitiam evidenciar uma experiência originária dos primeiros cristãos, excetuados de dogmas e desenvolvimentos teológicos posteriores. É a vivência da temporalidade, do *Kairos*, que marca esses primeiros cristãos. Nesse sentido, Dastur diz:

O que interessa verdadeiramente Heidegger na experiência cristã original não é o facto de ela ser fé neste ou naquele conteúdo da revelação e sim o facto de ela ser experiência da vida na sua *facticidade*, isto é, de uma vida que não toma qualquer distância teórica em relação a si mesma mas se compreende permanecendo no seio da sua própria realização. Porque não tenta dar uma representação “objetiva” da existência, por meio de referências cronológicas e conteúdos calculáveis, permanece sujeita à indeterminação do futuro e ao carácter não dominável do tempo; situa-se, assim, menos no *chronos*, o tempo considerado na sua totalidade, do que no *kairos*, o momento oportuno, o momento da decisão. As características cairológicas caracterizam a vida na sua facticidade precisamente porque determinam a relação que ela tem com o tempo e que é uma relação de *realização* (DASTUR, 1997, pp. 31-32).

O interesse do jovem Heidegger na experiência dos primeiros cristãos é, portanto, o sentido de realização da vida fática expressa nas epístolas paulinas. Em seu curso *Introdução à fenomenologia da religião* ele não aborda uma concepção fenomenológica da religião. É de se supor que se apresentasse uma definição de religião, cairia naquilo que a fenomenologia não é: o trato com os entes. Religião como objeto de estudo não é a meta da filosofia. Mas o que se convencionou compreender como religião, faticamente falando, pode ser vislumbrada fenomenologicamente em vista de encontrar os indícios de uma experiência fática de vida. Em outras palavras, se a proposta é uma circularidade hermenêutica da faticidade, a compreensão anterior à teoria do que seja uma religião pode servir de ponto de partida para adentrar na experiência originária desses que a vivenciam. Nesse sentido é compreensível o jovem filósofo não questionar a teologia tornando a área do saber como um conceito a ser definido. Antes já toma no discurso sem maiores questionamentos. O mesmo o faz quando aborda a física mais a frente.

Em *Fundamentos filosóficos da mística medieval* Heidegger diz que filosofia visa o eu histórico. A hermenêutica fenomenológica tem o seu “objeto”: o seu histórico. Heidegger mostra que seu meio de abordagem filosófica é uma hermenêutica do eu histórico, no qual estão o religioso e o não religioso. Não é possível pensar em uma hermenêutica que já não parta de um horizonte no qual já domina uma totalidade de sentido. Heidegger diz que:

A análise, isto é, a hermenêutica trabalha no eu histórico. A vida como religiosa já está ali presente. Não é assim como se analisasse uma consciência objetiva neutra, mas em tudo é preciso auscultar a determinidade específica de sentido. Problema: A eidética intuitiva, enquanto *hermenêutica*, nunca é teoricamente neutra, mas possui ela própria apenas “*eideticamente*” (não [...] eideticamente) a *oscilação* do genuíno mundo da vida (HEIDEGGER, 2010, p. 319).

Como é possível abordar filosoficamente a religião se, por um lado, o filósofo deve proceder de modo ateu e, por outro, aquele para o qual o crente se volta não se constitui um

“objeto” de investigação filosófica? Em primeiro lugar, a hermenêutica fenomenológica heideggeriana visa uma abordagem do eu histórico, conforme é possível observar nas anotações de 1918/1919. Não há uma abordagem neutra, objetiva, externa ao acontecimento. O que isso significa? Enquanto histórico, o filósofo parte de uma totalidade de significância que compartilha com o religioso abordado. Há, portanto, um horizonte compartilhado de sentido, que está para além das especificidades ônticas em questão. A hermenêutica parte desse horizonte de significado, por isso, Heidegger dizer que “nunca é teoricamente neutra” (HEIDEGGER, 2010, p. 319). Toda experiência acontece no mundo da vida, isto é, na experiência originária da vida fática, compartilhado entre o religioso, o não religioso e o filósofo.

Avançando para 1927, é possível compreender a distinção do ôntico teológico e o ontológico filosófico. Françoise Dastur, referindo-se ao texto *Fenomenologia e teologia* de 1927 (HEIDEGGER, 2008c), mostra que a teologia possui uma positividade, delimitada onticamente, enquanto a filosofia busca uma totalidade de sentido que constitui, inclusive, o crente. A teologia possui uma positividade, isto é, um conjunto configurado de coisas ao qual busca abordar. Esta positividade teológica é a fé. Esta, por sua vez, constitui-se numa instância acerca da qual o *Dasein* não é livre para aderir, pois sua adesão reside numa “revelação, ao passo que a atitude que está na origem da filosofia é a de se tomar a cargo a si mesmo na totalidade” (DASTUR, 1997, p. 28).

Embora seja possível desenvolver uma análise da relação entre o texto de 1927, *Fenomenologia e teologia*, na qual está na distinção clara entre teologia e filosofia, e a conferência de 1924, essa fugiria à proposta desta tese. Por isso, não cabe aqui uma extensa reflexão comparando a compreensão dos dois textos acerca da distinção apresentada. O intento aqui é mais delimitado: trata-se de mostrar que o âmbito ao qual a filosofia deve se voltar é o que precede toda e qualquer experiência, sendo, assim, condição de possibilidade das demais. Desse modo, mesmo a fé é derivada do âmbito originário para o qual somente à filosofia cabe voltar-se. Assim, as demais áreas que não são ontológicas, acabam sendo, por conseguinte, ônticas.

Diante disso, entre tempo e eternidade, o caminho inicial empreendido no discurso heideggeriano é partir do tempo. Portanto, diante da indagação “O que é o tempo?” a eternidade e a teologia são inicialmente descartadas. É necessário outro caminho. E aquele que empreende o caminho não parte da fé para abordar esta questão. O trecho de *O conceito*

de tempo abordado até agora encerra com a afirmação de que o filósofo não é crente. No entanto, é preciso continuar a leitura do texto em questão e compreender a parte na qual até mesmo a filosofia parece ser descartada como modo de abordagem mais adequado para essa análise.

1.5 Filosofia, Teologia, Ciência e Ciência preambular

Na questão central da conferência de 1924, apresentada até aqui, Heidegger pressupõe o tempo como a primeira experiência que o *Dasein* dispõe se colocada em relação à eternidade. A eternidade pode ser compreendida como um “objeto” da teologia. Sendo a teologia, aquela que trata de uma região onticamente determinada, a eternidade estaria no âmbito ôntico e não ontológico. Desse modo, como o ontológico precede o ôntico, é possível concluir que o tempo precede a compreensão da eternidade. Portanto, o ponto de partida para a condução da questão do tempo é o próprio tempo. Uma vez que o “objeto” em questão está colocado, resta ainda apresentar o modo como a abordagem será feita.

Heidegger levantou ressalvas acerca de abordar a questão do tempo sob o viés da eternidade. Em seguida, mostrou que o filósofo não parte da fé para proceder. Então, seria apropriado dizer que Heidegger parte de uma abordagem filosófica? A resposta seria negativa se a filosofia for concebida no sentido criticado por Heidegger. Mas, empregando o sentido que o próprio Heidegger atribui, a resposta torna-se positiva. Diante disso, a reflexão que se segue percorrerá três etapas: mostrar em que medida o jovem Heidegger descarta uma abordagem teológica; em seguida, mostrar qual é o sentido corrente de filosofia que não aborda de modo satisfatório a questão do tempo; e, por fim, tomando a noção de filosofia heideggeriana, denominada *ciência preambular*²⁸, mostrar em que medida ela é adequada para tratar da questão central da conferência.

²⁸ “A ideia da ciência preambular, no jovem Heidegger [a partir] de 1919, constitui um aprofundamento da consciência-metodológica na filosofia, da busca da ‘matéria’ e do modo de pensar. Os termos ‘método’ e ‘ciência’ adquirirão um significado mais restrito no curso do desenvolvimento de Heidegger. De acordo com GA65, ele abandona o projeto de filosofia como ciência preambular; sua crítica da ciência moderna, marcada pelo abandono dos seres pelo Ser, pela verdade, tenta construir o conhecimento sobre uma fundação mais originária da verdade do Ser (GA65 144, 140-57, 435). No entanto, as ideias sobre a primordialidade, a direção e a tarefa do pensamento, a essência e os tipos de pensamento, a natureza da ciência, permanecem sempre no centro de sua filosofia e se tornam cada vez mais substanciais nela. A busca de um método, então, é um caminho

Para Heidegger certo tipo de teologia, em sentido corrente, tem como ponto de partida a eternidade, que em última instância é Deus. Além dessa perspectiva, o jovem filósofo mostra que a teologia deveria partir da fé que, em seu sentido radical, é uma experiência ocorrida no tempo. No entanto, mesmo com uma referência à temporalidade, a abordagem teológica é descartada, uma vez que traria dificuldades à questão. Acerca disso, diz o filósofo:

O tratamento deste assunto, adiante desenvolvido, não vai ser empreendido do ponto de vista teológico. Só tem sentido tratar do tempo teologicamente – algo que deixo ao vosso critério –, para complicar ainda mais a questão da eternidade, prepará-la de maneira adequada e colocá-la no seu sentido mais próprio (HEIDEGGER, 2008d, p. 21).

Sob o ponto de vista ontológico, Heidegger concebe a eternidade como um conceito derivado da experiência originária do tempo. Portanto, uma dificuldade inicial estaria posta se se partisse da eternidade ao tempo. Mas, é possível também acrescentar a dificuldade oriunda da própria natureza da teologia. Esta parte de um direcionamento previamente dado, a saber, a revelação, para desenvolver a reflexão. Nesse sentido, ela não se encontra aberta ao âmbito ontológico da totalidade de sentido buscada pela filosofia. Por conseguinte, tratar do tempo teologicamente tende a complicar a questão, conforme enfatiza o jovem Heidegger.

Essa inviabilização da teologia como ponto de partida para a consideração de um problema proposto por Heidegger não foi feito somente na conferência de 1924, nem tratando apenas a questão do tempo. No curso de 1923, intitulado *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger contrapõe sua proposta filosófica à concepção teológica como meio de abordagem do ser humano. Neste texto, Heidegger propõe a existência de um modo radical de pensar o *Dasein* humano. Trata-se de uma abordagem ontológica. A teologia não mantém um posicionamento de abertura das questões e suas respostas são rígidas. Por ter seu objeto onticamente determinado, que é a fé, a resposta está presente na pergunta. Sobre isso, Heidegger afirma que:

A fim de realizar uma reflexão filosófica radical sobre o ser humano deve-se manter absolutamente à margem toda determinação teológica fundamental de caráter dogmático (e não somente isso, pois trata-se de uma tarefa ontológica positiva impedir tal posicionamento, na medida em que este já possui uma resposta) e, assim, deverá orientar-se *implicitamente* por alguma ideia determinada do que é ser humano, seja isso de maneira expressa, seja de maneira encoberta (HEIDEGGER, 2012a, p. 37).

A tarefa da teologia é abordar a vida na fé. Isso remete ao fato de que se trata de uma determinada região de ente localizada. Ao contrário da filosofia heideggeriana, que se orienta para o âmbito aberto da totalidade de sentido, a teologia é direcionada. Vale ressaltar também que Heidegger havia abordado a questão da fé como algo ocorrido no tempo. Porém, o ponto contra o qual o jovem filósofo se opõe é o da abordagem teológica e não da fé mesma. Pois a experiência da fé continua a se dar no tempo e, conforme é possível observar no curso de 1920-21, *Introdução à fenomenologia da religião*, enquanto experiência originária da vida religiosa traz importantes contribuições para a reflexão da temporalidade²⁹.

Voltando à questão anterior, é possível compreender que quando se pensa o tempo a partir da eternidade não se compreende de modo originário, mas onticamente localizado. A eternidade é uma referência derivada da experiência originária do tempo e baseada na experiência da fé que, embora faticamente originada, já se encontra voltada para determinada região de entes e, como Heidegger havia afirmado, é baseada na revelação. Portanto, a teologia não é livre como a filosofia o é em relação ao questionamento da vivência fática.

Após descartar a possibilidade de abordar a questão do tempo sob o viés teológico, Heidegger apresenta uma segunda opção que também é descartada: a filosófica. Mas é necessário compreender em que medida é a filosofia mesma a rechaçada. Trata-se de uma concepção vigente de filosofia. Assim, a fim de negar uma abordagem filosófica do tempo, Heidegger explica *qual* é a compreensão dessa filosofia.

Contudo, também não se pode dizer que este tratado seja filosófico, uma vez que não tem a pretensão de dar uma determinação sistemática e universalmente válida do tempo, a qual obrigaria remeter a pergunta pelo tempo para o contexto das restantes categorias (HEIDEGGER, 2008d, pp. 21-23).

No curso desta tese, o tratamento do pensamento heideggeriano foi apontado como uma filosofia. Mas, agora, aparece um descarte da abordagem filosófica como eficaz para tratar da questão do tempo. Estaria então a filosofia fracassada? As afirmações que apontavam o pensamento heideggeriano como filosóficos perderam o sentido? Não. Esta é a resposta mais adequada às duas perguntas. Pois, quando Heidegger dispensa a abordagem filosófica da questão, ele não exclui a filosofia, mas uma concepção de filosofia. A concepção que o jovem fenomenólogo descarta é aquela que busca determinações sistemáticas e universalmente válidas da questão que pretende abordar, bem como considera o tempo uma categoria dentre

²⁹ A questão da temporalidade experienciada pelos primeiros cristãos, tratada por Heidegger em *Introdução à fenomenologia da religião*, será retomada ao longo desta tese.

outras. Já a filosofia defendida por Heidegger é baseada no empreendimento de um “método” que, conforme já anunciado, é o que aborda o fenômeno hermeneuticamente. Esse fenômeno, por sua vez, é compreendido com uma totalidade de sentido no qual o *Dasein* se encontra enquanto faticidade. Esta faticidade é marcada pela temporalidade que torna possível compreender o caráter histórico do *Dasein*.

Assim sendo, a filosofia de Heidegger considera a história e se distancia de uma perspectiva sistemática do pensamento filosófico. Sendo histórica, a filosofia para Heidegger não pode ser concebida como metafísica – no sentido de um fundamento último, por exemplo – o que não exclui todo fundamento. Na verdade, o que se poderia chamar de “o fundamento” da filosofia heideggeriana é o seu caráter histórico e seus desdobramentos. Acerca da posição filosófica heideggeriana, afirma Villalibre:

A filosofia de Heidegger parte de uma visão radicalmente histórica da realidade e do homem. O resultado deste ponto de partida é uma profunda inovação, uma verdadeira revolução na filosofia. A filosofia de Heidegger se distancia da metafísica tradicional em suas diferentes formas; se distancia de todo sistema propriamente dito; e se distancia logo também da fenomenologia de Husserl. Mas igualmente se distancia de todo niilismo (VILLALIBRE, 2001, p. 12).

Na busca por essa realidade histórica do homem, é possível vislumbrar um caminho empreendido por Heidegger entre o primeiro curso pós-guerra, em 1919, e a conferência de 1924. Nas primeiras páginas desta conferência, Heidegger aponta para uma *ciência preambular*. Diversos foram os nomes dados por Heidegger para referir sua filosofia ao âmbito que lhe é por vocação: vida, mundo da vida, faticidade, ontológico, pré-mundano, pré-teórico, etc.. Com esses termos o intento do jovem Heidegger foi o de construir um meio de acesso à experiência originária que antecede a perspectiva objetiva adotada pelas ciências naturais e até pelas visões filosóficas vigentes. Com isso, o jovem filósofo aponta para a dimensão da historicidade como aquela na qual a experiência originária se dá. Mas, em que consistem essas perspectivas filosóficas contra as quais Heidegger se coloca?

Trata-se de uma visão filosófica que não leva o histórico, portanto, o caráter da mobilidade da vida em sua originariedade em conta. Em 1923, no curso *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger destaca a tendência presente na filosofia de busca de um fundamento último e seguro. Para o jovem filósofo, ao contrário dessa perspectiva, há de se voltar ao âmbito no qual essas certezas não são objetivamente possíveis de serem colocadas. Acerca disso, Heidegger escreve:

Em resumo, é possível dizer: a filosofia oferece ao ser-aí a proteção objetiva, o panorama da segurança que a concordância procura, o domínio de imediatez da proximidade com a vida e, junto com isso, a superação de um questionar detalhado e de pouco alento, vagaroso e escorregadio, que desiste das grandes respostas (HEIDEGGER, 2012a, p. 70).

A proteção objetiva legada ao *Dasein* por meio de uma filosofia objetiva não cabe quando se trata de ir ao âmbito originário da experiência fática. Diante dos questionamentos que a faticidade impõe, não há respostas seguras e definitivas. Com isso, restam apenas apontamentos para regiões no qual a experiência permanece sendo vivida, de caráter vagaroso e escorregadio.

A proposta construída jovem filósofo de uma filosofia que se afasta das respostas últimas, dos construtos categoriais e dos fundamentos últimos, constitui uma renovação filosófica profunda. Para Heidegger, a filosofia deve voltar-se ao mundo da vida. O que caracteriza essa vida é justamente ser histórica. E a historicidade do mundo da vida é inevitavelmente temporal. O movimento de compreensão desse mundo da vida é feito pelo *Dasein* que, por sua vez também está sob as condições originárias marcada pela temporalidade. Villalibre destaca que:

Como se pode ver, Heidegger quer desde o início de seu caminho do pensar uma renovação radical da filosofia; e a considera a partir da perspectiva do mundo da vida, de um mundo que é histórico, que está no acontecimento histórico e é temporal. É neste mundo onde se dá a compreensão da realidade por um *Dasein* que também é histórico e fático (VILLALIBRE, 2001, p. 19).

Heidegger se opõe à concepção usual da filosofia. Buscar fazer da filosofia uma ciência seria tirá-la de seu âmbito mais próprio, que é o de distinguir-se das demais ciências por não transitar em um conjunto objetivamente conformado de entes. A filosofia tem na faticidade seu âmbito de experiência para se voltar. Portanto, o processo de desenvolvimento de sua proposta filosófica foi paulatinamente sendo conduzida a partir de 1919, em *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*. Isto porque, conforme esclarece Villalibre:

Nas aulas dos semestres seguintes, Heidegger aprofundará mais na ideia de que o lugar próprio da filosofia é o mundo da vida. A origem da filosofia não são os problemas do conhecimento. A filosofia também não precisa estar intimamente ligada aos conceitos, como se tivessem uma posição central e essencial na filosofia. A filosofia nasce no mundo da vida, pelo caráter problemático da própria existência, do mundo histórico, do real, em geral. Isto faz com que questões sejam levantadas. E como a existência está no tempo, as perguntas se repetem sem cessar, sempre de forma renovada, sem que se possa obter respostas definitivas (VILLALIBRE, 2001, pp. 37-38).

Para Heidegger a filosofia tem como o lugar o mundo da vida. Trata-se da instância originária do *Dasein*. As questões filosóficas que nascem dessa instância originária não possuem respostas definitivas e últimas. Não é uma instância na qual a teoria do conhecimento consiga penetrar de modo satisfatório, pois não há nada para conhecer em sentido epistemológico. Com o intento de levantar objeções ao seu pensamento, no curso de 1920/1921, Heidegger diz que haveria críticas que diriam que sua filosofia corre o risco de “limitar-se a girar em torno da esfera introdutória, transformando em virtude a necessidade da própria incapacidade de criar positivamente” (HEIDEGGER, 2010, p. 10). No entanto, contra essa crítica, o jovem filósofo apresenta duas respostas. A primeira é a de que essa criação positiva somente poderia ser um limite da filosofia se esta estivesse orientada para tratar de suas questões no mesmo viés das demais ciências, que remeteria a filosofia a resolver problemas concretos e teria a responsabilidade de construir uma visão de mundo – posição criticada desde 1919. A segunda resposta é remetida ao fato da filosofia manter-se em questões introdutórias, sobre a qual Heidegger diz: “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” (HEIDEGGER, 2010, p. 10). Portanto, a filosofia não tem como finalidade dar respostas objetivamente últimas, muito menos definitivas, aos problemas que lhe são propostos³⁰.

O caráter preliminar enquanto virtude de uma abordagem filosófica é possível ser encontrada até 1924. Após observar que a questão do tempo não será tratada teologicamente, o jovem filósofo complementa dizendo que também não será a abordagem filosófica a adotada nessa reflexão. Contudo, conforme observado, não se trata da filosofia que o próprio Heidegger vinha desenvolvendo desde 1919, mas da compreensão de filosofia contra a qual se coloca, isto é, a filosofia que se propõe a ser uma doadora de visão de mundo. Mas, de acordo com a brevidade da conferência e a centralidade do tema a ser tratado precisava de mais atenção ao que contribui para a questão do tempo do que levantar considerações aprofundadas sobre o motivo de não se abordar uma filosofia tal como se compreendia comumente até

³⁰ Nesse sentido, escreve Casanova (2010, pp. 15-16): “Para Heidegger, filosofar jamais significa acumular uma série de informações relativas a um conjunto de doutrinas tradicionais ligadas a problemas filosóficos pontuais e tratar subsequentemente essas informações a partir de uma espécie de prova lógica de consistência. Filosofar também não designa, para ele, o esforço por superar todos os pressupostos herdados e, a partir de uma circunscrição aos poderes constitutivos da razão, seguir com rigor metodológico o caminho árduo que conduz à verdade. Ao contrário, filosofar implica antes um retorno sempre renovado às determinações primordiais de um caminho de pensamento, à origem que nunca permanece isolada em um passado desprovido de sentido, mas que sempre participa ativamente das decisões do futuro. Filosofar é, em suma, ser iniciante, porque filosofar envolve uma constante retomada daquilo mesmo que inicialmente levava a pensar”.

então. Acerca desse aspecto, vale retomar as palavras do editor de *O conceito de tempo*, Hartmut Tietjen acerca do fato de o estado em que estava a concepção de tempo de Heidegger, ser maior do que a apresentada. Ele diz que: “Na conferência, as estruturas do tempo são desenhadas apenas na medida em que são imprescindíveis para a exposição da problemática do tempo” (HEIDEGGER, 2008d, p. 81). Diante da colocação do editor do texto sobre a limitação de uma conferência em relação a colocar todo o desenvolvimento do pensamento do jovem Heidegger sobre o tempo, analogamente é possível fazer em relação à filosofia. Em outras palavras, se Heidegger se colocasse a explicar que filosofia é uma ciência preambular, certamente careceria de desdobramentos maiores. Diante disso, fica mais claro e direto dizer que não é uma abordagem filosófica que se impõe e, após mencionar em breves palavras o que é essa filosofia, propor uma ciência preambular.

Portanto, essa ciência preambular surge na conferência de 1924 imediatamente após Heidegger descartar tanto da teologia quanto da filosofia como caminhos para interpelar a questão do tempo. Ela é, pois, a terceira opção. Uma saída tanto da questão de tomada da eternidade como ponto de partida para a abordagem da questão, quanto de uma filosofia que, em última instância, era metafísica. Assim, a ciência preambular surge como uma investigação sobre o discurso interpretativo do ser-aí humano, o *Dasein*.

As considerações que virão a seguir pertencem, talvez, a uma *ciência preambular*, que compreende em si a tarefa de pôr em marcha a investigação acerca do que poderia ser visado, ao fim e ao cabo, no que a Filosofia e a Ciência dizem, no discurso interpretativo do ser-aí acerca dele mesmo e do mundo (HEIDEGGER, 2008d, p. 23).

Portanto, não é a filosofia, muito menos a teologia o modo de abordagem acerca da qual a conferência *O conceito de tempo* pretende interpelar a questão em curso. Aqui Heidegger faz uma primeira menção ao ser-aí, ao *Dasein*, e sua centralidade, ainda não aclarada, na abordagem da questão do tempo na presente conferência. Mas o que Heidegger aponta como tarefa da ciência preambular já mostra qual é a tarefa inicial de sua abordagem: investigar o que é dito na ciência, na filosofia que, em última instância, são discursos que o *Dasein* faz interpretando a si e o mundo. Aqui está o primeiro aceno de uma mudança de questão que será feito ao longo de toda a conferência. Heidegger abre mão de abordar a questão central de modo objetivo. Assim, o tempo não é questão a ser tratada em contraposição a eternidade, como se poderia fazer numa abordagem teológica, com medições, como ficará claro adiante quando trata da abordagem científica, ou com arcabouço conceitual e até mesmo categorial empreendido de modo usual pela filosofia. Para Heidegger, a questão

do tempo passa pelo discurso interpretativo do *Dasein* acerca de si e do mundo. Mas, em qual instância se pode tomar essa interpretação que o *Dasein* faz de si e do mundo? A instância em questão é a cotidianidade.

Portanto, o ponto de partida da hermenêutica fenomenológica heideggeriana é a cotidianidade. O acesso à faticidade se dá por meio do discurso do *Dasein* em sua autointerpretação do cotidiano. O discurso teórico afasta dessa experiência originária da vida. No entanto, não é um afastamento geográfico, mas de orientação. E uma dessas características é chamada por Heidegger de falação. Em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, ele escreve:

Portanto, esta falação é o como em que uma determinada *interpretação* de si mesmo está à disposição do próprio ser-aí. Esta interpretação mesma não é algo que se acrescenta ao ser-aí, algo que se lhe adere ou dependura de fora, mas algo a que o próprio ser-aí chega por si mesmo, do qual vive, pelo qual é *vivido* (um como de seu ser) (HEIDEGGER, 2012a, p. 39).

A interpretação de si do *Dasein* pela falação diz respeito a um construto não teórico – pelo menos não predominantemente – da experiência originária. Ele denota a referência à experiência cotidiana que é relatada adiante nas considerações acerca das características existenciais do *Dasein*. O relevante a ser apontado neste momento é o modo como alguns cursos de Heidegger até 1924 referenciaram esse acesso à faticidade. O primeiro é o curso lecionado entre 1920 e 1921, intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*, no qual Heidegger aborda a experiência da vida fática dos primeiros cristãos. O segundo é o curso intitulado *Agostinho e o neoplatonismo*, de 1921. No caso dos primeiros cristãos, Heidegger absteve-se de abordar os Evangelhos por, segundo ele, se tratar de uma observação derivada, com dogmas instituídos, da experiência fática; enquanto as epístolas paulinas mostravam a situação atual do apóstolo no momento em que escrevia e tinha mais referência à experiência originária deste e a que compartilhava com os aos quais as epístolas eram dirigidas. No caso de Agostinho, Heidegger aponta para o livro X das *Confissões* por se tratar, segundo o jovem filósofo, de um relato do momento presente. Ou seja, enquanto relia seu passado nos livros iniciais ou refletia sobre questões como o tempo nos livros seguintes, o livro X continha a impressões sobre sua vivência atual, o que sinalizada para a experiência vivida da faticidade³¹.

³¹ Segundo postula Vedder (2006, pp. 268-269): “A interpretação heideggeriana de Agostinho [...] aponta que a busca da vida verdadeira tende a ossificar como resultado da devoção da humanidade às preocupações sensuais. Podemos ver aqui que a busca de Heidegger pela verdade já não é dedicada ao ser mais elevado, como foi o caso durante seus primeiros estudos em Freiburg. Em vez disso, a historicidade da religião deve ser compreendida fora de sua própria situação e fora dos pressupostos contidos nele. Não deve ser retirado de uma estrutura filosófica, como se fosse do ponto de vista de algum ser supremo, precisamente porque a idéia filosófica de um ser mais elevado dificulta nossa compreensão da faticidade e, com isso, a religião como uma expressão de faticidade. No pensamento de Heidegger, a orientação para o mais elevado é, em vez disso, reformulada como

Outro aspecto evidenciado por Heidegger está no final da citação em que ele relata que o *como* do seu ser (do *Dasein*) se refere ao *vivido*. A questão do *como* enquanto o *modo* de ser do *Dasein* na faticidade é o anteposto da questão do *que* que visa a objetivação. Mas, e a questão do *vivido*?

Em primeiro lugar, é necessário enfatizar que o “objeto” da filosofia para Heidegger não é qualquer conteúdo objetivo, mas a totalidade da experiência. Assim, o *que* de uma ciência ôntica é mudado para o *como* da ciência preambular, a ontológica. Desse modo, a experiência vivida não pode ser tomada como um conjunto de elementos isolados ou materialmente dispostos para a compreensão filosófica. Para Heidegger, a vida é antes de tudo vivida. Ou seja, não se acessa aquilo que se vive, mas o acontecer dinâmico da vida na totalidade de sentido na qual se move.

Dito de outra forma, [...] o viver não é entendido por Heidegger nominalmente – como “vida” –, mas verbalmente. Heidegger considera fundamental esse mencionado caráter “semântico” ou realizador do viver, que está longe de ser entendido como uma soma de conteúdos que vão sendo sintetizados em um eu. O que ele pretende com o conceito de fenômeno é, precisamente, colocar um freio a essa tendência a pensar tudo como conteúdos, como objetos dados (tanto materialmente quanto na consciência). O conceito de fenômeno – e, portanto, também de *Dasein* – aponta para a unidade concreta praticada da experiência, não apenas seu conteúdo. Ao falar de *Dasein*, portanto, não se está abrangendo um possível conteúdo da experiência, mas sempre a realização experiencial, ou seja, a indissolubilidade do tal conteúdo (*Gehalt*), qualquer que seja, que Heidegger chama de referência (*Bezug*) a esse, a realização (*Vollzug*) de tal referência, a temporalização (*Zeitigung*) concreta de tal realização e a custódia (*Verwahrung*) do todo (LARA, 2011, pp. 212-213).

Ao remeter-se para a vida vivida, a experiência originária da vida fática, o jovem Heidegger não a concebe como um objeto redutível à observação sem juízos prévios. A hermenêutica fenomenológica traz como compreensão central a possibilidade de acesso ao mundo, fenômeno, que é constituído de uma totalidade de significado, por meio da hermenêutica, o acesso interpretativo de um horizonte de sentido que o observado, isto é, o filósofo, compartilha. E o modo de abordagem que Heidegger vai desenvolvendo desde 1919, e que apresenta de modo mais estruturado em 1920/1921 em *Introdução à fenomenologia da religião* é o dos indícios formais – caracterizados pelos sentidos de conteúdo, referência e realização.

uma orientação histórica. Vemos essa mudança atualizada nos primeiros escritos de Heidegger, e envolve também o paradigma filosófico com o qual ele aborda a religião. O que nos resta, então, é uma religião que é uma expressão de historicidade”.

Mas, antes de desenvolver a estrutura dos indícios formais, ainda em 1919, Heidegger aborda a questão da significância da instância originária. Imerso na totalidade de sentido da qual originariamente não sai – mas epistemologicamente apenas ignora por estar voltado aos entes ou ao que é objetivamente destacado – o *Dasein* não vive no isolamento de sentido enquanto momentos estanques. Em outras palavras, as vivências já vividas, as atualmente vivenciadas e as projeções para vivências estão presentes na totalidade de sentido no qual o *Dasein* se encontra. Segundo Heidegger:

As funções significativas pré-mundanas e mundanas expressam por natureza os caracteres do processo de apropriação [das experiências], ou seja, acompanham (vivendo e vivendo o vivido) a vivência mesma, vivem na vida mesma e, enquanto acompanham a vida, são tanto originadas como portadoras em si mesmas da origem. Estas funções são concebidas olhando tanto para frente [em forma de preconceitos] como para trás [em forma de retroconceitos], isto é, expressam a vida nas tendências que a motivam e nas motivações para as quais tende (HEIDEGGER, 2005, p. 141).

O pré-mundano e o mundano aqui trazem o significado de uma totalidade – o mundo – do qual o *Dasein* é constituinte e constituído. É a totalidade na qual originariamente é possível se apropriar enquanto se vive. Ou seja, não se acessa a vida fática objetivamente. A vida fática requer uma circularidade de vivência e reconhecimento dessa mesma vivência. Por isso, Heidegger propõe a hermenêutica da faticidade. Conforme postula Escudero, desde esse curso pós-guerra, de 1919, Heidegger esboçava essa hermenêutica. Trata-se de um novo programa filosófico, no qual o jovem Heidegger apresenta o objeto de estudo concomitante ao método de acesso. “O primeiro é a vida fática e o segundo, a hermenêutica. Tema e método estão intimamente interrelacionados. O método não se reduz à mera aplicação de uma técnica geral, mas deve ter em conta o modo de ser do ente temático” (ESCUADERO, 2010b, p. 434). A superação da dualidade sujeito e objeto não estão numa supressão de ambas em vista de um olhar acima, mas num mergulhar na instância na qual se está e olhar de dentro, em perceber o entorno da totalidade de significância na qual sempre se está e da qual sair – como se fosse possível uma visão objetiva neutra – constitui apenas um obscurecer ou ignorar essa instância.

Portanto, o fenômeno é o todo da experiência de sentido da faticidade e deve ser acessado como tal, sem isolar-se em regiões conformadas de acesso. Segundo Lara:

[...] parece que o conceito de fenômeno cumpre efetivamente em Heidegger a função de indicio formal que é próprio de todo conceito filosófico e, o que é mais importante, se mantém como uma determinação formal e não regional do objeto temático da fenomenologia (LARA, 2008, p. 254).

É importante esclarecer um ponto antes de continuar a expor o fragmento seguinte de Francisco de Lara. A ideia de conceito margeia a noção criticada pelo próprio Heidegger, conforme já citado e comentado. Em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, quando trata da descrição de termos que se referem à faticidade, Heidegger também fala em conceitos, mas esclarece que “Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*” (HEIDEGGER, 2012a, p. 22). Portanto são termos que remetem à faticidade e não a definem. Pois, complementa Heidegger:

“*Conceito*” não é um esquema, mas uma possibilidade de ser, do instante, isto é, constitui este instante; um significado produzido, extraído; um conceito mostra a *posição prévia*, quer dizer, transpõe para a experiência fundamental; mostra a *concepção prévia*, isto é exige o como do falar e questionar de alguém; ou seja, transpõe o *ser-aí* segundo sua tendência para a interpretação e a preocupação. Os conceitos fundamentais não são acréscimos posteriores, mas motivos condutores: deve-se tomar o ser-aí na acepção de sua maneira de ser (HEIDEGGER, 2012a, p. 22).

Dito isso, o construto “conceitual” heideggeriano não explica de modo rígido o âmbito para o qual se dirige, mas busca manter a mobilidade do sentido de realização. Assim, o fenômeno mantém seu caráter de totalidade de sentido não objetivado. Os “conceitos fundamentais”, termo denominado assim por Heidegger, tem por finalidade apontar para o *Dasein* em seu complexo realizador sendo hermeneuticamente abordado. Isso não acrescenta no sentido de oferecer uma explicação além da faticidade. O intuito dessa abordagem conceitual é acessar essa totalidade. Desse modo, todo acesso é ao mesmo tempo abordar o viver e o viver o vivido que, em suma, é o fenômeno. Em outras palavras, é importante notar que:

Em sua função formal-indicativa, “fenômeno” enquanto um modo de dirigir-se a algo e, ao mesmo tempo, vagamente e sem transformá-lo em objeto ou região de objetos, do qual trata em cada caso. O conceito indica que se deve perguntar nas direções de sentido indicadas para a objetualidade que é ao mesmo tempo sentido e que se dá como a unidade dessas direções. Fenômeno entendido como sentido pleno ou intencionalidade plena é, pois, uma indicação formal ao mesmo tempo objeto temático como método da filosofia. Isto se faz mediante a interpretação da experiência na questão e no relativo a seu conteúdo, referência, realização e temporalização (LARA, 2008, p. 254).

Portanto, o conceito fundamental utilizado na abordagem fenomenológica heideggeriana é um existencial na medida em que indica, sem objetivar, a experiência da vida fática. Desse modo, o processo de abordagem do fenômeno não o isola. Diante disso, é possível afirmar que o fenômeno para Heidegger é o sentido. O modo como se compreende o mundo, o seu sentido, é o que caracteriza a perspectiva heideggeriana de fenômeno. Quem

observa esse fenômeno é o *Dasein*. No entanto, uma vez que o *Dasein* já se encontra numa totalidade de sentido, este não deve ser visto como um ente objetivamente localizado e como um doador de sentido, mas um ser que busca a autocompreensão nessa totalidade de sentido. Daí a necessidade de uma hermenêutica do fenômeno.

Recapitulando o que foi visto até o momento, temos, primeiro, o “fenômeno” que é compreendido por Heidegger em termos de sentido, isto é, que o conceito de fenômeno designa aquilo que não está sempre identicamente em seu ser, mas cujo modo de ser depende da forma pela qual é compreendida. Além disso, segundo, temos visto também que o sentido é o modo de ser do vivente humano ou, para dizer com a palavra que Heidegger começa a utilizar, do *Dasein*. Fenômeno, portanto, refere finalmente este *Dasein*. Por conseguinte, o vivente humano é tal que não tem caráter de objeto, que não está dado nem possui uma essência invariável, mas que depende em seu modo de ser da forma como é compreendido. Mas também, é que esse entendimento não é senão o modo como o mesmo *Dasein* é: este é sempre na compreensão – seja própria, seja imprópria – de si mesmo (LARA, 2011, pp. 211-212).

Desse modo, a hermenêutica fenomenológica é o processo de interpretação do sentido no qual o *Dasein* desde sempre está. Não é reconhecido como um algo externo a essa totalidade de sentido, mas imerso no mesmo. Assim, ainda que interprete o mundo objetivamente ou nos termos de um processo epistemológico pretensamente isento de juízos prévios, o *Dasein* continua dentro do horizonte de sentido. Não há um “dentro” e um “fora” do *Dasein* em relação ao que o circunda. Ele se reconhece como parte e reconhece o seu entorno partindo da vida fática na qual já está. A hermenêutica, portanto, é o meio de circularmente tornar claro esse sentido de modo compreensível, no entanto, não objetivável.

Diante disso pode-se afirmar que a filosofia heideggeriana é hermenêutica fenomenológica porque aborda o *Dasein* em seu horizonte de sentido. Portanto, a fenomenologia não é um objeto a ser conhecido, mas uma totalidade de significado que constitui o *Dasein*. E a hermenêutica, por sua vez, é o meio de abordagem dessa totalidade.

Neste ponto, fica claro por que Heidegger afirma que a filosofia é hermenêutica fenomenológica. O que com isto se diz, em outras palavras, é que a filosofia é a tentativa que o *Dasein* se compromete a tomar para ser em uma compreensão própria. A hermenêutica é fenomenológica porque é hermenêutica do *Dasein*, do que é como o sentido do fenômeno. E é precisamente por esta razão hermenêutica, porque lida com o sentido e pretende uma custódia do sentido através da interpretação e da compreensão (LARA, 2011, p. 212).

Uma vez que *Dasein* e mundo não são distintos na esfera mais originária que é caracterizada pela totalidade de sentido que constitui a vida fática, não cabe à filosofia ser

uma ciência ôntica. Por ciência ôntica, é possível compreender a teologia, por exemplo, abordando a natureza divina ou, como postula Heidegger, pensando a vida na fé. Também pode se compreender as filosofias que buscam um conjunto estruturado de explicações em vista de construir um sistema de explicações da realidade, o que constituiria uma visão de mundo. A ciência preambular surge nesse contexto buscando a experiência que funda as demais, sendo condição de possibilidade das mesmas.

Desse modo, a concepção filosófica heideggeriana não só mostra que não é possível isolar-se da faticidade para uma pesquisa de cunho objetivo, como também não o é o processo filosófico. O *Dasein* humano compartilha de um horizonte de sentido ao acessar o fenômeno. Não há isenção. Mais do que isso. Não se propõe isenção, mas uma apropriação da experiência vivida em busca de acessar hermeneuticamente o fenômeno em questão. Em suma, qual é a relação entre a hermenêutica fenomenológica e o *Dasein*?

O que faz a hermenêutica fenomenológica é aclarar ao *Dasein* acerca de sua experiência nos diferentes sentidos relevantes em si. Então, trazer algo para o fenômeno, tomar algo em consideração em si, não significaria senão vivê-lo propriamente na aclaração desse viver. O que fazemos ao tomar algo “no fenômeno” é perguntar à experiência pelos sentidos que temos diferenciado. Assim, aclaramos a experiência, isto é, a interpretamos e expressamos originariamente (LARA, 2011, p. 213).

A hermenêutica, portanto, é um meio de aclarar a experiência na qual estamos. É um processo de compreensão do *Dasein* enquanto constituído de uma totalidade de sentido. Com o que foi colocado até agora, é possível pensar que o *Dasein* é o questionado diante da questão do tempo. O *Dasein* experiencia a temporalidade e o âmbito originário no qual se encontra é marcado pela temporalidade e pela totalidade de sentido, isto é, pelo fenômeno. Isto remete à outra característica do *Dasein* que é sua historicidade. Entre 1924 e 1925, Heidegger proferiu um curso intitulado *Platão: o sofista*. Logo nas considerações iniciais, o jovem filósofo faz menção acerca da compreensão da história. Tal como outras questões abordadas a partir de uma hermenêutica fenomenológica, a história também não deve ser abordada com o caráter objetivo, mas a partir daquele que a experiencia na faticidade. Portanto, história não é compreendida enquanto um conjunto de fatos relatados em documentos, antes ser histórico é intrinsecamente ligado à constituição do *Dasein* enquanto temporal. Diante da questão da compreensão histórica, Heidegger diz:

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 propriamente dita de *ser* a própria história, a possibilidade de que a 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 qualquer. Mas, se a história significa algo assim para a existência espiritual, torna-se ainda maior a dificuldade da tarefa de compreender o passado (HEIDEGGER, 2012b, p. 11).

Diante disso, é possível perceber que os termos colocados em questão recebem uma abordagem distinta na concepção filosófica heideggeriana. Esta constitui de um processo de ontologização dos termos em questão. Desse modo, diante do que foi colocado até aqui termos como *tempo* e *história* não são considerados em sentido objetivo, enquanto passível de uma abordagem conceitual e científica. Seja qual for o termo colocado em questão, na abordagem fenomenológico-hermenêutica será abordada a partir do âmbito da experiência fática da vida do *Dasein*. Não há, portanto, um sujeito que reconhece, conhece ou determina um respectivo objeto. Antes há um horizonte de significado no qual o *Dasein* já está e do qual não sai, restando, assim, o reconhecimento hermenêutico dessa experiência originária. Portanto, é possível afirmar que:

[...] para Heidegger, hermenêutica é fenomenologia porque o conceito de fenômeno apela ao que é como sentido. Este, por sua vez, encontra o vivente humano ou *Dasein*. E este, por sua parte, não faz senão referir à experiência concreta, seja qual for. Disso se segue que *toda experiência* pode ser explicitada – isto é, compreendida – fenomenologicamente (LARA, 2011, p. 214).

Uma vez que a reflexão apresentada até agora mostrou que Heidegger desenvolve sua problemática partindo do tema até chegar a sua experiência originária pelo *Dasein*, é preciso voltar à conferência de 1924 para acentuar o pressuposto que a ciência preambular, até aqui esboçada pelo jovem filósofo, possui acerca das diferentes abordagens sobre o tempo. Proposta a ciência preambular como ponto de partida da reflexão, Heidegger faz uma breve introdução acerca da constituição dessa abordagem. O primeiro aceno para o caminho que a ciência preambular busca deixar é a do mover-se em conceitos que, para o jovem Heidegger, mostram-se limitados para abordar a questão do tempo.

Se aclararmos o que é um relógio, captaremos com vivacidade o modo de conceber vigente na Física e, assim, também a maneira como o tempo chega a ter ocasião de se mostrar. Esta ciência preambular, em cujo interior esta consideração se move, assenta sobre o pressuposto, talvez arbitrário, de que tanto a Filosofia como a Ciência se movem em conceitos. A sua possibilidade repousa em que cada investigador chegue a ter ideias claras acerca do que compreende e do que não compreende. Ela permite saber quando uma investigação se atém ao seu objecto ou quando se alimenta de um saber “de ouvido”: transmitido e gasto. Investigações deste tipo

constituem algo semelhante a um serviço de policiamento do desfile das ciências, sendo, na opinião de alguns, assunto que, embora subordinado, é às vezes urgente (HEIDEGGER, 2008d, p. 23).

De modo distinto da abordagem da ciência preambular, conforme desenvolvida até agora, a física não pensa o tempo a partir da experiência de sentido do *Dasein*, mas toma o relógio – isto é, um instrumental externo à experiência – para abordar a questão da temporalidade. Este relógio remete ao caráter de segurança na abordagem de termos que, em âmbito originário, não teria uma resposta objetivamente segura. Do mesmo modo é o construto da concepção filosófica contra a qual o jovem Heidegger se coloca. A abordagem conceitual, tanto científica quanto filosófica, tende a uma segurança de ideias claras acerca da compreensão de seu objeto. Nesse ponto, pode-se aferir que Heidegger se referia a Descartes – bem como a tradição filosófica subsequente – e em seu *Discurso do método* já tinha como primeiro princípio “nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião de o pôr em dúvida” (DESCARTES, 2011, p. 40). Outra referência a este filósofo pode estar contida na questão do relógio, quando o filósofo francês o compara ao corpo humano “como o movimento de um relógio” (DESCARTES, 2011, p. 64). Em outras palavras, no pensamento desenvolvido por Descartes a fim de legar a filosofia conhecimentos claros e distintos, seu modelo o aproximou da ciência na medida em que se afastou da vocação filosófica.

Além disso, cabe destacar somente que ambas acabam por serem compreendidas como ciências ônticas e que o mover-se em conceitos é uma chave de compreensão sobretudo das ciências naturais já apresentada, por exemplo, no curso de 1920/21, *Introdução à fenomenologia da religião*. Diante dessa concepção, filosofia e física são consideradas ciências que abordam determinado âmbito. O que cabe à ciência preambular? O acesso à instância que precede o objeto das duas áreas semelhantes, na perspectiva heideggeriana. E o ponto de partida para o agir da ciência preambular é o *Dasein*. Até esta parte da conferência, Heidegger não anuncia maiores detalhes. Conforme será observado, o jovem filósofo desenvolve sua conferência mostrando como as ciências ônticas compreendem o tempo para, em seguida, mostrar o modo de procedimento de sua ciência preambular.

A ciência preambular é o âmbito que precede o tratamento das ciências e demais áreas que derivam da faticidade. No curso de 1919, Heidegger chamou esse acesso ao mundo vivido de intuição hermenêutica, que nada mais é que o reconhecimento dessa instância originária. A compreensão da totalidade na qual se encontra o *Dasein* é chamada de intuição

hermenêutica. Ou seja, o mundo caracterizado pela totalidade de sentido no qual o *Dasein* desde sempre está pode ser abordado por meio de uma intuição compreensiva, a partir da fenomenologia heideggeriana. Acerca disso, Heidegger diz que:

A vivência que se apropria do vivido é a intuição compreensiva, a *intuição hermenêutica*, a formação originariamente fenomenológica que volta atrás mediante retroconceitos e que se antecipa com ajuda de preconceitos e da qual fica excluída toda posição teórico-objetivante e transcendente. A universalidade do significado das palavras assinala primariamente algo originário: o caráter mundano da vivência vivida (HEIDEGGER, 2005, p. 141-142).

Essa proposta de excluir toda posição teórico-objetivante e transcendente a partir da *ciência preambular* pode levantar a questão de em que medida um tema religioso cabe nessa análise. Em outras palavras, a questão do tempo não é somente de domínio de uma religiosidade, mas tem ecos, por exemplo, na filosofia tradicional e na física. No entanto, há temas caros à questão religiosa e há uma reivindicação própria de seu sentido. Para compreender isso, é necessário fazer referência ao curso de 1919, quando, após apresentar a questão da intuição hermenêutica, afirma que o viver precede inclusive uma perspectiva teórica. Antes de toda e qualquer teorização, o ponto de partida é sempre a vida, ou melhor, o viver. Acerca disso, Heidegger escreve:

Chegados a este ponto se clarifica a presença enigmática da determinação que precede toda descrição teórica. Eu mesmo procedo teoricamente do viver; este viver ainda carrega consigo algo vivenciável, com o qual não se sabe o que fazer e para o que se inventou o cômodo título do irracional (HEIDEGGER, 2005, p. 142).

Diante dessa passagem é possível compreender o motivo de Heidegger postular a faticidade como âmbito que precede a teorização. Não é uma instância misteriosa e oculta. Antes é a vida mesma, na sua experiência mais originária. No entanto, a dificuldade de se acessar ou voltar-se à essa instância se encontra na tendência a dirigir-se à explicações cômodas externas à vivência. Daí, a postura teórica ser cômoda de se designar como irracional a essa instância difícil de ser explicada porque antes é vivida.

Heidegger também faz uma crítica à noção de sagrado como categoria da consciência, nos esboços de *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*. Para Heidegger, o sagrado não pode ser explicado ou compreendido como uma categoria da consciência. Trata-se, portanto, de uma experiência histórica. Sobre isso Heidegger postula que:

[...] o sagrado não pode ser problematizado como um noema teórico – tampouco como um noema irracional teórico – mas como correlato ao

caráter do ato de “fé”, o qual, por sua parte, só pode ser explicitado a partir do nexos essencial-fundamental de vivência da consciência histórica. Isso não significa explicar o “sagrado” como uma “categoria da consciência”. Ao contrário, o caráter primário e essencial nele é a constituição de uma objetividade originária (HEIDEGGER, 2010, p. 316).

Portanto, para Heidegger, o sagrado não pode ser problematizado enquanto um objeto visado pela consciência humana sob o aspecto teórico, nem irracional teórico. O que isso significa? Que reduzir a experiência do sagrado a uma categoria da consciência exige a experiência da sua instância originária. Ou seja, o sagrado se dá numa experiência originariamente vivida da fé. É na fé que se faz possível a experiência do sagrado, pois a fé é uma experiência faticamente vivida. Isto significa que a experiência da fé, por conseguinte, do sagrado, é histórica. Por fim, a vida, essa instância originária da experiência humana é, segundo Heidegger, histórica. Por histórico Heidegger aponta para uma instância na qual não cabe fragmentação, teorização ou questionamento epistemológico.

O caráter histórico da vida fática é o que marca todas as experiências humanas. Ou seja, sob o ponto de vista filosófico, no sentido como Heidegger o atribui, toda experiência é originariamente dada na faticidade. Dentre essas experiências, está a religiosa. Daí Heidegger mostrar que a teologia é derivada da experiência da fé, o que seria secundário em relação à abordagem fenomenológico-hermenêutica que antes de ser experiência “da fé” é experiência fática. Em outras palavras, a teologia abordaria a experiência a partir de uma tematização específica, enquanto a filosofia a buscaria na totalidade da significância. Isto mantém a filosofia em sua própria coisa a fazer ao invés de mover-se a instâncias que não condizem com sua função.

Qual é a relação ente ciência preambular e a filosofia? Aqui Heidegger distingue filosofia, teologia e ciência preambular. A ciência preambular e a teologia são tão distintas quanto a filosofia é da teologia. Mas há algo comum a mais que assemelha as áreas distintas da teologia. Esse algo é o recurso à história do pensamento em vista de consultar meios de responder às questões em curso.

A sua relação com a Filosofia é apenas a título de um acompanhante, que às vezes tem ordem de busca em casa dos Antigos, para ver como é que eles fizeram. A reflexão que se segue só tem em comum com a Filosofia o não ser Teologia (HEIDEGGER, 2008d, p. 23).

Nessa passagem, Heidegger abre o modo como conduzirá a parte seguinte do desenvolvimento de sua conferência. O primeiro desenvolvimento se dará com o reconhecimento do modo como a física aborda o tempo. O segundo é o modo como os

filósofos abordaram a compreensão do tempo. Neste sentido é que Heidegger mostra como a ciência preambular se aproxima da filosofia. Mas, como dito anteriormente, o sentido de filosofia aqui é o corrente. Tal como a teologia em vigor era distinta do modo como o jovem filósofo apresentou o “objeto” próprio da reflexão teológica – isto é, a experiência temporal da fé – a filosofia contra a qual se coloca é a que vigora – ou seja, a que pretende abordar a visão de mundo – e não a que o jovem filósofo propõe.

Capítulo 2: O *Dasein* e a experiência originária do tempo

2.1 A questão do tempo na física

A questão do tempo levantada por Heidegger e abordada na conferência de 1924 não é uma questão somente para a filosofia ou para a teologia. O tempo, tema abordado desde a *Física* de Aristóteles, também é tematizado nas ciências naturais, desde o surgimento da ciência moderna até a atualidade. Ciente dessa questão, o jovem Heidegger – no caso dos textos até 1924 – abordou a distinção de sua compreensão de tempo em relação ao tempo das ciências naturais em dois momentos. Na conferência *O conceito de tempo* o filósofo aborda de maneira sucinta. Já em um texto de nove de julho 1915, ocasião em que apresentou na Universidade de Freiburg um trabalho sob o título *O conceito de tempo na ciência histórica*, como prova de capacitação docente, a distinção obteve um aprofundamento mais satisfatório³². Nesse sentido, o intento é abordar o modo como Heidegger postula ser a compreensão de tempo para a física, sua relação com a concepção aristotélica e o aceno para a superação desse sentido a partir de uma menção a Agostinho. Assim, esclarecida a noção de tempo a qual o jovem filósofo se opõe, torna-se possível abrir o campo de compreensão para a noção que posteriormente pretende apresentar.

Em sua conferência *O conceito de tempo*, após dizer que a abordagem tomada para pensar a questão do tempo é a *ciência preambular*, o jovem Heidegger, ainda dotado de seu princípio da relevância das questões preliminares para pensar seu tema filosófico, diz: “Começaremos por nos referir, preliminarmente, ao tempo tal como o encontramos na quotidianidade: o tempo da natureza e do mundo” (HEIDEGGER, 2008d, p. 25).

As questões iniciais abordadas por Heidegger se referiam ao modo de acesso à questão colocada. Desse modo, discorreu sucintamente acerca da teologia, da filosofia – em sentido corrente – e da ciência preambular. Mas, nada diziam sobre o “objeto” em questão. Em outras palavras, o tempo não recebeu uma definição conceitual e teoricamente bem fundamentada.

³² O texto foi publicado em forma de artigo no ano seguinte.

Este é um traço da abordagem heideggeriana: apresenta elemento utilizado a ser colocado em questão e, em seguida, parte de uma noção corrente para, finalmente, efetuar sua hermenêutica fenomenológica.

Diante disso, o jovem filósofo apresenta a concepção científica que destaca o uso do tempo em suas elaborações e pesquisas³³. Segundo ele:

O interesse por [saber] o que é o tempo voltou a ser despertado, na actualidade, pelo desenvolvimento da investigação no âmbito da Física, no que respeita à sua reflexão sobre os princípios fundamentais da maneira de conceber e definir, que nela se cumpre: a medição da natureza num sistema de nexos espaço-temporais (HEIDEGGER, 2008d, p. 25).

A atenção renovada pela questão do tempo se deu a partir da primeira de muitas publicações do físico alemão Albert Einstein, em 1905, sobre a relatividade geral. Embora de grande relevância para o mundo da ciência, sua função não toma a faticidade com ponto de partida, mas se mantém no âmbito ôntico, dentro do qual a medição da natureza é possível. Porém, é necessário aprofundar essa noção da física enquanto ciência que mensura a natureza a partir de um sistema que concebe o espaço e o tempo anexados.

Conforme se observa no texto de 1924, Heidegger não faz um desenvolvimento exaustivo do tema da questão do tempo na física. Para aprofundar na crítica heideggeriana aos limites da abordagem do tempo pela física, é necessário recorrer a outro texto. Há uma definição de ciência elaborada pelo jovem filósofo quase uma década antes de proferir a conferência *O conceito de tempo*. Trata-se do texto *O conceito de tempo na ciência histórica*, de 1915. Aqui, Heidegger aborda a distinção entre o tempo na ciência da natureza e na ciência histórica. Como o foco neste momento é a noção de tempo da física, a abordagem se atém a esse tema, descartando o modo como Heidegger trabalha o segundo sentido de tempo no referido texto. Diante disso, no texto de 1915, o filósofo esclarece inicialmente o que ele entende por ciência. Para ele:

A ciência é um conjunto de conhecimentos teóricos, ordenados e fundados segundo princípios. Os conhecimentos se formulam em juízos; estes juízos são verdadeiros, são válidos. E sendo rigorosos, o que é válido não é o *ato* de julgar que realiza o investigador concreto ao adquirir conhecimento, mas o *sentido* do juízo: seu conteúdo. Cada ciência, concebida em termos da ideia de perfeição, é um conjunto em si subsistente de sentidos que possuem validade. As ciências particulares concretas, como manifestações culturais

³³ Há ainda a questão da cotidianidade – na tradução do português de Portugal, *quotidianidade* – que será abordada no segundo texto deste capítulo.

condicionados temporalmente, nunca estão plenamente acabadas, mas estão sempre a caminho em busca pela verdade (HEIDEGGER, 2009b, p. 16).

Em primeiro lugar, para o jovem filósofo, a ciência está relacionada a conhecimentos teóricos que são apresentados de forma ordenada a partir de princípios determinados. Nesse sentido, a compreensão de ciência particular concreta já se mostra distinta da ciência preambular que, conforme visto, busca o âmbito pré-teórico. Nas ciências concretas, os conhecimentos são formulados a partir de juízos, a partir dos quais são considerados verdadeiros e válidos. O rigor é dependente da validade, mas não a partir do julgamento do pesquisador, e sim a partir do sentido do juízo proferido, que é o conteúdo dessa ciência. Desse modo, a ciência se caracteriza pelo conjunto de sentidos válidos que possui. Mas, a ciência não tem uma absoluta validade final em seus juízos. Conforme destaca o jovem filósofo, trata-se de uma ciência que está sob as condições da cultura, que é temporal. Desse modo, a ciência não se encontra em pleno acabamento, uma vez que se encontra em constante busca pela verdade. A partir de quando é possível reconhecer o início desse modo de abordagem científica?

Heidegger aponta a primeira expressão da ciência moderna a partir do italiano Galileu Galilei (Pisa, 15 de fevereiro de 1564 — Florença, 8 de janeiro de 1642), mostrando o processo de formulação de uma lei para a natureza. Segundo o jovem filósofo, a lei surge como uma busca pela dominação da diversidade das manifestações da natureza. Ou seja:

A ciência galileana intenta dominar a diversidade das manifestações com a ajuda da lei, e sua nova e principal conquista foi mostrar *como* se chega à lei. Uma vez que a tendência fundamental da física pode ser vista mais claramente à luz deste método de conhecimento da lei, vamos ilustrar este método lançando mão de um exemplo clássico: a descoberta que Galileu fez da lei da queda [gravidade] (HEIDEGGER, 2009b, p. 20).

O intento de formular a lei não se dá a partir de uma descrição pura e simples da natureza observada, mas a partir da elaboração de um método que mostra o processo de formulação da mesma. Neste caso, a lei, ou nos termos anteriores, o juízo da ciência instaurada por Galileu está fundamentado num método de conhecimento. Diante disso, Heidegger se propõe a abordar o processo de descoberta da lei da gravidade. Seria mérito de Galileu ser o primeiro a buscar entender a natureza? Esse seria um interesse surgido somente no século XVI da era Cristã? A resposta é negativa diante das duas questões.

Heidegger destaca que antes de Galileu havia outro modo de proceder para examinar a natureza. E, valendo-se da questão da lei da gravidade, o jovem filósofo mostra como seria o

procedimento anterior ao do pensador italiano para resolver a questão da queda de objetos. Trata-se de um procedimento baseado na observação de casos particulares a fim de encontrar algo que era comum a todos os casos para, finalmente, pensar uma essência da queda. O texto diz que:

No caso do problema de queda, a antiga maneira de examinar a natureza procedia da seguinte forma: a partir da observação de casos particulares de fenômenos de queda se tentaria investigar o que é comum a todos estes fenômenos para, em seguida, inferir a essência da queda (HEIDEGGER, 2009b, p. 20).

Um exemplo clássico da busca dessa essência no procedimento anterior a Galileu pode ser apontado no opúsculo *Ente e essência* de Santo Tomás de Aquino. Para o Doutor Angélico, baseando-se em Aristóteles, há duas possibilidades de se pensar a essência de algo. A primeira é a partir das verdades das proposições e, a segunda, dos dez gêneros ou categorias – substância (οὐσία, *substantia*), quantidade (ποσόν, *quantitas*), qualidade (ποιόν, *qualitas*), relação (πρός τι, *relatio*), lugar (ποῦ, *ubi*), tempo (ποτέ, *quando*), estado (κεῖσθαι, *situs*), hábito (ἔχειν, *habere*), ação (ποιεῖν, *actio*) e paixão (πάσχειν, *passio*). Mas, para o Aquinate, a essência não pode derivar do ente dito no sentido do significado da verdade das proposições. Pois, se assim o fosse, a cegueira, por exemplo, teria essência. Isto porque a ausência de visão pode ser afirmada em proposições, mas não formulada a partir dos gêneros. Portanto, o ente que possui essência é aquele dito do segundo modo, no qual é possível abordá-lo pelos dez gêneros. O Aquinate acrescenta que “é preciso que a essência signifique algo comum a todas as naturezas, pelas quais os diversos entes são colocados em diversos gêneros e espécies, assim como a humanidade é a essência do homem e igualmente a respeito dos demais” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 15). Sendo assim, de um cachorro específico é possível encontrar a essência canina, a partir da qual todo cão participante de sua natureza pode ser devidamente conhecido.

No caso da nascente ciência moderna, o procedimento é distinto. O método de Galileu parte da hipótese do princípio de uma formulação geral que, posteriormente, é verificada nos casos particulares. Se antes o ponto de partida era a observação dos casos particulares que derivava uma compreensão da essência de algo, agora é a hipótese matemática que serve de tese universalmente válida para a compreensão dos casos particulares. Diante disso, Heidegger diz que:

Galileu não tira da observação de fenômenos isolados de queda, mas de uma suposição geral (hipótese) que diz: os corpos – despojados de seu apoio – caem de modo que sua velocidade aumenta proporcionalmente ao tempo (*v*

$=g \times t$), ou seja, os corpos caem com um movimento uniformemente acelerado. A velocidade inicial é 0, a velocidade final $v = g \times t$. Se tomarmos a velocidade média $g/2 \times t$, teremos um movimento uniforme. A fórmula básica que define este movimento é $s = c \times t$: a distância percorrida é igual ao produto da velocidade pelo tempo. No nosso caso, $c = g/2 \times t$; a inserção deste valor na fórmula anterior resulta em: $s = g/2 \times t^2$. Galileu coloca a prova esta equação em casos concretos, e é confirmado por eles. Por isso, é válida a hipótese anterior a partir da qual foi obtida de modo puramente dedutivo a lei que mais tarde foi confirmada experimentalmente. Nós detalhamos todo esse modo de pensar com a intenção de mostrar que todo este raciocínio não fala em parte alguma deste ou daquele corpo particular, desta ou daquela duração de tempo, deste ou daquele espaço de queda. A hipótese $v = g \times t$, que com ajuda da verificação é posteriormente convertida em lei, é uma hipótese geral sobre *todos* os corpos (HEIDEGGER, 2009b, pp. 20-21).

Assim, a formulação matemática serve de juízo válido para a ciência de Galileu a fim de pensar as leis das quais é constituída a natureza. O movimento uniformemente acelerado, a definição de movimento, a questão da distância, todos baseados numa noção de tempo invariável a partir do qual toda a hipótese é baseada, são formulados na concepção galileana. Ainda que haja a duração de tempo, este ainda não surge como questão. O tempo continua a ser um pressuposto invariável e indeterminado, embora fundamental para a análise e formulação das leis da física nascente.

O método elaborado por Galileu é uma atribuição que nada acrescenta ao conteúdo estudado. Trata-se de um método, portanto, que tem na formulação matemática a atribuição de determinadas leis a fenômenos naturais. Para Heidegger, o método galileano traz dois traços próprios. O primeiro diz respeito à hipótese a partir da qual é possível a inteligibilidade da manifestação do fenômeno em âmbitos específicos. No exemplo abordado, o fenômeno do movimento. O segundo traço é que a hipótese, expressa em forma de lei, não elabora nenhuma explicação oculta presente nos fenômenos. A compreensão presente se dá a partir de relações estabelecidas entre as formulas matemáticas, presente nas medições, e os momentos do fenômeno concebidos idealmente. Desse modo, diz Heidegger:

Esta maneira de formular os problemas, que Galileu levou pela primeira vez conscientemente à prática, se impõe com o transcurso do tempo nos campos específicos da física (mecânica, acústica, teoria do calor, ótica, teoria do magnetismo e da eletricidade). Em cada um destes campos, a física busca equações que consigam captar as relações em forma de leis mais gerais que afetam os processos de seus respectivos campos de estudo (HEIDEGGER, 2009b, p. 21).

É necessário fazer duas distinções. O fenômeno em questão não é o compreendido por Heidegger enquanto totalidade de sentido. O âmbito abordado pela ciência é o ôntico. Por

isso, quando lança mão de colocar em questão determinado modo de abordagem do fenômeno, trata-se da busca pela compreensão de um ente determinado. A segunda distinção diz respeito ao modo de procedimento da ciência de Galileu. Até aqui é possível notar que Heidegger destaca que a observação leva a busca pela lei que a rege. Esta, por sua vez, é pensada matematicamente, ou seja, a partir de um construto teórico.

Diante disso, Heidegger propõe a compreensão da finalidade da física nascida com Galileu. Em suma, a busca pela compreensão efetuada pela ciência moderna se dá a partir da compreensão dos fenômenos do mundo físico com fórmulas matemáticas anunciadas posteriormente como lei de movimento.

Com isso, deveria ficar claro o objetivo que a física como ciência persegue, a saber: a unidade de sua imagem do mundo físico, reduzir todos os fenômenos a leis fundamentais e matematicamente fixadas de uma dinâmica geral, assim como reduzir todos os fenômenos a leis de movimento de uma massa a se determinar. Agora que conhecemos o objetivo perseguido pela física, podemos formular a segunda pergunta: *qual é a função que se encaixa ao conceito de tempo nesta ciência?* (HEIDEGGER, 2009b, p. 22)

Até aqui é possível notar que, conforme postula Heidegger, as leis de movimento dos fenômenos físicos são elaboradas a partir de formulações matemáticas que levam em conta, no momento da observação dessas leis na prática, uma concepção de tempo a partir da qual a medição se torna possível. No entanto, como destaca o jovem filósofo, é necessário ainda compreender qual é a concepção de tempo em questão nesse método científico da física.

Entretanto, a compreensão do tempo na física é dependente de questões referentes ao espaço e ao movimento. Levando em conta que a finalidade última da física é a determinação das leis de movimento, é necessário compreender a questão do tempo nesses termos nos quais se apresentam as formulações físicas. Em primeiro lugar, Heidegger propõe a necessidade de formular o que, de modo geral, é o objeto da física. Em suma, o objeto em questão é a busca pelo conjunto de leis que servem de compreensão do movimento encontrado na natureza. Desse modo, Heidegger afirma que:

Agora podemos dizer que o objeto da física é o conjunto de leis que governam o movimento. Os movimentos ocorrem no tempo. Mas exatamente o que isso significa? O “no” do tempo tem um sentido espacial; no entanto, é claro que o tempo não é nada espacial, especialmente se tivermos em conta que o espaço e o tempo são sempre opostos um ao outro. Também é óbvio que movimento e tempo estão relacionados de alguma forma. [...] Evidentemente, no caso da relação de movimento e tempo se trata da *medição* do movimento que se realiza com o auxílio do tempo. A medição como determinação quantitativa é um assunto que diz respeito à matemática. A física teórica, ou seja, física matemática, constitui o

fundamento da física experimental. Portanto, se quisermos obter conceitos precisos de tempo e movimento, temos que examiná-los na sua forma matemática (HEIDEGGER, 2009b, pp. 22-23).

Assim sendo, o jovem filósofo destaca que as leis do movimento, elaboradas pela física, levam em conta que estes movimentos transcorrem no tempo. Esse mesmo tempo que possui um sentido espacial mesmo não o sendo. Porém, mesmo sendo contraposto o espaço, no qual o movimento é observado, e o tempo, enquanto parâmetro de medição, há uma relação. Assim, o tempo enquanto parâmetro de medida do movimento se faz claro na física prática, que deriva da física teórica. Desse modo, Heidegger propõe que como a física teórica é a que precede a experiência a partir de suas formulações matemáticas, é necessário compreender o tempo, tal como a física o concebe, a partir dela. E a expressão em voga é a matemática.

A formulação em questão na física depende, sobretudo, da questão do movimento. Em suma, Heidegger mostra que o tempo é relacionado ao espaço e ao movimento. Para ficar clara a relevância do movimento para se compreender o sentido de tempo adotado pela física, Heidegger elabora o seguinte exemplo:

A posição de um ponto material no espaço está determinada pelo ponto espacial com a qual coincide. Suponhamos, por um momento, que o espaço está vazio, com exceção do ponto material cuja posição tem que se determinar. Contudo, o espaço é infinito, cada ponto do espaço é igual em relação a qualquer outro, da mesma forma que cada direção o é relativamente a qualquer outro. Por isso, é impossível determinar a posição do ponto material em questão, sem outro ponto em relação ao qual se determina a sua posição. Há sempre que pressupor um ponto de referência deste tipo. O valor de todas as determinações de posição é estabelecido em função deste ponto de referência, portanto, essas determinações nunca são absolutas. A determinação da posição se fixa do seguinte modo: imaginemos três retas que descansam sobre o ponto de referência e que se estendem perpendicularmente uma em relação à outra formando os eixos x , y , z . A posição do ponto P é determinada a partir da distância entre os eixos coordenados, a partir das coordenadas x , y , z . Suponhamos que um ponto P é encontrado em uma curva do espaço. Agora o examinamos em função de seu movimento, isto é, estudamos suas posições e como estas se sucedem temporalmente. Em cada segundo que olhamos para o relógio, podemos realizar três medições, ou seja, indicar determinados valores de x , y , z que estabelecem a posição do ponto P no tempo t . Os valores de x , y , z dependem do respectivo valor de t , isto é, são funções do tempo [$x = x(t)$; $y = y(t)$; $z = z(t)$]. Se o valor do tempo t é alterado em um valor infinitamente pequeno, também se alteram os valores das coordenadas. Agora substituímos t por todos os possíveis valores sucessivos e obteremos as coordenadas que – enquanto funções constantes de t – representam a soma de todas as posições do ponto P que se sucederam no tempo. A esta soma de todas as posições chamamos de *movimento* (HEIDEGGER, 2009b, pp. 23-24).

Com esse exemplo, é possível perceber que o tempo diz respeito ao movimento de um determinado objeto que percorreu um espaço em questão. O tempo continuou sem ser esclarecido, mas como central para a compreensão da passagem de algo de um lugar ao outro em um espaço. Cabe destacar que Heidegger problematiza uma etapa fundamental desse processo de mensuração. Tomando o relógio como exemplo de referência de medição do tempo, o jovem filósofo levanta a possibilidade de alteração na contagem dos segundos. Essa simples modificação no intervalo dos segundos, prejudicaria todo o processo de estabelecimento de posição dos objetos cujos movimentos estão sendo avaliados. Além disso, o instrumento exemplificado – no caso, o relógio – também não é o tempo. Portanto, é um objeto arbitrário que indica a mudança, sendo o próprio relógio um referencial de mudança, uma vez que conta a passagem dos segundos, minutos e horas. Além disso, caso se leve em conta um relógio analógico, os ponteiros percorrem espaços para marcar o movimento. De certo modo, o referencial em questão também está preso a questão do espaço e do movimento.

Nesse sentido, Heidegger cita uma passagem do artigo de Einstein publicado em 1905, que sintetiza a questão da descrição do movimento na física. A citação mostra que o movimento descrito pela física se baseia em valores cuja base é o tempo: “Quando queremos descrever o movimento de um ponto material – diz Einstein – damos os valores de suas coordenadas em função do tempo” (HEIDEGGER, 2009b, p. 25). Ainda sem entrar em discussão com o pensamento de seu contemporâneo físico alemão – o que será feito posteriormente – Heidegger lança mão do artigo para mostrar que a descrição do movimento de determinado objeto material é compreendido a partir de uma fórmula que, baseada numa função de tempo matematicamente determinada, o descreve. Em outras palavras, a física, em última instância, tem por base de sua abordagem da natureza a formulação matemática. Todos os conceitos se centram nas concepções fundamentais de tempo – até este momento, sem especificação – e espaço. Por isso, afirma Heidegger:

Todos os demais conceitos fundamentais da teoria do movimento, tais como a velocidade, o movimento uniforme, a aceleração, o movimento não uniforme, se definem por determinadas relações entre as magnitudes do tempo e do espaço. As qualidades sensivelmente perceptíveis do fenômeno definido são dissolvidas e elevadas ao âmbito da matemática (HEIDEGGER, 2009b, p. 25).

Portanto, a velocidade, o movimento uniforme e não uniforme e a aceleração são baseadas nos termos de tempo e espaço. O ponto de partida do sensível ao inteligível elaborado, por exemplo, por Tomás de Aquino sob inspiração do Estagirita, recebe na metodologia galileana a elevação do fenômeno ao âmbito da matemática a partir da qual se

descreve das leis da física. Ocorre aqui o processo de matematização da natureza. Ela é reduzida a uma grandeza matemática. Seus processos não são mais descritos por suas qualidades sensíveis, mas reduzidas a equações matemáticas. Nesse sentido, há um afastamento do fático? Aliás, poderia se dizer que a noção de rigor dessa ciência se constitui como afastamento do fático? Quanto mais rigorosa, mais exata e, portanto, mais afastada do fático?

Para Heidegger, a compreensão do tempo na física se dá mediante uma formulação matematicamente elaborada que, em suma, torna o tempo um parâmetro homogêneo. A mensuração se dá baseada no tempo a partir de momentos sucessivos e uniformemente considerados a fim de que a medição e, finalmente, a elaboração da lei, tenha uma exatidão.

Segundo Heidegger, o movimento é medido pelo tempo. “*A função do tempo consiste em possibilitar a medição*” (HEIDEGGER, 2009b, p. 25). O movimento é considerado sempre na sua possibilidade de ser mensurável. Assim, o movimento não somente é relacionado ao tempo, mas somente é possível compreender o movimento a partir do tempo para se obter o conhecimento da física. Desse modo, “como foi demonstrado nas equações do movimento [...], o tempo constitui um momento necessário da *definição* do movimento” (HEIDEGGER, 2009b, p. 25). Diante dessa necessidade do tempo para a compreensão do movimento, Heidegger afirma que:

[...] o tempo é uma condição de possibilidade da determinação matemática do objeto da física, ou seja, dos movimentos, [desse modo] podemos responder a nossa última pergunta acerca da estrutura deste conceito de tempo. Nas equações do movimento $x = x(t)$, $y = y(t)$, $z = z(t)$ se pressupõe o tempo como uma variável independente de tal maneira que este muda constantemente, ou seja, flui uniformemente de um ponto a outro sem saltos. O tempo representa uma série que aponta em uma direção na qual cada ponto do tempo, medido desde o ponto de partida, só se diferencia pela sua posição. Precisamente porque um ponto do tempo se diferencia do ponto que o precede só pelo fato de que é o ponto que o sucede, é possível medir o tempo e, por isso, o movimento. Tão logo se mede o tempo – e o tempo só tem uma função significativa na física enquanto mensurável e capaz de ser medido – determinamos uma quantidade. Nesta indicação de quantidade reúnem em uma unidade os pontos do tempo transcorridos até este momento. Por assim dizer, fazemos um corte na escala temporal, com o qual destruimos o verdadeiro tempo em seu fluir e o paralisamos. O fluxo se congela, se converte em uma superfície, e só se pode medir como superfície. O tempo se transformou em uma ordenação homogênea de posições, em uma escala, em um parâmetro (HEIDEGGER, 2009b, pp. 25-26).

Ao se estabelecer o tempo como parâmetro de mensurabilidade do movimento, o tempo em si continua sem ser articulado enquanto questão. O que se possui é um referencial

ao qual se denomina tempo, a partir de um parâmetro que segue homogêneo. O exemplo do relógio mostra bem a homogeneidade do tempo enquanto referencial sempre uniforme da passagem dos segundos. Desse modo, o tempo, colocado sob o parâmetro matemático, deixa o seu fluir para ater-se a formulações cuja função é a determinabilidade das posições do movimento. Porém, diante dessas questões, ainda é possível compreender a física sob esses princípios após da formulação da teoria da relatividade de Albert Einstein? Nesse sentido, Heidegger estaria esboçando a crítica de uma concepção de física já ultrapassada? Diante dessas questões, o jovem filósofo não somente se resguarda com suas respostas, como mostra que, em última análise, a física do início do século XX se atém a concepção de tempo da física concebida vinte e quatro séculos antes, por Aristóteles. Diante disso, primeiro é preciso passar pela teoria da relatividade de Einstein para, em seguida, compreender em que medida ela continua na esteira de compreensão do tempo do Estagirita.

Uma vez que o autor mais relevante no período de Heidegger é Einstein, o jovem filósofo se propõe a mostrar qual é sua concepção de tempo. O ponto central na apresentação da teoria de Einstein é a mesma informada em 1920/21, quando Heidegger diz que “Nas ciências particulares, os conceitos são determinados através da ordenação num contexto [*Zachsuzammenhang*] e tanto mais determinados quanto mais notável for o contexto” (HEIDEGGER, 2010, p. 9). Em outras palavras, Heidegger tem a intenção de mostrar que há um sentido de objetividade na ideia do físico alemão que remete à segurança em seu processo de cálculo baseado na relatividade. Na conferência de 1924, ele diz:

O estado actual desta investigação está estabelecido na teoria da relatividade de Einstein. Recordemos algumas das suas teses: o espaço não é nada em si mesmo; não há espaço absoluto, só existindo pelos corpos e energias que nele estão contidos. Mas (como na antiga tese aristotélica) também o tempo não é nada. Só existe como consequência dos acontecimentos que nele se desenrolam. Não há tempo absoluto, nem absoluta simultaneidade. Para lá do lado destrutivo desta teoria, é fácil não atender ao seu lado positivo, a saber: que ela prova, justamente, a invariância das equações, que descrevem os processos naturais, relativamente a quaisquer transformações (HEIDEGGER, 2008d, p. 25).

Embora a primeira publicação de Einstein seja a de 1905, Heidegger mostra-se bem atualizado quando em nota cita três trabalhos posteriores do físico alemão: *Fundamento da Teoria da Relatividade geral*, de 1916, *Sobre a teoria da relatividade especial e geral*, de 1920, e *Quatro lições sobre a teoria da relatividade*, de 1922. Em suma, mesmo com os avanços da pesquisa, Heidegger postula que a concepção de tempo se manteve semelhante à aristotélica. Ou seja, o tempo é concebido enquanto sucessão de acontecimentos. Desse modo,

o espaço e o tempo, que em si não são nada, são referenciados a partir do desdobramento relativo aos acontecimentos. Não há tempo nem espaço absolutos. No entanto, a relatividade não é referida a uma variável temporalidade, mas mantêm sua concepção baseada na “invariância das equações”.

Os limites das novas ideias da física de Einstein também são abordados no texto de 1915. Inclusive, recebe uma exposição um pouco mais abrangente. Nesse texto, o jovem filósofo aborda a possibilidade de uma objeção à sua apresentação do modo de procedimento da física – até então com Galileu como parâmetro – a partir da nova teoria em questão. Fazendo uma referência ao físico Max Planck acerca da teoria da relatividade de Einstein, na qual diz se tratar de uma superação de tudo o que foi alcançado antes pela especulação científica, natural e teoria do conhecimento cunhado pela filosofia, Heidegger se propõe a responder a possível objeção. O jovem filósofo escreve:

Antes de concluir com nosso exame do conceito de tempo com o qual é regida a ciência natural, devemos considerar uma última objeção. Poderia se assinalar que o que foi dito até agora não considerou a mais moderna das teorias da física: a teoria da relatividade. A concepção de tempo que emerge dessa teoria [segundo Max Planck] “supera audaciosamente todas as realizações alcançadas anteriormente pela especulação científica e natural e, até mesmo, pela teoria filosófica do conhecimento” (HEIDEGGER, 2009b, pp. 26-27).

Diante da possibilidade de uma objeção às considerações de Heidegger acerca do tempo na teoria da relatividade trazer nova noção de tempo para a física, o próprio Heidegger responde mostrando que para a questão central do tempo o sentido permanece o mesmo. O jovem filósofo mostra que o tempo continua sendo um parâmetro de mensuração na física einsteiniana. O tempo permanece com seu sentido que, em última instância, é homogêneo. Acerca disso, Heidegger disserta:

No entanto, muitas vezes se esquece do seguinte fato: na teoria da relatividade, enquanto *teoria física*, trata-se do problema da *medição* do tempo, não do tempo em si. A teoria da relatividade não altera o conceito de tempo; na verdade, confirma plenamente a principal característica do conceito de tempo próprio das ciências naturais que destacamos anteriormente, a saber, seu caráter homogêneo e quantitativamente determinável. Não há nada que expresse melhor este caráter matemático do conceito de tempo na física que o fato de considerá-lo como uma quarta dimensão que é adicionada ao espaço tridimensional; e, em conjunto com este, é estudado pelas geometrias não-euclidianas, ou seja, as geometrias que trabalham com mais de três dimensões (HEIDEGGER, 2009b, p. 27).

A questão central é que o tempo não é colocado em questão. A correlação tempo-espaço continuam vigorando desde Galileu. Mas, o tempo continua sendo concebido sem,

contudo, ser abordado enquanto questão. Continua sendo concebido com o caráter homogêneo cuja finalidade nas ciências naturais é a de ser quantitativamente determinado para que cumpra seu papel de parâmetro de medida do movimento.

Seguindo a questionável novidade da noção tempo que teoria da relatividade poderia trazer, Heidegger mostra em que medida a teoria de Einstein se aproxima da concepção aristotélica. O que ambos têm em comum, em suma, é a compreensão do tempo como sucessão de acontecimentos. A existência do tempo só pode ser aceitável enquanto relativa ao desdobrar-se dos acontecimentos. Não há tempo nem espaço em si. Nesse sentido, ainda que traga uma sofisticada equação como fundamento, a concepção de tempo do físico alemão está em consonância com a pensada pelo Estagirita. Sobre isso, Heidegger aponta que:

O tempo é aquilo em que se desenrolam os acontecimentos. Isto já fora visto por Aristóteles, a propósito do modo de ser fundamental do ser natural: a mudança, o mudar de lugar, o movimento contínuo, *επειὸν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν*. Não sendo ele movimento, de algum modo terá que ver com o movimento. O tempo encontra-se, para já, no ente mutável: a mudança dá-se no tempo. Ao encontrá-lo desta maneira – nomeadamente como aquilo “em que” o mutável se dá – captamo-lo como quê? Dá-se ele, aqui, a ele mesmo enquanto ele mesmo, naquilo que ele é? Uma explicação do tempo, que parta daqui, poderá ter a garantia de trazer à luz o tempo, por assim dizer, nos fenômenos fundamentais que o determinam no seu ser próprio? Ou será que, ao buscar os fundamentos dos fenômenos, somos reenviados até outra coisa? (HEIDEGGER, 2008d, p. 27).

O caráter ôntico das considerações tanto de Aristóteles quanto as de Einstein, mostram que o tempo, visto como um *que*, se encontra afastado do *como* originário. A partir do momento em que o tempo é considerado referenciando ao suceder da variabilidade de um ente isolado, o fenômeno não é levado em conta. Isso porque fenômeno se refere à totalidade da experiência do *Dasein* no horizonte da significância. Ao ser tomado isoladamente e abordado enquanto uma equação invariável, o tempo deixa seu âmbito originário da experiência, para ser compreendido objetivamente enquanto um algo apreensível e mensurável.

Na passagem da *Física* de Aristóteles citada por Heidegger, conforme a menção acima, o tempo aparece referenciado ao movimento. Trata-se do trecho do livro IV da *Física*, capítulo II, 219 e seguintes. Tomando a ideia central do texto, o Estagirita aponta que o tempo em si não é o movimento, mas é algo reconhecido enquanto pertencente a este. Aristóteles não considera abordar a questão do tempo desvinculada do movimento. Tomando diretamente o trecho indicado por Heidegger de modo mais integral da *Física* a compreensão da noção aristotélica fica mais clara. No texto em questão, Aristóteles diz:

Logo é evidente que o tempo não é um movimento, mas não há tempo sem movimento.

E já que investigamos o que é o tempo, devemos tomar o anterior como ponto de partida para estabelecer o que é o tempo no que diz respeito ao movimento. Percebemos o tempo junto com o movimento; então, quando estamos no escuro e não experimentamos qualquer modificação corpórea, se houver qualquer movimento na alma parece apontar que, juntamente com o movimento também houve a passagem de algum tempo; e quando parece que algum tempo passou, parece também ter havido simultaneamente algum movimento. Portanto, o tempo é ou um movimento ou algo pertencente ao movimento. Mas, uma vez que não é um movimento, deverá ser algo pertencente ao movimento (ARISTÓTELES, 1995, p. 152).

Heidegger faz menção a Aristóteles para mostrar justamente a dificuldade de se abordar o tempo em si. O caminho de construção da compreensão do tempo aristotélico é feito a partir daquilo que se observa como marca do transcorrer temporal: o movimento. No entanto, o movimento não é o tempo e nem o contrário. Portanto, a questão proposta por Heidegger permanece: se o movimento transcorre no tempo, este passa a ser um *que* no qual o movimento se dá. Por fim, a questão não é resolvida e ela fica circular no sentido de que se referencia um aspecto (movimento) no outro (tempo) sem que, contudo, encontre um desfecho.

O procedimento do físico para abordar o tempo é baseado numa sucessão homogênea de instantes. O tempo na física é um *que* determinado. Mas, não se trata do tempo “em si”. O tempo é referenciado ao *que* objetivamente configurado em dois elementos: no medidor e no medido. O medidor, representado pelo relógio, e o medido, enquanto o que sofre alterações sucessivas. Daí Heidegger dizer em 1924 que:

O físico encontra o tempo como [sendo] o quê? A captação determinante do tempo tem o carácter de medição. A medição indica o “durante” e o “quando”: o “desde-quando-até-quando”. O relógio indica o tempo. O relógio é um sistema físico, em que se repete constantemente a sequência de estádios temporais, partindo-se do princípio de que este sistema físico não é ele mesmo susceptível de sofrer alteração por influência do exterior. A repetição é cíclica. Cada um dos períodos tem igual duração temporal. O relógio mostra uma duração igual, que se repete de forma constante, à qual sempre se pode recorrer. A divisão deste trecho de duração é arbitrária. O relógio mede o tempo na medida em que a amplitude da duração de um acontecer é comparada com igual sequência de estádios no relógio e, com essa base, é determinado numericamente na sua quantidade (HEIDEGGER, 2008d, pp. 27; 29).

As referências temporais da física são respectivamente cada uma das mudanças que algo sofre. O referencial de medida aponta para uma sucessão de instantes marcados igualmente em cada passagem, a fim de obter o cálculo preciso de mudança do medido. O

objeto de cálculo, isto é, a referência, não é passível de alteração externa. Independentemente da natureza da mudança relativa que sofre o objeto medido, a referência de medição é sempre constante, homogênea e cíclica. Além disso, Heidegger destaca que a composição do instrumento que mensura os eventos – como hora, minuto, segundo, centésimos de segundo, etc. – possui duração arbitrária. O resultado desse processo é matematicamente elaborado, em fórmulas que determinam o objeto da ciência.

Valendo-se do exemplo do relógio enquanto ferramenta de mensurar o tempo, Heidegger apresenta a natureza desse tempo concebido na física. Trata-se, portanto, de uma concepção de tempo ajustado a uma sucessão de instantes, aos quais é considerado um agora cada instante. É um *que* do tempo. Diante disso, Heidegger, questiona:

O que é que o relógio nos ensina acerca do tempo? O tempo é algo em que se pode fixar um agora pontual, que é sempre diferente de dois pontos temporais, um dos quais é anterior e o outro posterior. Nada nisto distingue um agora pontual de outro, sendo, enquanto agora, o possível antes de um depois, e, enquanto depois, o depois de um antes. Este tempo é continuamente igual, homogêneo. Só porque está constituído enquanto homogêneo é que o tempo é mensurável. O tempo é, assim, um desenrolar, cujos estádios se referem entre si como um antes a um depois. Cada um destes antes e depois determina-se a partir de um agora, sendo este, contudo, um qualquer. Se nos enfrentamos a um acontecimento de relógio na mão, o relógio expressará o acontecer mais no sentido do seu transcorrer no agora, do que do *quantum* da sua duração. Aquilo que o relógio, em cada caso, determina primariamente não é a informação acerca da duração quantitativa do actual fluxo temporal, mas a respectiva fixação do agora. Se consulto o relógio, o primeiro que digo é: “São agora nove horas, há trinta minutos que tudo se passou. Daqui a três horas é meio-dia” (HEIDEGGER, 2008d, pp. 29; 31).

O relógio pode ser tomado tanto como referência direta da física para mensurar o tempo quanto para fazer menção à concepção metodológica da filosofia cartesiana. Mas, neste momento, cabe destacar o sentido utilizado diretamente na física. Para Heidegger, a física mensura o tempo a partir de sucessão de “agoras” delimitados pelos instantes marcados deliberadamente pelo relógio. O antes, o agora e o depois são simplesmente instantes ou agoras determinados. Trata-se, em última instância, de objetivação do tempo visto como um *que* observável e passível de trato pelo cientista. Os instantes não possuem variância. Diante disso, Heidegger postula o tempo da física como homogêneo. O quanto da duração está diretamente ligado ao seu sentido objetivamente configurado do *que* do tempo. Por fim, o jovem filósofo mostra em que medida esse tempo concebido pela física é cotidianamente utilizado. A experiência humana é balizada por essa concepção de tempo, por meio do marcador mais comum na cotidianidade, que é o relógio.

Passando do relógio usado no cotidiano, para o sistema atual no qual a ciência intenta uma precisão maior do tempo, encontra-se a 8ª edição do *Sistema internacional de unidades*, de 2006. Segundo o texto base, a unidade de tempo que concebia o *segundo* como a fração de $1/86\,400$ do dia solar, foi trocada devido à irregularidade da rotação da Terra. No lugar desta, em vista de maior precisão, adotou-se o padrão de tempo atômico, baseado na transição de dois níveis de energia de um átomo ou molécula. Diante disso, a definição de segundo passou a ser a seguinte: “O segundo é a duração de 9 192 631 700 períodos de radiação correspondente à transição entre os dois níveis de hiperfinas do estado fundamental do átomo de césio 133” (SI, 2006, p. 23). Este átomo, em condições ideais, como a temperatura em 0 K, serve de parâmetro para a medida de tempo. Essa concepção evidencia a tendência constante de manter o tempo em condições homogêneas para servir de parâmetro, no qual quanto mais precisão, melhor. Outro aspecto evidenciado é o da inseparável relação com o movimento, uma vez que é a transição das características do átomo que serve de parâmetro.

Mas, o *Dasein* humano não se baseia somente pelo relógio ao vivenciar o tempo, há uma experiência anterior. Se experienciasse o tempo somente a partir do relógio, a experiência humana seria quantitativamente determinada. Em outras palavras, a partir do relógio a vida seria invariável e mensurável pelo instante dos ponteiros. Não passaria de uma sucessão de agoras. Com isso, Heidegger reflete:

Nesta hora, agora que olho para o relógio... Que é este agora? Agora, que o faço..., agora se, porventura, se apagar aqui a luz. Que é o agora? O agora está à minha disposição? O agora sou eu? São os outros, cada um? O tempo, então, seria eu mesmo, e cada qual seria o tempo. E nós, no nosso estar uns com os outros, seríamos o tempo... nenhum de nós e cada um. O agora sou eu, ou sou apenas quem o diz? Com ou sem relógio explícito? Agora, à tarde, de manhã, esta noite, hoje: deparamo-nos aqui com um relógio que o ser-aí humano desde sempre possuiu – o relógio natural da mudança do dia para a noite (HEIDEGGER, 2008d, p. 31).

Conforme visto, há uma vivência do tempo que não se restringe ao dado objetivamente configurado. O relógio não abrange a experiência total do tempo. Heidegger faz essa passagem do tempo do relógio para o tempo originário, gradativamente a partir da pergunta pelo eu que sou no momento anterior e posterior. O “eu sou” heideggeriano é um recurso ao referencial que não é abordado temporalmente, pois não se mede o *sou* pelo instante do relógio, mesmo que isso seja possível de se fazer objetivamente de modo precário. Em outras palavras, a autointerpretação do eu não cabe no relógio. O fenômeno enquanto horizonte de sentido do *Dasein* não se restringe a sucessão de instantes. O eu sou não obedece ao caráter de instantes temporais, não há simplesmente um eu agora a cada instante.

Há um referencial de tempo que antecede o relógio. Antes das medições externas, feitas por qualquer relógio, há uma noção de tempo interna, na experiência originária do *Dasein*. Isso suscita diversas questões, como as que Heidegger sugere ao perguntar:

Que implica o facto de o ser-aí humano se ter proporcionado um relógio com anterioridade a todos os relógios de bolso e de sol? Será que eu tenho à minha disposição o ser do tempo e que, no agora, me viso conjuntamente a mim? Serei eu mesmo o agora e o meu ser-aí o tempo? Ou será que, afinal, é o tempo, ele mesmo, que proporciona, em nós, o relógio? (HEIDEGGER, 2008d, p. 31).

Aqui Heidegger faz menção ao limite da compreensão do tempo pela física. Enquanto mensuração de sucessão de elementos objetivamente dispostos e isolados, o relógio cumpre bem seu trabalho. Entretanto, enquanto experiência do *Dasein*, o tempo precisa ser analisado a partir de uma instância mais originária. Diante disso, as perguntas se multiplicam. Em todas, vigora o questionamento do *Dasein* em seu ser em relação ao tempo do relógio.

Pensar o tempo enquanto passível de medição com um instrumental externo, objetivo, deixa passar aquele que o experiencia em um âmbito que precede essa medição: o *Dasein*. A análise fenomenológica da experiência do tempo mostra que para além de uma concepção objetiva da temporalidade, como um onde, um que, no qual transcorre o movimento, há um “eu sou” que precede essa objetividade. Acerca disso, Dastur postula que:

É isto que nos ensina a análise fenomenológica da nossa experiência da medição do tempo. O que o relógio indica não é a duração, a saber, a quantidade de tempo que flui, mas sim unicamente o “agora” tal como é fixado de cada vez em relação à acção presente, passada ou futura. Portanto, só posso ver as horas no meu relógio referindo-me a esse “agora” que sou e que remete para essa temporalidade “minha” que preexiste a todos os instrumentos destinados a medi-la (DASTUR, 1997, p. 30).

A preexistência de uma instância na qual o tempo não é experienciado objetivamente é possível ser vislumbrado pela fenomenologia. Para o jovem Heidegger, a medição é um aspecto derivado da instância que a precede: a fática. O carácter objetivo da temporalidade é derivado da experiência do tempo feita por um “relógio interno” inerente ao *Dasein*. Nesse sentido é que Michel Haar afirma que:

Nenhum tempo natural é completamente absorvido e está registrado em todo o mundo. Nem o ritmo circadiano ou o relógio terá o significado por causa da preocupação temporalidade do ser-no-mundo. Assim: “temporalidade é o fundamento do relógio”. Em qualquer estação ou hora do dia ou da noite é o *Dasein* que define o significado dentro do tempo do mundo que parece que ele extrai (HAAR In: COURTINE, 1996, p. 84).

Portanto, o tempo objetivo expresso em suas variadas formas remonta à derivação de uma experiência precedente, ou seja, de uma experiência originária do *Dasein*. O sentido do tempo não é imposto “de fora” do *Dasein* como algo que lhe é externo ou objetivo. Antes trata-se do tempo enquanto constituinte de sua experiência de mundo, da totalidade de sua constituição de ser enquanto ser-no-mundo.

Diante dos questionamentos que a relação do tempo do relógio e o experienciado originariamente pelo *Dasein* conduzem, Heidegger menciona a colocação feita por Santo Agostinho no livro XII, capítulo 7, das *Confissões*. Na passagem do bispo de Hipona, o tempo aparece como uma sucessão de eventos que são considerados a partir do momento em que afetam aquele que os experiencia. Em outras palavras, o que é levado em conta na sucessão, não é o caráter objetivo, mas o que ficou no *Dasein* da experiência dessa sucessão.

Santo Agostinho, no livro XI das *Confissões*, levou a questão até ao ponto de [perguntar] se o espírito não será ele mesmo o tempo. E aí parou deixou Santo Agostinho a questão. (...) Parafraseando: “Em ti, espírito meu, meço o tempo; a ti meço, ao medir o tempo. Não me venhas com a pergunta: como é isso? Não me leves a desviar-me de ti com uma falsa questão. Não te interponhas no meu caminho até ti, enredando o que pode dizer-te respeito. Em ti, sempre o repito, meço o tempo; as coisas que, passageiramente, vêm ao [teu] encontro afectam-te de maneira permanente, enquanto elas desaparecem. É a afectividade que eu meço no ser-aí actual, e não as coisas, que sendo passageiras, lhe deram origem. O que meço – repito –, ao medir o tempo, é o meu mesmo sentir-me afectado” (HEIDEGGER, 2008d, pp. 31; 33).

Nessa passagem, a tradução feita por Heidegger deve ser destacada. Segundo Borges-Duarte, Heidegger traduz o termo latino *affectio* das confissões pelo neologismo *Befindlichkeit*. Com esse termo, Heidegger consegue reunir dois sentidos ao termo em questão. Trata-se da união entre “os sentidos activo e passivo do termo: a ‘afeição’ e o ‘ser e estar afectivamente afectado’” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 88). Além disso, a tradutora postula que:

O paralelismo encontrado com o alemão corrente *sich befinden* parece marcar *in statu nascendi* a nova designação: o encontrar-se numa certa situação afectiva e, portanto, diríamos em português fluente, o “sentir-se” afectado de uma ou outra maneira por algo, o estado anímico (afectivo) a que Agostinho de Hipona se referia. Daí a decisão de traduzir *Befindlichkeit* por “afectividade” – enquanto “estar afectivamente” envolvido (activa e passivamente) em e com algo que “nos afecta” – e a forma verbal originária, *sich befinden*, como “sentirse afectado”. Por isso, *mein Mich-befinden selbst* verte-se como “o meu mesmo sentir-me afectado” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 88).

A referência ao trecho das *Confissões*, sobretudo ao termo traduzido em questão, serve para compreender o modo do *Dasein* em sua experiência originária. Conforme a citação e a explicação da tradução do termo, o que marca a experiência do tempo nessa concepção de Agostinho não são as considerações objetivas, epistemologicamente conformadas e conceitualmente definidas. O tempo, no sentido agostiniano, é vivenciado enquanto sentir-se afetado. Trata-se, portanto, de uma experiência que não é fruto de uma ação objetiva e ativa no mundo. É, antes, uma experiência de algo dentro do qual o próprio *Dasein* já se encontra. Ao referenciar Agostinho, Heidegger mostra a primeira saída da questão do tempo enquanto um *que*, objetivamente determinado, para uma experiência que está naquele que a questiona.

No entanto, Heidegger aponta que o limite de Agostinho se deu quando parou na pergunta se não seria o espírito dele mesmo o tempo. Nesse sentido, como conjectura, é possível notar que ao ler o texto de Aristóteles citado por Heidegger no contexto abrangido a partir da citação da *Física*, é perceptível a menção do movimento da alma feita pelo Estagirita, quando o movimento observável não é notado, e ainda assim é possível a percepção do tempo. Em ambos, mesmo que o filósofo grego fosse citado, não é feito o aprofundamento na questão do tempo³⁴. Questão esta que Heidegger tira de uma noção objetiva e entificada, para um âmbito ontológico cujo passo inicial da questão é dado pela constituição ontológica do *Dasein* conforme será feito a seguir.

2.2 Características ontológicas do *Dasein*

As características ontológicas do *Dasein*, diferentemente dos aspectos abordados anteriormente, são os aspectos que, mesmo sintetizados, são mais claramente expostos por Heidegger – os outros aspectos já tratados são compreendidos de modo mais nítido quando remetidos aos textos de períodos anteriores. Tratam-se de oito características intrinsecamente

³⁴ Quanto à limitação da compreensão de tempo de Aristóteles, Escudero ainda afirma que: “A concepção aristotélica do tempo fica presa a uma visão ôntica e espacial que interpreta o tempo como uma sucessão de agoras (*Jetztfolge*). Esta é a forma vulgar de experimentar o tempo. O tempo aristotélico se move em um horizonte cronométrico e naturalista que impede de compreender a constituição temporal da vida humana. O fato de que Aristóteles compreende o movimento a partir do pressuposto ontológico da presença não lhe permite ver o fenômeno do tempo a partir da temporalidade estática do *Dasein*. A temporalidade não pode ser reduzida ao processo de um móbil. Da mesma maneira que a existência não pode limitar suas simples posição do mundo, tampouco o tempo pode ser reduzido a um agora presente. A temporalidade própria do *Dasein* excede o tempo presente do onticamente dado, quer dizer, transcende o tempo presente enquanto projeta sempre novas possibilidades” (ESCUDERO, 2010a, pp. 109-110).

relacionadas e que servem de base para a compreensão do *Dasein* em seu *como*, em seu modo de ser, que se constitui como possibilidades de seu ser. Este é, portanto, um momento da conferência ao mesmo tempo de transição e decisivo para a passagem da pergunta “O que é o tempo?” para “Quem é o tempo?”. É de transição por fazer uma ponte entre o tempo da física e o tempo originário; e é decisivo por ser indispensável para a compreensão deste conceito de tempo.

Segundo Heidegger, a concepção de tempo desenvolvida pela física foi limitada por não abordar diretamente a questão do tempo. Ela se ateve a conceber o tempo enquanto um pressuposto sobre o qual era possível discorrer, tal como o fez relacionando-o ao movimento e, no caso de Einstein, vinculando-o ao espaço formando, assim, o espaço-tempo. Por fim, a ênfase de Heidegger ficou na demonstração de que a concepção de tempo vigente em Galileu e Einstein se manteve na mesma linha de compreensão pensada por Aristóteles. Diante da limitação da concepção de tempo desde a *Física* do Estagirita à teoria da relatividade na física de einsteiniana, Heidegger acena para um possível caminho alternativo com a citação de Agostinho. No entanto, aponta o limite da reflexão do bispo de Hipona que, ao levar “a questão até ao ponto de [perguntar] se o espírito não será ele mesmo o tempo” (HEIDEGGER, 2008d, p. 31), a manteve nesse ponto de questionamento sem, contudo, levá-la adiante. Mas, a citada passagem das *Confissões* levou a questão da objetividade de um tempo externo ao ser que se pergunta pelo tempo, o *Dasein*. Acerca disso, Heidegger diz:

A pergunta pelo que o tempo é orientou a nossa consideração para o ser-aí, entendendo-se por ser-aí o ente que, no seu ser, conhecemos como vida humana; este ente *respectivamente-em-cada-momento* do seu ser, o ente que cada um de nós é, que cada um de nós acerta a dizer no enunciado fundamental “eu sou”. O enunciado “eu sou” enuncia em propriedade o ser [que tem] o carácter do ser-aí do homem. Este ente é *em-cada-momento* enquanto meu (HEIDEGGER, 2008d, p. 33).

Heidegger conduz a questão do tempo a uma constatação temporal do *Dasein* enquanto um “eu sou” *respectivamente-em-cada-momento*. O homem ou a vida humana, conforme conhecemos o *Dasein*, passa a tomar uma centralidade não somente como ponto de partida no sentido de reconhecer que a questão do tempo precisa iniciar pela cotidianidade, mas também no sentido de perceber que o enunciado “eu sou” tem por base o tempo, pois é um enunciado que se dá *respectivamente-em-cada-momento*. Mas, em que consiste essa expressão traduzida como *respectivamente-em-cada-momento*?

Trata-se da tradução do termo *Jeweiligkeit* (HEIDEGGER, 2008d, p. 88; ESCUDERO, 2009a, pp. 121-122). É um termo elaborado por Heidegger a partir do adjetivo *jeweilig*. Consiste no desdobramento da reflexão heideggeriana acerca do tempo no sentido cairológico – pensado nos textos da *Fenomenologia da vida religiosa*³⁵, sobretudo na *Introdução à fenomenologia da religião* – e que aparece pela primeira vez no curso *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, em 1923. O termo *Jeweilig* significa “respectivo”, “correspondente”, o que traz o sentido de “cada caso” e até de “cada vez”. Para Borges-Duarte, “Heidegger acentua especialmente, no seu uso peculiar, a marca da temporalidade retida na raiz *weil* (paralela ao inglês *while*): *die Weile*, o espaço ou lapso de tempo de pausa ou repouso, o momento (breve ou longo) em que se nos demora o ânimo” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 88). Além disso, este é um termo “muito próximo ao de *καιρός* (*kairós*) grego: o ‘instante oportuno’, a ‘ocasião propícia’, o ‘momento adequado’” (ESCUDERO, 2009a, p.122) que, por sua vez, é derivado das reflexões heideggerianas da questão da *parusia* abordada ao longo da análise das epístolas paulinas no curso de 1920-1921. Desse modo, juntando esses termos é que surge o *respectivamente-em-cada-momento*³⁶.

Esse processo de reconhecimento ou autocompreensão é afirmado por Heidegger como hermenêutica desde o curso pós-guerra de 1919. Embora cunhada neste ano, a hermenêutica foi paulatinamente tomando forma e clareza no pensamento do jovem filósofo. Em 1923, no curso *Ontologia. Hermenêutica da faticidade* ela surge designando o modo de acesso a partir do qual Heidegger intenta chegar ao âmbito fático do *Dasein*. Desse modo, a

³⁵ A partir dos cursos contidos no volume 60 seria possível encontrar vários elementos relevantes para pensar uma abordagem filosófica da religião. Conforme atesta Crowe: “os três textos [...] constituem uma contribuição notável para a fenomenologia da religião. Apesar de seu caráter um tanto fragmentado, eles ainda expressam uma posição definida. Este realismo ontológico aparece como a combinação destes temas interligados: 1) o ‘objeto’ ou ‘dado’ de Deus na experiência concreta; 2) o ‘caráter graça’ da vida religiosa; e 3) o sentido imanente da vida religiosa como um modo de ‘ser-no-mundo’. Tomados em conjunto, esses temas sugerem a visão de que o significado religioso, ancorado em uma experiência concreta do divino, é dado em vez de criado. Este ponto de vista contrasta com as interpretações anti-realistas da religião, como as oferecidas pelos neokantianos e por Nietzsche, que, segundo Heidegger, não são motivadas por um olhar sóbrio sobre a vida religiosa, mas por um compromisso anterior com uma filosofia da cultura particular. [...] [Por fim,] esta preocupação básica permanece em vigor ao longo da carreira de Heidegger” (CROWE, 2008, p. 96). Contudo, a intenção desta tese é a de tomar o conceito de tempo, e seus desdobramentos, como orientador da reflexão. A partir desse mote, é possível vislumbrar os elementos abordados nos cursos que precederam a conferência de 1924 entre os quais estão os que tratam da fenomenologia da vida religiosa.

³⁶ “O termo *Jeweiligkeit* é introduzido pela primeira vez nas lições do semestre de verão de 1923, *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, e aparece novamente na conferência de 1924, *O conceito de tempo*, como uma determinação temporal da individualidade, a irrepetibilidade e a unidade do *Dasein*. Logo desaparece em *Ser e tempo*, e em seu lugar aparece a expressão paralela *Jemeinigkeit* (“ser-em-cada-caso-meu”) que indica uma forma própria na qual o *Dasein* se remete a si próprio” (ESCUDERO, 2009a, pp. 121-122.).

autocompreensão do *Dasein* não é algo que se lhe é posto de fora, mas uma possibilidade de seu ser. Portanto:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão (HEIDEGGER, 2012a, p. 21).

Diante disso, o *Dasein* tem como uma de suas possibilidades a autointerpretação efetuada respectivamente-em-cada-momento. A possibilidade que vai de encontro a esta é a de alienação, isto é, dominar-se pela interpretação da cotidianidade. Mas, antes é necessário afastar a autocompreensão do *Dasein* das interpretações que possam levar a concebê-la como um desdobrar psicológico ou da consciência. Assim, o “eu sou” referido a autointerpretação do *Dasein* não é um algo objetivo acerca do qual se pode discorrer.

Nesse sentido, Heidegger se opõe ao trato da questão do tempo como restrito ao ato da consciência ou a um desdobrar psíquico. Mas, não haveria um caminho mais simples de abordagem da questão do tempo? Na verdade, conforme Heidegger desenvolve em sua reflexão, não haveria. Pois, qualquer abordagem que se resume a um ato da consciência ou a um dado psíquico acaba por sair da questão central. Acerca disso, escreve em *O conceito de tempo*:

Mas era preciso uma reflexão tão complicada para vir ter ao ser-aí? Não teria bastado apontar para que os actos da consciência, os sucessos psíquicos são no tempo, mesmo se estes actos se dirigem a algo que não é ele mesmo determinado pelo tempo? Isto é um desvio. Mas a questão do tempo pretende conseguir uma resposta que permita tornar compreensíveis as diversas modalidades de ser-temporal e, também, dar visibilidade de uma vez para sempre ao possível nexos daquilo que é no tempo com a temporalidade propriamente dita (HEIDEGGER, 2008d, p. 35).

Por isso, para Heidegger é preciso efetuar uma abordagem mais profunda. Não basta apontar elementos marginais ou pontuais de questões relacionadas ao tempo. É necessário pensar o nexos do tempo com a temporalidade, ou melhor, o tempo temporalmente. Portanto, é preciso que se compreenda o ser-temporal em suas diversas modalidades.

Conforme anunciado anteriormente, a hermenêutica fenomenológica ou a ciência preambular são, em suma, a filosofia cunhada por Heidegger. Trata-se da filosofia que tem como finalidade a autointerpretação ou autocompreensão do *Dasein* em sua faticidade. Para o jovem Heidegger, no curso *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, a filosofia tem como conteúdo fundamental a autocompreensão do *Dasein*. Esta se dá a por meio da hermenêutica,

acerca da qual Heidegger acena para duas características. A primeira diz que “Filosofia é o modo de conhecer que se dá na vida fática, o modo como o ser-aí fático se arranca de si sem precisar olhar para si mesmo e coloca-se de modo inexorável para si mesmo” (HEIDEGGER, 2012a, p. 25). Em outras palavras, uma vez que da faticidade o *Dasein* não pode sair, já que é o âmbito no qual se encontra e do qual é constituído, a hermenêutica deve exercer um destacar dessa faticidade, dessa significância, e expô-la ao próprio *Dasein* que nela está. Trata-se do processo de compreensão do *Dasein* da sua própria constituição fática. A segunda característica diz que:

2) Enquanto tal, a filosofia não tem missão alguma de velar pela humanidade e pela cultura universais nem muito menos de salvar as gerações porvindouras de uma vez para sempre da preocupação de colocar-se questões ou sequer reduzi-las com pretensões errôneas quanto à validade. A filosofia é o que pode ser somente enquanto é de seu “tempo”. “Temporalidade”. O ser-aí opera no como do *ser agora* (HEIDEGGER, 2012a, p. 25).

Estes aspectos que Heidegger considera como não pertencentes à missão da filosofia, pode ser compreendida sobretudo no curso pós-guerra de 1919, no qual há uma ampla abordagem na qual afirma que a filosofia não tem como vocação ser uma doadora de visão de mundo. Com isso, Heidegger destaca o caráter histórico da filosofia. Por ser temporal e motivada no respectivamente-em-cada-momento do *Dasein*, a filosofia não tem como finalidade a proposição de verdades atemporais. Para Heidegger, a filosofia tem como vocação a manutenção da questão e não a doação de respostas. Acerca disso, aponta a seguinte crítica às concepções filosóficas populares:

Hoje em dia estamos tão sem ânimo e tão debilitados que já nem somos mais capazes de suportar uma questão; de tal modo que, quando alguém dos filósofos curandeiros não possui resposta, passa-se ao seguinte. Essa demanda faz que tal oferta cresça. Em linguagem popular chama-se isso de “um interesse crescente pela filosofia” (HEIDEGGER, 2012a, p. 26).

Deve ser destacada que enquanto não segue o método das ciências da natureza, a ciência preambular que se vale de uma hermenêutica fenomenológica, não possui definição ou método. Em outras palavras, como pensar um modo de abordagem do *Dasein* em sua instância originária sem que haja um método claro com o passo a passo das etapas a seguir para determiná-la? A esta questão, Heidegger responde que:

A hermenêutica mesma não passará de uma trivialidade enquanto o estar desperto para a faticidade, que é o que deve produzi-la, não estiver “aí”; todo falar *sobre ela* é um mal-entendido fundamental do que ela seja. Eu, de minha parte, suspeito, se me permitem esta observação pessoal, a hermenêutica não é para nada filosofia, mas algo estritamente prévio e

provisório, o que, desde logo, é sua natureza mais própria: não se trata de acabar com ela o mais rápido possível, mas de manter-se nela o maior tempo possível (HEIDEGGER, 2012a, p. 26).

Em suma, a hermenêutica é uma abordagem da faticidade a partir dela mesma, destacando o fenômeno originário em seu complexo de significado. A hermenêutica, enquanto participante da temporalidade da qual a própria filosofia é constituída, possui o caráter de provisoriedade em vista de acessar o âmbito originário da experiência fática. Nesse sentido, a hermenêutica enquanto um exercer da filosofia, não é um método, mas um modo do *Dasein*, um *como*, é temporal.

Com isso, antes de tratar das características ontológicas do *Dasein*, é necessário abordar mais uma questão sobre o tempo. A exposição do tempo natural – feita a partir da descrição dos tempos na física de Aristóteles, Galileu e Einstein –, se mostraram até agora limitadas por fugir ao tema, tocando-o apenas de modo marginal embora tenha sua importância na formulação das leis da natureza. Diante da limitação da compreensão do tempo da natureza, Heidegger sugere a hipótese de que o homem possa ser o ente a partir do qual o tempo possa ser lido. Dada esta hipótese, haveria a necessidade de expor suas estruturas fundamentais. Por isso, diz Heidegger que:

Até agora, tem sido o tempo natural, de há muito conhecido e descrito, que tem servido de base da explicação acerca do tempo. Se o ser do homem fosse no tempo de uma maneira especial, de tal modo que nele pudesse ser lido o que o tempo é, então haveria que caracterizar esse ser-aí nas determinações fundamentais do seu ser. O ser-temporal, rectamente compreendido, teria de ser, então, justamente, o enunciado fundamental do ser-aí no que respeita ao seu ser. Mas, se assim fosse, necessitar-se-ia de que, a título preambular, se mostrassem algumas das estruturas fundamentais do ser-aí ele mesmo (HEIDEGGER, 2008d, p. 35).

Na conferência de 1924, o caminho feito até a passagem acima, havia mostrado que o tempo não deveria ser tomado filosoficamente a partir da eternidade e que, mesmo a fé que é objeto da teologia, é uma experiência temporal. Em seguida, o jovem filósofo expôs o tempo na física desde a concepção do Estagirita até Einstein, mostrando que o tempo é um importante parâmetro, mas não havia um devido conceito de tempo. Se o sentido do conceito de tempo não é aclarado pela eternidade nem pela temporalidade descrita pela física e, no entanto, o tempo continua a ter uma compreensão presente na experiência do ser humano, será que o ser do homem não é *no* tempo de um modo especial? Será que não é possível ler o tempo no *Dasein* humano? Caso seja possível, qual seria o meio de acessá-lo? Para Heidegger, diante dessa hipótese, cabe abordar as estruturas fundamentais do *Dasein*.

Das estruturas fundamentais apresentadas por Heidegger, a primeira é caracterizada pela indissolubilidade do *Dasein* humano e do mundo. O horizonte ou a totalidade de sentido no qual o *Dasein* se encontra é, na verdade, sua constituição. Conceber um sujeito diante de objetos é uma distinção secundária, derivada de uma experiência que precede ontologicamente essa divisão ôntica. Com isso, o jovem filósofo apresenta a primeira característica ontológica do *Dasein*:

1. O ser-aí é o ente que se caracteriza como *ser-no-mundo*. A vida humana não é um sujeito qualquer, que tenha que fazer habilidades para vir ao mundo. Ser-aí enquanto ser-no-mundo significa ser de tal maneira no mundo, que este ser queira dizer: tratar com o mundo, demorar-se residindo nele à maneira de um executar, efectuar e levar a cabo [tarefas], mas também [à maneira] do observar, do pôr em questão e do definir observando e comparando. O ser-no-mundo caracteriza-se como *estar-ocupado* (HEIDEGGER, 2008d, pp. 35; 37).

Para Heidegger, tanto a ciência quanto a filosofia são faticamente originados. O que os diferencia é que enquanto a ciência parte da faticidade para lidar com o trato objetivo com os entes, a filosofia volta-se à faticidade compreendendo-a por meio da hermenêutica fenomenológica. Diante disso, *ser-no-mundo* é essa instância originária da qual o cientista parte e, observando os entes de modo objetivo, nela permanece. No entanto, a partir do momento em que se propõe a pesquisar os entes ao modo de um sujeito observador diante do ente objetivo, deixa de se dar conta do horizonte de significado que o precede. Desse modo, o cientista acredita ser um observador isento de pressupostos. Nesse sentido é que podem ser tomadas as duas características expostas por Heidegger sobre os modos de ser-no-mundo: primeiro, por meio da execução, efetuação e levando a cabo as tarefas e, em segundo, observando, questionando, comparando e definindo. Em ambos, a característica do ser-no-mundo é um *estar-ocupado*, em outras palavras, é uma ocupação com o todo à sua volta. Nesse sentido, mesmo o não fazer já é um modo de lidar com o mundo, uma vez que esse trato com o horizonte de sentido abarca a totalidade do *Dasein*. Deve-se destacar que o termo *mundo* não é marginal nesse período do pensamento heideggeriano. Segundo Escudero:

“Mundo” é um dos conceitos centrais da hermenêutica da faticidade que o jovem Heidegger usa nos primeiros cursos dos anos vinte. Nos primeiros cursos de Freiburg, o mundo se desdobra em “mundo circundante” (*Umwelt*), “mundo compartilhado” (*Mitwelt*) e “mundo próprio” (*Selbstwelt*). Estes três mundos se dão cooriginariamente e se integram plenamente na estrutura

relacional do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) (ESCUADERO, 2009a, pp. 198-199).³⁷

E o *ser-no-mundo* do qual Heidegger trata é justamente o *Dasein*. Ele mesmo afirma isso quando no curso intitulado *Introdução à investigação fenomenológica*, proferido entre 1923 e 1924, escreve: “O *Dasein* é: ser em um mundo no modo de preocupar-se, de ocupar-se do mundo mesmo. Aquele do qual nos ocupamos, o mundo, vem ao nosso encontro, por conseguinte, com o caráter fundamental de apto para ocupar-se dele” (HEIDEGGER, 2008b, p. 306). Nesse sentido, mundo remete à totalidade de significância no qual o *Dasein* está e do qual faz parte intrinsecamente.

No entanto, ser-no-mundo não é apenas um estar-ocupado com os entes em sua significância fenomênica. O *Dasein* também se relaciona com outros que são constitutivamente *Dasein*. No entanto, o *Dasein* que “eu sou” é distinto do *Dasein* com o qual me encontro. Além disso, o *Dasein* que não “sou eu” com o qual me encontro é pode ser considerado enquanto constituído de duas maneiras. A primeira é no modo de um mundo compartilhado e a segunda é vendo o *Dasein* que não sou como um ente que não possui mundo. É nesse aspecto que se encontra a segunda característica ontológica do *Dasein*. Sobre esta, Heidegger escreve:

2. O ser-aí enquanto tal ser-no-mundo coincide, assim, com o *ser-uns-com-outros*, ser com outrem: ter aí, com outrem, o mesmo mundo, encontrar-se uns com os outros, ser-uns-com-os-outros à maneira do ser-uns-para-os-outros. Mas, no entanto, este ser-aí é também, ao mesmo tempo, um estar-perante para outros à maneira, por exemplo, de como está aqui uma pedra, que não tem mundo nem está-ocupada (HEIDEGGER, 2008d, p. 37).

A segunda característica fundamental do *Dasein* é, portanto, o ser-uns-com-os-outros. Além do traço inicial que é estar no mundo enquanto constituinte de uma totalidade na qual interage, o *Dasein* lida com outros que, como ele, também possuem mundo, compartilhando-o. Mas essa relação não se atém ao modo de ser-uns-para-os-outros. É possível ainda lidar com os outros que possuem mundo como se não o possuíssem. Em outras palavras, é possível lidar com o *Dasein* que não sou, como se não fosse *Dasein*. Desse modo, o outro não passaria

³⁷ “Para uma sugestiva análise da etimologia da palavra *Welt*, nos remetemos ao dicionário de Grimm, uma das ferramentas de consulta preferidas por Heidegger. Segundo Grimm, a palavra *Welt* remonta etimologicamente ao termo do alto alemão antigo *Wer-alt*, que no século XII ficará como *Welt* e tem o sentido de ‘o todo da criação, da terra como lugar de residência do homem em contraposição ao caráter inabitável do mar’. Um sentido que contrapõe o desenvolvimento das comunidades humanas ao estado selvagem que ameaça a vida humana. Neste sentido, *Welt* inclui também a dimensão comunitária que Paulo outorga à palavra *κόσμος* em suas epístolas das quais Heidegger aborda em suas lições de 1920-1921, *Fenomenologia da vida religiosa*” (ESCUADERO, 2009a, p. 199.).

de um ente com o qual o *Dasein* se demora executando, efetuando e levando a cabo, ou simplesmente observando, colocando-o em questão, de modo a defini-lo com observações em comparações.

A existência – uma das possibilidades de tradução do termo *Dasein* – do *Dasein*, o ser-*aí* humano, e os demais existentes se diferenciam na possibilidade do mundo que possuem. Uma pedra não tem mundo. Por mundo, deve se compreender a totalidade de sentido constituinte do *Dasein*, e não totalidade de entes ou objetos que constitui. Nesse sentido, a diferença entre o *Dasein* e os demais existentes está no mundo. Acerca disso, escreve Heidegger:

O *Dasein* é no caráter de ser-descoberto, é ser em um mundo. Este fenômeno tem o caráter de ser do ente que é no como do ser-no-mundo em quando ser no *aí*. De uma pedra também dizemos que existe ou que está *aí*, porém está *aí* no círculo de meu mundo, de meu ser, que é no mundo no modo do *ter-visível-o-mundo*. Ter visível quer dizer o ser-co-visível do ente que é no mundo. Esta co-visibilidade se expressa no *aí*. O *Dasein* é aqui e agora, na *respectividade*, é *fática*. A faticidade não é uma concreção do universal, mas determinação originária de seu ser específico como *Dasein* (HEIDEGGER, 2008b, p. 285).

Além disso, mesmo diante da possibilidade de ser-uns-com-os-outros ao modo de quem lida com uma pedra, há um aspecto na qual a relação se dá que é algo que há em-comum-com-outros. Diferentemente do lidar com as coisas que não possui como constituição ser um *Dasein* humano, o ser-uns-com-os-outros possui uma determinação ontológica fundamental. Portanto, para Heidegger:

3. Ser-uns-com-os-outros no mundo, tê-lo enquanto uns-com-os-outros, tem uma determinação ontológica especial. A modalidade fundamental do ser-*aí* do mundo, que este tem aqui em-comum-com-outros, é o *falar*. Falar, no seu sentido pleno, é: falar *com* outrem expressando-se *acerca de* alguma coisa. O ser-no-mundo do homem sucede predominantemente no falar. Aristóteles já o sabia. Na maneira como o ser-*aí*, no seu mundo, fala do seu trato com o mundo, está conjuntamente dada uma *auto-interpretação do ser-aí*. Este exprime como ou enquanto *quê* o ser-*aí* respectivamente-em-cada-momento se auto-compreende, como ou enquanto *quê* se toma. No falar-uns-com-os-outros, no que se diz por *aí*, está sempre em cada caso a auto-interpretação da actualidade, que reside neste diálogo (HEIDEGGER, 2008d, p. 37).

Heidegger destaca a fala como uma característica que predomina no ser-no-mundo do *Dasein* enquanto um ser-uns-com-os-outros. Trata-se, em suma, do modo como o *Dasein* expressa seu trato com o mundo concomitante à sua autointerpretação. Mas, lembrando do agora do relógio, essa autointerpretação se dá respectivamente-em-cada-momento, que remete a sempre atual interpretação que o *Dasein* faz de si.

A centralidade até aqui esboçada de um *Dasein* que tem como características ser-no-mundo, ser-uns-com-os-outros e que traz como modo de autocompreensão o falar, poderia remeter o caminho da reflexão, até aqui esboçada por Heidegger, para uma espécie de abordagem antropológica. Ou seja, este *Dasein* que é um “eu sou” e que é compreendido de modo corrente como o homem, poderia remeter a análise heideggeriana a uma exposição do que é o homem. Nesse sentido, por que não usar homem ou ser humano ao invés de *Dasein* na condução de suas características ontológicas? Heidegger está ciente diante desta questão e se coloca de modo claro se opondo ao conceito de homem legado pela tradição. O jovem filósofo intenta afastar-se das concepções que compreendem o *Dasein* afastando-o de sua autocompreensão ontológica. Em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade* Heidegger diz que:

Os conceitos de “homem”, a saber: 1) ser vivo dotado de razão e 2) pessoa, personalidade, provêm da experiência e visão de um mundo cujas condições objetuais nos são dadas de antemão e ocasionalmente de uma maneira determinada. A primeira forma pertence ao contexto temático que pode ser indicado pelo número de objetualidades: planta, animal, homem, demônio, Deus. (Em princípio, não há necessidade de pensar sobre uma experiência biológica específica de tipo biológico ou científico-natural em sentido moderno.) A segunda forma do conceito de homem nasce com a exposição cristã das qualidades originais do homem como criatura de Deus, baseada na revelação veterotestamentária. Em ambas as determinações conceptuais, o que está em jogo é a fixação dos elementos que configuram ou compõem algo previamente dado, que posteriormente, em função de tais elementos, atribui-se um modo de ser ou se deixa na indiferença de um ser real (HEIDEGGER, 2012a, p. 28).

Com isso, Heidegger intenta mostrar o quão carregado de concepções está o conceito de “homem”. Nesta passagem, se encontram duas características centrais. Em relação à primeira, a ênfase é deixada na referência ao homem enquanto “ser vivo”. Neste sentido, o homem não é mais do que um ente que se encontra entre os demais entes vivos objetivamente anunciados – e não leva em conta os desdobramentos possíveis a partir das ciências modernas como a biologia. A segunda característica remete à concepção de homem legada pela tradição, a partir da elaboração desenvolvida pelo cristianismo, sobretudo a partir do Antigo Testamento, no qual o homem foi criado por Deus. Nessas duas características o que é enfatizado é a determinação conceitual do *Dasein* que, compreendido como homem, traz uma bagagem interpretativa que ao invés de esclarecer esse ser colocado em questão, o obscurece. Mas há ainda outro ponto que Heidegger apresenta. Na primeira característica, até aqui somente foi comentado o fato de se tratar de um ser vivo. No entanto, há outro aspecto presente na composição do conceito de homem que deve ser esclarecido por manter conexão com a terceira determinação ontológica do *Dasein*. Trata-se da *fala* enquanto modalidade

fundamental. Todavia, no primeiro conceito de homem ele é descrito como “ser vivo dotado de razão” e não de fala. Em vista de corrigir esse conceito tirado do pensamento aristotélico, Heidegger diz que:

Por outro lado, é necessário tomar cuidado com o conceito de “ser dotado de razão”, uma vez que tal conceito perde o decisivo do sentido de [ser vivo dotado de razão]. Na filosofia científica clássica grega (*Aristóteles*), nunca quer dizer “razão”, mas fala, conversa. Portanto, o homem é o ente que tem seu mundo ao modo do que é falado. É no *estoicismo* que começa já a trivializar-se tal conceito e, a partir disso, surgem os conceitos hipostatizados na especulação e teosofia helenísticas (HEIDEGGER, 2012a, pp. 28-29)³⁸.

O que se pode depreender desta colocação de Heidegger? Longe da tentativa ou intenção de desenvolver uma simples abordagem interpretativa de Aristóteles, o jovem filósofo intenta mostrar o sentido ontológico da definição do Estagirita. O termo [*logos*] não somente deixou de remeter à fala, mas com os sentidos em que foi sendo incorporado, sobretudo a partir do estoicismo, afastou-se do âmbito ao qual poderia remeter. Neste sentido, tanto o conceito de “homem” quanto o de [*logos*] afastam o sentido mais originário ao qual a filosofia busca se remeter. Além disso, para Heidegger, esses conceitos não tomaram novas conotações a partir da filosofia moderna. Ou seja: “Os conceitos de homem utilizados hoje em dia” afirma Heidegger, “possuem sua origem nos conceitos indicados” (HEIDEGGER, 2012a, p. 29), o que leva a constatar que o conceito de “pessoa” da teologia medieval tenha sido a referência a partir do qual Kant e o idealismo alemão desenvolveram suas concepções. Essa é a razão pela qual Heidegger busca alternativas para pensar o *Dasein*.

É interessante tomar por *logos* não somente a *fala*, mas ampliá-la para a questão da linguagem. Acerca da linguagem, o jovem Heidegger mostra que, em sua originariedade, ela aponta tanto para o domínio de uma impessoalidade quanto para a experiência fática. Assim, escreve Heidegger:

Linguagem: um modo específico de ser do homem, de ser no mundo. *Linguagem* quer dizer, visto primariamente (interpretativamente) enquanto falar no estranhamento: expressar-se, *falar alto para fazer-se ouvir no estranhamento*. (Um conhecido fenômeno que começa no estranhado, falar alto.) Este expressar-se não é um querer contar a outro acerca de algo

³⁸ Acerca disso, no artigo intitulado *Early lecture courses*, Campbell (In: RAFFOUL; NELSON, 2013, p. 183) explica que: “Olhando para a conceitualidade fática desses conceitos, no entanto, Heidegger afirma que no mundo grego, *zoon* não significava apenas ‘animal’, significava ‘vida’, e *logos* não significava apenas ‘razão’ ou ‘racionalidade’, ele significava ‘falar’. O ser humano, portanto, é um *zon logon echon*, mas não um animal racional. O ser humano, em vez disso, é um ser vivo em relações dialógicas (falando) em uma comunidade com outras, e isso pode ser discernido dentro da própria definição de Aristóteles quando é lido dentro do contexto do mundo fático no qual ele viveu”.

qualquer; isto quer dizer: dirigir-se com a palavra ao *mundo* do qual alguém [ou, a gente, no sentido impessoal] se ocupa *no modo de expressar-se do Dasein*. O Dasein fala *para fora de si mesmo, distanciando-se de si*. Por isso, todos os *significados primários da linguagem* são, em seu caráter fundamental, *hermenêuticos*, não significados quiditativos de uma “coisa”, mas que se referem ao Dasein mesmo. Daí, o primeiro significado originário dos pronomes pessoais “eu”, “tu” (HEIDEGGER, 2008b, p. 306).

Com isso, é possível destacar a questão da fala já ser uma hermenêutica do *Dasein* expressando suas experiências originárias. No entanto, essa expressividade é feita para fora do *Dasein* e essa fala pode remeter ao distanciamento da própria experiência expressa. A linguagem do *Dasein* é expressa a partir de sua experiência originária de mundo de tal modo em que os pronomes pessoais “eu” e “tu” são características da faticidade, ao mesmo tempo em que o fato de a expressão ser “para fora” o domínio do impessoal encontra-se sob a iminência de surgir a partir do que foi expresso e não à experiência para a qual a expressão remete. Em último caso, o que foi falado pode ser interpretado como objetivo acarretando, por sua vez, o afastamento da experiência que a originou.

Outra razão pela qual o jovem filósofo não determina o *Dasein* a partir do conceito de homem está no fato de que o “eu sou” é interpretado respectivamente-em-cada-momento e não de uma vez por todas. A autointerpretação do *Dasein* não é feita de uma vez por todas, como se fosse possível abstrair uma concepção definitiva do *Dasein*. Portanto, o *Dasein* cuja determinação constitutiva é o respectivamente-em-cada-momento é a quarta característica apresentada na conferência de 1924. Portanto, para Heidegger:

4. O ser-aí é um ente que se determina como “eu sou”. Para o ser-aí é constitutivo o *respectivamente-em-cada-momento* do “sou eu”. Tão primordialmente como é ser-no-mundo, o ser-aí é, portanto, também *o meu ser-aí*. É *sempre em cada caso próprio e, enquanto próprio, respectivamente-em-cada-momento*. Se este ente for determinado no seu caráter ontológico, não se pode fazer abstracção do respectivamente-em-cada-momento enquanto em cada caso meu. *Mea res agitur*. Todas as características fundamentais têm, pois, que se acomodar ao respectivamente-em-cada-momento enquanto [este é] *sempre em cada caso o meu* (HEIDEGGER, 2008d, p. 39).

As palavras de Heidegger podem ser compreendidas através de uma analogia com o que ele criticou na abordagem do tempo feito pela física a partir da questão do relógio. No relógio, cada instante é marcado com um antes e um depois em pontos específicos. Toda operação de mensuração de determinado movimento não se baseia num devir, mas em instantes que marcam “agoras” sucessivos. Desse modo, cada instante passa a ser considerado de modo destacado do ocorrer da temporalidade. Além disso, o mesmo ocorrer passa a ser

concebido como sucessão de instantes homoganeamente delimitados e destacados. Assim, o tempo já não é considerado senão como um dado matematicamente determinado e à parte do acontecer próprio da temporalidade. Com isso, as leis da física são baseadas em dados matemáticos que calculam a sucessão de instantes a partir de fórmulas matemáticas distantes do devir no qual ocorre.

Do mesmo modo, é possível compreender a concepção de homem. Ou seja, a construção conceitual que lhe concede atributos bem formulados nada mais é do que construtos que de longe se afastam da autointerpretação do *Dasein* em sua constituição temporal. No entanto, a referência à faticidade designada como a totalidade de significado, não pode descrever fenomenologicamente essa totalidade. Se a tarefa da hermenêutica fosse destacar o todo do sentido do *Dasein*, ela seria inviabilizada. A título de ilustração, pode-se tomar um conto de Jorge Luis Borges. O escritor conta que num império desconhecido, a cartografia alcançou tal perfeição que decidiu fazer um mapa do império que coincidissem com todo ele, inclusive na extensão. Feito o mapa que cobriu toda a cidade, as gerações seguintes desconsideraram sua utilidade, deixando o mapa em ruínas³⁹. Tomando o conto analogamente, a hermenêutica perde sua função se apontar para o todo referencial, pois manteria o *Dasein* sem o autocompreender que lhe caracteriza. Por isso, em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger vai dizer que:

A hermenêutica tem por tema o ser-aí próprio em cada caso – enquanto se questiona a respeito do seu caráter ontológico e de sua estrutura fenomenal; no que diz respeito a uma sistemática regional universal recorta nela um setor determinado a fim de realizar uma investigação do sistema em vista de alguns fins determinados (HEIDEGGER, 2012a, p. 34).

Deste modo, torna-se possível abordar as características ontológicas do *Dasein*, bem como tratar, por exemplo, da experiência originária da vida religiosa, enquanto um recorte da experiência voltada para um determinado sentido de realização. É assim que se tornou possível abordar a faticidade em Aristóteles no curso de 1922, a experiência protocristã na *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920/21, Agostinho, em *Agostinho e o*

³⁹ “...Naquele império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa duma Província ocupava uma Cidade inteira, e o mapa do Império uma Província inteira. Com o tempo esses Mapas Desmedidos não bastaram e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império, que tinha o Tamanho do Império e coincidia com ele ponto por ponto. Menos Dedicadas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes decidiram que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedades entregaram-no às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos Desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa habitadas por Animais e Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas (Suaréz Miranda: Viajes de Varones Prudentes, Livro Quarto, Capítulo XIV, Lérida, 1658.)” (BORGES, 1982, p. 117).

Neoplatonismo, de 1921, e fazer os esboços sobre a mística medieval em *Fundamentos filosóficos da mística medieval*, de 1918/19.

Voltando às características ontológicas do *Dasein*, a próxima diz respeito ao modo de ser impessoal. Neste aspecto este ente que “eu sou” não vive na sua autointerpretação do *respectivamente-em-cada-momento*. Para Heidegger, esse “eu sou” passa a ser um “agente é” determinado pela cotidianidade do *Dasein* em seu ser-uns-com-os-outros e cai na impessoalidade. A impessoalidade é a característica possível do *Dasein* de tornar-se indeterminado para si em favor de uma interpretação cotidiana compartilhada do *Dasein* enquanto uns-com-os-outros no qual, por fim, a interpretação não diz respeito ao *Dasein* de ninguém. Sobre isso, Heidegger escreve:

5. Na medida em que o ser-aí é esse ente que sou eu, mas que, simultaneamente, é, quase sempre e normalmente, determinado como ser-uns-com-os-outros, o meu ser-aí não sou eu mesmo mas os outros; eu sou com os outros e, da mesma maneira, os outros com os outros. Na cotidianidade, ninguém é ele mesmo. O que ele é e como é, ninguém o é: ninguém e, contudo, toda a gente em comum. Toda a gente não é ela mesma. Este ninguém, que nos vive a nós mesmos na *quotidianidade*, é o “se” impessoal. Diz-se, ouve-se, está-se a favor de, está-se ocupado. No teimoso domínio deste “se” impessoal residem as possibilidades do meu ser-aí e é a partir deste nivelamento que o “eu sou” é possível. O ente, que é a possibilidade do “eu sou”, é enquanto tal, quase sempre, um ente que é o “se” impessoal (HEIDEGGER, 2008d, p. 39).

Nesta passagem, o jovem filósofo destaca a característica ontológica do *Dasein* que deixa o eu sou de modo próprio, para resvalar-se no impessoal. Isto acontece pelo fato de que, na medida em que o *Dasein* também é um ser-uns-com-os-outros, o “eu sou” do *Dasein* tende a render-se a conceber a autocompreensão a partir da compreensão surgida dessa relação. Na medida em que o *Dasein* se compreende com os outros, estes “outros” passam ou tendem a ser a concepção vigente que determina a autocompreensão do *Dasein*. No entanto, na medida em que a compreensão é feita a partir dos “outros” estes “outros” já não é ninguém, pois não é uma autocompreensão de um *Dasein* voltado para o seu ser. A esta descrição, Heidegger denomina o “se” impessoal. A ocupação na qual o *Dasein* se encontra é feita a partir dessa compreensão impessoal que passa a fazer em relação a si e aos demais entes cuja característica ontológica é a de ser um *Dasein*. A consequência disso é a alienação do ser que é o *Dasein* que já não se autocompreende tomando o eu sou de cada instante enquanto meu. O ser que eu sou do *Dasein* se aliena na cotidianidade. Diante disso, a passagem da autocompreensão do *Dasein* ao domínio do impessoal na cotidianidade é um processo definitivo?

Estar tomado domínio do impessoal na cotidianidade é uma característica do *Dasein*, não um estado sem volta. Do mesmo modo em que a autointerpretação de si do *Dasein* também não é uma possibilidade pela qual se opta definitivamente. Trata-se de uma característica possível ao lado da impessoalidade. Sendo assim, o *Dasein* pode se autointerpretar enquanto “eu sou”, mas pode também interpretar-se como um “a gente é” ou “se é”. Ou seja, a interpretação que foge ao ser do *Dasein* é feita a partir da determinação instituída pela cotidianidade.

A fala, que marca o modo de relação do *Dasein* enquanto um ser-uns-com-os-outros, é o modo que caracteriza a cotidianidade que leva a compreensão enquanto impessoalidade. Em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger fala da medianidade para abordar a questão da fala cotidiana. O filósofo escreve:

A falação fala de tudo com uma peculiar falta de sensibilidade em relação às diferenças próprias. Enquanto é tal medianidade, o “mais próximo” sem perigo, o mais próximo enquanto a maior parte das vezes, o público constitui o modo de ser do “impessoal”: diz-se, ouve-se, conta-se, supõe-se, espera-se, concorda-se, que... A falação não pertence a ninguém, ninguém se responsabiliza pelo que foi dito de maneira impessoal.

São escritos até mesmo livros na base de se ter ouvido falar. Este “impessoal” é o “ninguém” que, como um fantasma, ainda e acompanha o ser-aí fático, um como da fatalidade específica da faticidade, fatalidade à qual toda vida fática paga seu tributo (HEIDEGGER, 2012a, p. 40).

Na falação não são percebidas as diferenças próprias. Ou seja, o “eu sou” determinado respectivamente-em-cada-momento é absorvido pelo comum, pelo “a gente é”. O impessoal retira a responsabilidade do *Dasein* de determinar-se a si enquanto um “eu sou” para compreender-se no “se”. O que faz com que predomine o “se faz”, “se trabalha”, “se pensa”, etc. Com isso, o eu sou é diluído na compreensão cotidiana. Mesmo sendo uma característica possível do *Dasein*, Heidegger destaca a fatalidade da perda do eu sou na cotidianidade no qual, em suma, o impessoal não se refere a nada, é o ninguém.

Diante dessa possibilidade do *Dasein* ser dominado pela compreensão cotidiana, Heidegger propõe como tarefa tornar compreensível o *Dasein* em seu ser. No entanto, a complexidade da questão heideggeriana reside justamente no fato de que quem torna compreensível o *Dasein* para si é o próprio *Dasein*. Diante disso, no curso *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, o jovem filósofo diz:

Nosso tema é, pois, o ser-aí ocasional; nossa tarefa: colocá-lo de tal maneira numa perspectiva compreensiva de modo que possam ser evidenciadas as

características fundamentais de seu ser. O ser-aí não é coisa alguma como um pedaço de madeira; não é algo como uma planta; também não é algo composto de vivências, nem muito menos é o sujeito (eu) que está diante do objeto (não eu). O ser-aí é um ente especial que precisamente, na medida em que propriamente “está aí”, não é objetualidade – dito em sentido formal: o ente ao qual o ser intencionalmente se volta. Enquanto temática de determinada *consideração* o ser-aí é objetualidade; contudo, isso não quer dizer como se tivesse de ser um tipo de experiência em que está *aí* e em que se realiza propriamente a análise (HEIDEGGER, 2012a, p. 54).

Em primeiro lugar há o desafio de tematizar o ente em questão, isto é, o *Dasein*, evidenciando suas características fundamentais sem, contudo, objetivá-lo. O *Dasein* está de tal modo no mundo que constitutivamente pode ser confundido com os demais entes – pedra, planta, madeira – ou até compreendido de maneira dualista como um sujeito que se encontra diante de um objeto enquanto tudo o que não é o seu “eu”. Ao tematizar o *Dasein*, este torna-se de certo modo uma região objetual da análise, mas deve ser levado em conta que por se tratar do ente sobre o qual o ser se volta, ele não se torna redutível a ser analisado como os demais entes. Esta característica do *Dasein* remete à sexta característica ontológica relatada na conferência de 1924: *o ser em jogo*⁴⁰.

A interpretação do *Dasein* cotidiano é marcada pela característica de seu ser em jogo. Em primeiro lugar Heidegger mostra que a autointerpretação do *Dasein* se dá pelo “eu sou” respectivamente-em-cada-momento. No entanto, no cotidiano não é essa autointerpretação que vige. Há uma interpretação cotidiana no qual o *Dasein* não só se reconhece como a partir dela age. Ou seja, o modo de lidar com o mundo passa a se dar a partir dessa interpretação corrente, cotidiana. Nesse sentido, no âmbito dessa interpretação Heidegger diz que é o seu ser que está em jogo.

6. O ente assim caracterizado é tal que, no ser-no-mundo cotidiano e respectivamente-em-cada-momento, *é o seu ser que está em jogo*. Tal como em todo o falar acerca do mundo reside um expressar-se a si mesmo do ser-aí, também o *trato em que se está ocupado* é um *ocupar-se do ser do ser-aí*. O que tenho a tratar, aquilo de que me ocupo, a que me prende a minha profissão, [tudo isso] sou eu, em certa medida, e nisso se joga o meu ser-aí. O *cuidado do ser-aí pôs o ser respectivo ao [seu] cuidado*, tal como é sabido e compreendido pela interpretação dominante do ser-aí (HEIDEGGER, 2008d, pp. 39; 41).

⁴⁰ “A caracterização ôntica do *Dasein* como ente em cujo ser “lhe importa” o seu próprio ser e em cuja vida – diríamos – se lhe vai a vida, aparece aqui como *Seiende dem es... aufsein Sein ankommt*, expressão que antecipa a de *Ser e Tempo*, § 4 (*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*). Ao contrário de outras línguas, o português não tem uma boa expressão idiomática que verta a original (fr. *ii Y va de*; cast. *le va*). Optou-se, por isso, aqui por uma forma contextual (em conexão com *darin spielt sich mein Dasein ab*) que reforça a ideia básica do “ser em jogo”, ser que se joga, sendo quotidianamente no mundo” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 89).

A questão do ser que está em jogo refere-se à compreensão do *Dasein* não a partir do “eu sou” respectivamente-em-cada-momento, mas a partir da compreensão cotidiana. Para Heidegger, o *Dasein* se vale da fala sobre o mundo para expressar seu ser e, concomitantemente, ao ocupar-se a ocupação é referente ao seu ser no trato cotidiano. Deve-se destacar que, conforme afirma Heidegger, o cuidado do ser do *Dasein* não é feito na cotidianidade com base na autointerpretação do seu ser, mas a partir da interpretação que domina, isto é, na interpretação impessoal. Nesse sentido, no texto *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger explica que:

O ser-aí vem ao encontro no como daquilo com o que é ocupado, isto é, no aí que se situa numa *ocupação*. No sentido evidenciado, ocupar-se de alguma coisa significa ser ou estar ocupado com ela: quando o cuidado com tal tiver sido concluído, quando tal estiver aí disponível; justamente então algo terá sido propriamente ocupado (HEIDEGGER, 2012a, p. 106).

Em outras palavras, Heidegger mostra que em sua constituição fundamental, o *Dasein* vive no *como*, no lidar com a totalidade da qual faz parte. Nessa inseparabilidade, o *Dasein* se encontra na ocupação com algo, com os entes que estão no mundo. Adiante Heidegger diz que: “A *ocupação* é ser no como de tal cuidado. Esta caracteriza a vida enquanto estar situado num mundo no qual se ocupa das coisas na medida em que se lida com elas. Cuidar é ser-no-mundo e não deve ser interpretado como se fosse um ato da consciência” (HEIDEGGER, 2012a, p. 108). Ou seja, o cuidado é o *como* originário com o qual o *Dasein* se constitui enquanto ser-no-mundo. No entanto, é justamente por ser no mundo no *como* do cuidado, é que o *Dasein* tem como possibilidade a tendência de deixar-se dominar pela compreensão do cotidiano. Assim, no predomínio da interpretação da cotidianidade, o *Dasein* sente-se em casa.

É justamente pelo *Dasein* ter como possibilidade o dominar-se pela interpretação cotidiana que Heidegger diz na sétima característica do *Dasein* que: “7. Na mediania do ser-aí cotidiano não há reflexão sobre o eu e o si-mesmo, muito embora o ser-aí se tenha a si mesmo. Ele *sente-se, afetivamente*, residindo em si mesmo. Ele encontra-se em casa, lá onde, normalmente, trata dos seus afazeres” (HEIDEGGER, 2008d, p. 41). Em outras palavras, a mediania acontece quando o ser do *Dasein* está em jogo na predominância da interpretação cotidiana. No entanto, isso não significa que deixe de ter a si mesmo. O que acontece é que na interpretação cotidiana, a inquietação é mudada em um sentir-se afetivamente em casa. O ser em jogo no cotidiano é entregue a dominação da interpretação impessoal.

Ainda acerca da ocupação, em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger diz que: “Na cotidianidade a vida está aí enquanto mundo encontrado, enquanto mundo ocupado, enquanto mundo atingido pelo cuidado. A vida ocupa-se consigo mesma e, considerando que o cuidado tem sua linguagem em cada ocasião, acaba falando disso de maneira mundana” (HEIDEGGER, 2012a, p. 108). Na ocupação cotidiana, o cuidado predomina de modo que o “eu sou” dado na autocompreensão do respectivamente-em-cada-instante perde para a fala mundana efetuada em cada ocasião, mas destituída da autointerpretação. Com isso, é a interpretação cotidiana que vigora e, conseqüentemente, o que Heidegger chama de sentir-se em casa – termo que será usado com propriedade em *Ser e tempo*⁴¹. Nesse sentir-se em casa, o *Dasein* encontra-se familiarizado com o ambiente que o constitui, tudo lhe é corriqueiro e não há inquietações. Não há a experiência do inesperado que inquieta. Desse modo, tal como a objetivação efetuada pela física ao abordar o tempo, na cotidianidade o *Dasein* vive como se sua experiência fosse constitutivamente familiar e sob controle. Mas, a questão do cuidado não pode ser entendida como um “ponto negativo” da existência humana. Ela é justamente uma característica fundamental do *Dasein*. Sobre isso, na conclusão de *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, Heidegger escreve que:

É necessário que o fenômeno do *cuidado* seja visto como um *fenômeno fundamental do ser-aí*. Trata-se de um fenômeno que não pode ser composto juntando-lhe elementos teóricos, práticos e emocionais. Somente partindo dele é possível tornar compreensível como no ser-aí do cuidado mesmo, tomando em sua originalidade, antes de qualquer interpretação, o cuidado do mero ver e do mero perguntar fundamentam-se na existência humana (HEIDEGGER, 2012a, p. 109).

Portanto, o cuidado não somente é uma característica do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, mas um aspecto necessário para compreendê-lo filosoficamente. É uma compreensão que precede os âmbitos de uma psicologia, epistemologia e de quaisquer abordagens teóricas em geral. Por *cuidado*, Heidegger expressa a copertença do *Dasein* ao mundo no modo originário no qual se dá a experiência. No seu cotidiano, de modo mais imediato, o *Dasein* não reflete sobre si, mas se ocupa de modo prático com os entes que lhe sobrevêm. Portanto, enquanto ser-no-mundo, o ente que é o *Dasein* não é demonstrável. Diante disso, na busca por interpretar o *Dasein*, toma-se as concepções desde as mais corriqueiras às que foram legadas pela história.

⁴¹ “*Unheimlichkeit (die), unheimlich*: ‘falta de hospitalidade’, ‘inóspito’. Em *Ser e tempo*, Heidegger descreve o fenômeno da angústia (*Angst*) que singulariza o *Dasein*, provocando de início o sentimento de um não-estar-em-casa (*Un-zuhause-sein*). A falta de hospitalidade expressa o estado de ânimo fundamental no qual o *Dasein* já não se sente cômodo na familiaridade cotidiana de seu mundo” (ESCUDERO, 2009a, p. 173).

8. O ser-aí enquanto ente não é passível de demonstração, nem sequer de mostração. A ligação primordial ao ser-aí não é a observação, mas o “sê-lo”. Fazer a experiência de si, tal como falar acerca de si – a auto-interpretação –, é apenas uma maneira determinada e destacada, do ser-aí se ter respectivamente em cada caso a si mesmo. Normalmente, a interpretação do ser-aí é dominada pela quotidianidade, pelo que se opina, por ouvir dizer, acerca do ser-aí e da vida humana, pelo “se” impessoal, pela tradição (HEIDEGGER, 2008d, p. 41).

O mundo não é um conjunto de objetos, de entes, organizados aos quais epistemologicamente o *Dasein* vai paulatinamente conhecendo para se situar. O mundo é fenômeno, ou seja, é uma totalidade de sentido previamente formado no qual o *Dasein* já está. Desse modo, quando define a si mesmo, o *Dasein* está derivando a interpretação da totalidade de sentido na qual se encontra. A faticidade é ponto de partida do *Dasein* na medida em que é sua constituição originária, não havendo instância que a preceda. A faticidade é a condição de possibilidade da experiência e interpretação do *Dasein*. Em outras palavras, o *Dasein* é o ser-no-mundo intrinsecamente e não externamente. Dito isso, o “sê-lo” como característica do *Dasein* refere-se ao modo como é no mundo. Diante disso, há duas possibilidades do *Dasein* exercer a interpretação: a primeira é a autointerpretação respectivamente-em-cada-momento. Esta nada mais lega ao *Dasein* do que uma interpretação em aberto do *Dasein* em cada instante em que possui a si mesmo. A segunda possibilidade é a interpretação a partir da cotidianidade. Neste sentido, o *Dasein* pode “agarrar-se” a interpretações impessoais de si e do mundo. Assim, analogamente ao exemplo do relógio, no qual o tempo se converte em fórmula matemática, o *Dasein* é interpretado a partir de um elemento que não constitui ontologicamente seu ser. Esses elementos podem ser caracterizados pela interpretação cotidiana, mas também pelos sentidos legados pela tradição, vindos de reflexões filosóficas, teológicas, entre outras. Portanto:

A tarefa da hermenêutica é interpretar *Dasein* para si mesmo [...]. Tal interpretação não envolve uma relação sujeito/objeto, como se um *Dasein*, o sujeito, estivesse oposto a outro *Dasein*, objeto, e registrasse objetivamente suas descobertas. O “*como de Dasein*” implica que a interpretação é parte de seu modo de ser (SCHMIDT, 2012, p. 86).

É nesse sentido que a filosofia heideggeriana não é uma “ciência” que intenta descobrir as leis da natureza, como o faz as ciências naturais, nem as características psicológicas do homem, como o faz a psicologia, muito menos legar uma visão de mundo, como pretendem as correntes filosóficas contra as quais Heidegger se coloca. Para o jovem filósofo, a filosofia tem como característica a autointerpretação do *Dasein* em suas características ontológicas fundamentais. Mas, não ao modo de uma ciência criada para isso, e

sim enquanto uma possibilidade intrínseca ao próprio *Dasein*. Portanto, a autocompreensão do *Dasein* é um *como* de seu ser. Diante disso, é possível compreender que enquanto questão filosófica, questionar pelo tempo, é questionar pela experiência originária do *Dasein* acerca desse fenômeno. Em outras palavras, para Heidegger o *Dasein* é o ser em questão na filosofia.

2.3 A extrema possibilidade do *Dasein*

Na parte da conferência de 1924 apresentada até aqui, Heidegger mostrou que sua abordagem para responder à pergunta acerca do que é o tempo, parte da ciência preambular que, por sua vez, é distinta da teologia, da filosofia – no sentido por ele criticado – e das ciências da natureza. Em seguida, no desenrolar da pergunta acerca do tempo, chegou ao *Dasein*. Sobre este, o jovem filósofo apontou oito características fundamentais. Entre estas, uma é destacada a fim de mostrar a possibilidade que impossibilita as demais: a morte. No entanto, a morte não é uma possibilidade no sentido de algo que vai acontecer algum dia. Ontologicamente, a morte enquanto possibilidade é que torna o *Dasein* em propriedade de seu ser no respectivamente-em-cada-momento. E é justamente no ser-em-propriedade que se configura a extrema possibilidade do ser do *Dasein*. Embora anteriormente textos do próprio Heidegger acerca da religião tenham sido mencionados, é neste momento em que a questão da temporalidade do *Dasein* possui maior referência ao curso sobre fenomenologia da religião, sobretudo *Introdução à fenomenologia da religião*, no qual o jovem filósofo aborda a experiência da vida fática dos primeiros cristãos. Por isso, no percurso da reflexão heideggeriana em *O conceito de tempo* algumas menções ao curso de 1920/21 serão feitas a fim de traçar pontuais relações. Com isso, o intento é o de preparar a reflexão que será feita a partir do próximo capítulo.

O trecho tratado neste momento começa por abordar a questão da possibilidade de investigar o *Dasein*. Diante disso, na busca por fazer uma investigação interpretativa do *Dasein*, Heidegger inicialmente descarta um possível empecilho epistemológico. Não é por uma limitação psicológica ou gnosiológica que pode servir de possível impedimento para se analisar o *Dasein* – enquanto se supôs até a indicação de suas características ontológicas – que essa abordagem não era possível. Acerca disso, o jovem filósofo afirma que:

Tudo na mostração destas características ontológicas parte do suposto de que este ente   nele mesmo acessível para uma investiga o *interpretativa* dirigida ao seu ser.   correcto este suposto ou pode ser posto em dúvida? De facto, pode. Mas esta dificuldade não procede da obscuridade evocada por uma considera o psicológica do ser-aí. Há uma dificuldade muito mais séria do que a limita o do conhecimento humano, que deve ser manifestada, justamente, para que, não evitando a perplexidade, possamos conseguir captar *o ser-aí em propriedade do seu ser* (HEIDEGGER, 2008d, pp. 41-43).

Logo de início, deve-se apontar que investiga o interpretativa, como o próprio termo sugere, não   uma investiga o cognoscitiva. Em outras palavras, o que Heidegger mostrou ao apresentar as oito características ontológicas do *Dasein* foi que não havia qualquer vínculo de abordagem epistemológica. O ser-no-mundo não   cognoscível ao modo de uma “tabula rasa” a ser preenchida. Antes, por ser-no-mundo, o *Dasein*   hermeneuticamente investig vel, isto  , posto, em certa medida, em destaque no seu *como*. A possibilidade de ser colocada em dúvida a investiga o interpretativa, portanto, não está no âmbito de uma psicologia ou epistemologia, mas dentro do complexo ontológico apresentado pelo jovem filósofo. E sua finalidade   a possibilidade de captar o *Dasein* em propriedade de seu ser.

Diante disso, captar o ser do *Dasein*   uma tarefa que constitui o acesso ao âmbito anterior ao epistemológico e ao psicológico. As oito características ontológicas apresentadas constituem modos de ser do ente que agora está sendo abordado como *Dasein*. Neste momento, Heidegger trata da questão do ser-em-propriedade do *Dasein*. Sobre isso, o jovem filósofo discorre:

O ser-em-propriedade do ser-aí   o que constitui a sua mais extrema possibilidade de ser. O ser-aí está primordialmente determinado por esta possibilidade mais extrema. O caráter próprio, enquanto possibilidade mais extrema do ser do ser-aí,   a determina o ontológica pela qual todas as anteriores características são aquilo que são. A perplexidade relativa   concep o do ser-aí não se funda no caráter limitado, na insegurança e imperfei o da capacidade de conhecer, mas no ente que deve ser ele mesmo conhecido: numa possibilidade fundamental do seu ser (HEIDEGGER, 2008d, p.43).

Conforme visto, diante das várias características ontológicas do *Dasein*, há a mais extrema possibilidade de ser do *Dasein*: o ser-em-propriedade do *Dasein*. O que isto significa? Dentre as características de ser do *Dasein*, a vivência originária contempla a experiência de compreender-se a partir da cotidianidade. Ou seja, o *Dasein* perde-se no domínio do “se”, do impessoal. No ser-uns-com-os-outros domina a interpreta o que coloca em suspenso a inquieta o do *Dasein* em seu ser e vigora a tranquilidade da interpreta o que gera um *sentir-se em casa*. Mas, para o jovem filósofo, há uma determina o ontológica que  

condição de possibilidade das demais. Todavia, esta não deve ser compreendida como uma característica passível de conhecimento como se, uma vez tomado epistemologicamente, o ser do *Dasein* torna-se o ser-em-propriedade. Antes, a mais extrema possibilidade de ser do *Dasein* é uma possibilidade fundamental de seu ser no âmbito ontológico.

Nesse sentido, Heidegger destaca uma dentre as oito características do *Dasein* como imprescindível para buscar a possibilidade fundamental. Em *O conceito de tempo* ele escreve:

Já foi designada, entre outras, uma dessas determinações: o ser-aí é respectivamente-em-cada-momento, na medida em que sendo o que pode ser é sempre em cada caso o meu. Esta determinação é, no que respeita a este ser, constante, constitutiva. Quem a riscar, perderá o tema de que está a falar (HEIDEGGER, 2008d, p.43).

Vale ressaltar que esta característica é a que, dentre as oito, a que mais se aproxima da abordagem do tempo feita por Heidegger quando discorreu sobre o tempo, sobretudo o da física. Nessa relação é possível notar que o instante da física caracteriza um momento rígido que serve de parâmetro para tratar do movimento, enquanto o “momento” do ser do *Dasein* é um autoconhecimento que continua a acontecer em cada instante e não há um instante que serve de parâmetro definido para os demais.

Porém, o autointerpretar efetuado pelo *Dasein* no respectivamente-em-cada-momento não é suficiente para pensar seu ser. Ao mesmo tempo, em algum momento o *Dasein* deixa de ser. Diante disso, Heidegger questiona:

Mas como poderá reconhecer-se este ente antes de que chegue ao seu fim? É que eu estou sempre ainda a caminho com o meu ser-aí. Ele é sempre algo que ainda não chegou ao fim. Justamente, quando chegar ao fim, já não é. Antes deste final, não será nunca, propriamente, aquilo que pode ser mas, quando o seja, já não o é (HEIDEGGER, 2008d, pp. 43; 45).

A dificuldade aparece a partir da possibilidade do ser do *Dasein* cessar. Quando o *Dasein* chegar ao fim, o seu ser já não será. Diante disso, Heidegger levanta a necessidade de tratar da totalidade do ser do *Dasein* no percurso em que este é, antes que não seja. Contudo, precisa dar conta dessa abordagem enquanto o *Dasein* é, e não no fim, quando não é mais. Com isso, como resguardar o ser do *Dasein* na totalidade se esta, a princípio, somente é percebida quando já não o é mais?

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer em que medida esse cessar do ser do *Dasein*, a morte, é enfatizado por Heidegger. Nesse sentido, a morte como aparece inicialmente na questão de Heidegger tem o significado ôntico e não ontológico. Segundo Kisiel (KISIEL,

1993, p. 339), a citação acima é uma aparente refutação à passagem de Epicuro sobre a morte. No entanto, é preciso ir além da suposição do comentador norte americano, aproveitando sua contribuição, e fazer um breve incursão comparando a morte na concepção epicurista com a proposta heideggeriana. Para isso, é tomado o trecho do texto *Carta sobre a felicidade*, na qual o filósofo de Samos escreve:

Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. E, no entanto, a maioria das pessoas ora foge da morte como se fosse o maior dos males, ora deseja como descanso dos males da vida (EPICURO, 2002, p. 29).

O sentido da morte apregoadado por Epicuro enquanto cessar do ser do *Dasein* está próximo da concepção heideggeriana. Entretanto, a morte como elemento que não deve gerar qualquer terribilidade aproxima a concepção epicurista da que Heidegger menciona como sendo a do âmbito da impessoalidade. Ou seja, a morte de outrem mostra que o ser do *Dasein* de outrem cessou. Todavia, o sentido da morte, enquanto um trânsito possível que cessa todas as demais possibilidades, não atenta o *Dasein* para a terribilidade ou um destino maléfico a ocorrer, mas traz o *Dasein* para o seu aí do ser no sentido de se tornar compreensível para si mesmo em seu respectivamente-em-cada-momento. Em outras palavras, a morte enquanto fim do ser do *Dasein* não é um fim que virá, e sim uma possibilidade presente em cada momento, levando o *Dasein* a não perder-se na interpretação cotidiana que gera a familiaridade de uma compreensão imprópria.

Quando se trata de acessar o ser do *Dasein* em sua totalidade, poderia se propor a constatação dessa totalidade diante da percepção do fim do *Dasein* que não sou. Em outras palavras, uma vez que o *Dasein* também é constitutivamente um ser-uns-com-os-outros, haveria a possibilidade de este “outro” constatar o ser do *Dasein* que sou quando chego ao fim. Diante disso, Heidegger elabora a seguinte questão:

Mas será o ser-aí de outrem capaz de substituir o ser-aí em sentido próprio? A informação acerca do ser-aí dos outros que estiveram comigo e que chegaram até ao fim é fraca informação. De repente, o ser-aí já não está. O seu fim seria, pois, o nada. É por isso que o ser-aí de outrem não pode substituir o ser-aí em sentido próprio, uma vez que aquilo de que se trata é de reter enquanto meu o respectivamente-em-cada-momento. O ser-aí de outrem nunca o terei de modo originário, que é a única maneira adequada de ter o ser-aí: o outro é o que eu nunca *sou* (HEIDEGGER, 2008d, p. 45).

Neste ponto é possível fazer uma remissão à interpretação da cotidianidade. Quando Heidegger postula que o “eu sou” respectivamente-em-cada-momento é absorvido pela interpretação do “se” cotidiano, no qual todos são e concomitantemente ninguém é, o “eu sou” não é atingido ontologicamente. Desse modo, ao ser absorvido pela interpretação dada no cotidiano, o *Dasein* que “eu sou” é substituído pela compreensão impessoal presente na cotidianidade. Assim sendo, o *Dasein* de outrem jamais substituirá a autocompreensão própria do *Dasein* que “eu sou”. Com isso, o ser-uns-com-os-outros envolve o mundo compartilhado, mas este tende mais a remeter à interpretação imprópria do que a levar o *Dasein* a sua autocompreensão enquanto “eu sou” no respectivamente-em-cada-momento. Assim, o *Dasein* de outrem não é capaz de compreender, em última instância, o ser próprio do *Dasein* que não seja ele próprio. Diante dessa impossibilidade, somente ao *Dasein* que “eu sou” cabe a autocompreensão da totalidade do seu ser. No entanto, até aqui Heidegger não mostrou em que medida é possível o *Dasein* reconhecer a totalidade do seu ser, uma vez que quando ele é total, isto é, no seu fim, seu ser já não é, cessou.

Para tratar do modo ontológico de compreender a totalidade do *Dasein*, é necessária uma remissão à questão da passagem da impessoalidade, do impróprio, para a autocompreensão própria. Para este fim, o curso proferido no ano anterior, *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, pode trazer luzes para compreender esse fenômeno. Neste curso, um dos fenômenos pelos quais a significância enquanto constituição do *Dasein* se manifesta, é apresentado no §25 intitulado *A imprevisibilidade e o comparativo*, no qual Heidegger escreve:

Somente sobre o fundamento desta familiaridade pode aparecer, numa primeira aproximação, algo assim como “*estranho*” do aí mundano; como aquilo que não é familiar, que aparece “como um estorvo”, é “inoportuno”, “inconveniente”, “constrangedor”, “perturbador”, “enfadonho”, constitui um contratempo. Como tal, possui em seu caráter de aí uma acentuada urgência, uma intensificação do “aí”. Esta possibilidade de aguçamento do caráter do aí daquilo que se apresenta inesperadamente ou que está aí inoportunamente reside precisamente no que a familiaridade do aí cotidiano possui de natural e evidente, com sua *indistinção* correspondente (HEIDEGGER, 2012a, p. 105).

A familiaridade do *Dasein* na lida cotidiana, enquanto uma de suas possibilidades de ser, traz também a possibilidade de deparar-se como o indeterminado ou, nas palavras da citação acima, do indistinto. Trata-se de características presentes na constituição do *Dasein*. No entanto, não devem ser compreendidas como polos opostos tais como as contraposições

criticadas por Heidegger como racional/irracional, subjetivo/objetivo, etc. Antes devem ser entendidas como características ontológicas indissociáveis do *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Diante disso, a estranheza despertada em meio à familiaridade é sobretudo devida ao seu caráter intrinsecamente temporal. Daí Heidegger dizer que:

O estranho é apenas uma sacudida que desperta a familiaridade em sua indistinção, a qual vem ao encontro no caráter da não familiaridade. Esta não familiaridade não é algo ocasional, mas é inerente à temporalidade do que vem ao encontro no mundo como tal. A familiaridade vê-se perturbada, mas tal familiaridade perturbada concede ao casual, “diferentemente do que se pensava”, o sentido do aí que se opõe (HEIDEGGER, 2012a, p. 106).

A indistinção, o indeterminado, é um traço da faticidade. A familiaridade é a característica do *Dasein* enquanto ser-no-mundo que “foge” da indistinção por ser perturbadora. Se comparado, por exemplo, a uma proposta de compreensibilidade dada a partir da eternidade, a imutabilidade dessa concepção permitiria uma familiaridade constante. Outro exemplo pode ser dado a partir da concepção de tempo da física. O caráter homogêneo e invariável de suas fórmulas permite a segurança da concepção controlável do tempo e, por conseguinte, da compreensão das leis universais da natureza. Contudo, a compreensão do ser do *Dasein* em sua totalidade não está à mercê de cálculo, como na física, nem na perspectiva da eternidade, como na teologia. A autocompreensão do *Dasein* se dá no respectivamente-em-cada-momento e a questão em voga é em que medida é possível pensar seu ser na totalidade sob essas condições.

Embora diante da aparente aporia da questão do reconhecimento da totalidade do ser do *Dasein*, primeiramente enquanto impossível de ser abarcado pelo ser de outrem – e até pelo próprio *Dasein* diante do fato em que somente é possível uma autocompreensão no respectivamente-em-cada-momento – e, em segundo, quando chega ao fim o ser já não é, Heidegger se propõe a discorrer sobre ela dizendo:

Quanto menos pressa tivermos em esquivar esta aporia, sem ninguém dar por isso, e quanto mais demoradamente nos ativermos a ela, tanto mais claramente veremos que naquilo que esta dificuldade representa para o ser-aí, este se mostra na sua mais extrema possibilidade. O fim do meu ser-aí, a minha morte, não é algo que suspenda um percurso, mas sim uma possibilidade, que o ser-aí de alguma maneira conhece: a sua possibilidade mais extrema, que ele pode captar e de que se pode apropriar de modo iminente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se deparar com a sua morte enquanto a mais extrema das possibilidades de si mesmo. Esta possibilidade extrema de ser é uma certeza, com o caráter de iminência, mas esta certeza, pelo seu lado, caracteriza-se por uma indeterminabilidade total. A auto-interpretação do ser-aí que supera qualquer outro enunciado

quer no que respeita à certeza, quer ao ser-em-propriedade, é a interpretação da sua morte, *a certeza indeterminada da mais própria possibilidade do estar-no-fim [Zu-Ende-sein]* (HEIDEGGER, 2008d, pp. 45; 47).

Portanto, a dificuldade da qual é constituída a questão da interpretação do *Dasein* acerca do seu ser está no fato de que ela somente é dada na morte ao mesmo tempo em que quando a morte chega, o *Dasein* já não é. Além disso, tanto quando o *Dasein* que “eu sou” já não é quando morre, quanto o não é possível a outrem interpretar o *Dasein* que sou a partir dele. Pois, cabe somente ao *Dasein* a autocompreensão de seu ser de modo próprio. Toda interpretação que não vier daí, será inevitavelmente, impessoal e cotidiana. Com isso, Heidegger mostra que a morte enquanto o fim do ser do *Dasein* deve ser levado em conta quando o *Dasein* ainda não tiver chegado ao fim. Portanto, a morte deve ser percebida como uma possibilidade de ser do *Dasein*. Diante disso, a morte não só é vista como uma possibilidade, mas, conforme atesta o jovem filósofo, é a mais extrema possibilidade do *Dasein*. Então, a morte enquanto extrema possibilidade do *Dasein* não só é algo que o constitui, mas uma certeza. Esta, por sua vez, não é considerada uma certeza determinada ao modo de algo sobre o qual se pode ter um controle do *quando* objetivo de seu acontecer. Logo, o *Dasein* não tem sua morte como um fim de seu ser datado. O que marca esta possibilidade extrema é justamente sua total indeterminabilidade. É diante disso que Heidegger afirma que a autointerpretação que lhe caracteriza de modo superior a quaisquer outras é a que diz respeito a sua morte. Portanto, a possibilidade mais certa do *Dasein* acerca de seu ser é justamente seu cessar, com a morte. O que lhe é mais certo é sua possibilidade mais indeterminada, com a morte ou estar-no-fim. Mas, como a questão é a morte, por que não ser-para-a-morte – como em algumas traduções – ao invés de estar-no-fim?

Conforme observado na citação acima, *Zu-Ende-sein* é traduzido como *estar-no-fim*. Ora, não é raro encontrar como opção de tradução o *ser-para-a-morte*. No entanto, acerca dessa possibilidade de tradução, Irene Borges-Duarte, ao referir-se ao trecho da conferência de 1924, esclarece que:

Inicia-se neste período a meditação que ocupa o lugar central desta conferência: a questão da morte enquanto fim do meu ser-aí, enquanto trânsito ontológico. A expressão *Zu-Ende-sein*, que antecede a introdução do conceito-chave de *Vorbei*, não significa “ser para o fim” (como “para a morte”), o que careceria de sentido, apesar de ser tradução muito frequente, mas “estar-no-fim”, “estar acabado”, à beira, pois, neste contexto, da morte (de “se finar”) (HEIDEGGER, 2008d, p. 89).

A partir da tradução adotada por Borges-Duarte⁴², compreende-se que a morte não surge como um modo de suceder para o qual algo tende, e sim enquanto uma possibilidade diante da qual o *Dasein* em sua autocompreensão reconhece seu trânsito ontológico. Em outras palavras, o que até aqui a tradutora buscou mostrar – e que neste trabalho é tomado em concordância – é que o *Dasein* não se reconhece limitado como um desenrolar de momentos, como o faz a física na questão da sucessão, mas um trânsito que se manifesta na abertura para o cessar indeterminado e, ao mesmo tempo, certo do *Dasein* que “eu sou”.

Sendo assim, o estar-no-fim é a possibilidade extrema do *Dasein*. No entanto, a questão até aqui desenvolvida tem se focado no *Dasein* e suas características como possibilidades de seu ser e não na questão com a qual a conferência foi iniciada, isto é, com a pergunta “O que é o tempo?”. Diante disso, Heidegger questiona:

Mas o que é que isto tem que ver com a nossa pergunta “o que é o tempo?” e, em especial, com a questão seguinte, acerca do que seja o ser-aí no tempo. O ser-aí, sempre no respectivamente-em-cada-momento do em-cada-caso-meu, sabe da sua morte, mesmo quando não quer saber nada dela. O que é *ter em-cada-caso a própria morte? É ocorrer antecipativo do ser-aí para o seu trânsito, enquanto possibilidade extrema e iminente – sabida com certeza e com completa indeterminabilidade – de si-mesmo. O ser-aí, enquanto vida humana, é primordialmente ser-possível, o ser da possibilidade do trânsito certo e, no entanto, indeterminado* (HEIDEGGER, 2008d, p. 47).

Relembrando aos ouvintes de sua conferência que o centro da questão é o tempo, Heidegger volta ao ponto de unir as características do *Dasein*. Em primeiro lugar, mostra que o centro da questão continua a ser o *Dasein* no tempo. Este *Dasein*, que tem sua autocompreensão efetuada respectivamente-em-cada-momento, encontra o seu “eu sou” no em-cada-caso-meu. Nesse processo hermenêutico de autocompreensão do “eu sou”, o *Dasein* depara-se com a extrema possibilidade de seu ser, isto é, com a morte. Portanto, o *Dasein* inevitavelmente, em sentido próprio, tem a própria morte em cada caso, isto é, tem na totalidade de seu ser a antecipação de seu ter sido, de seu trânsito. Diante disso, a possibilidade extrema e iminente do *Dasein* é indeterminada, porém, certa.

Diante da explicação da tradução do termo estar-no-fim efetuada acima, a tradutora apresentou como antecessora de outro termo alemão, *Vorbei*. A tradução do advérbio *Vorbei* para o *trânsito* possui relevância diante do sentido que Borges-Duarte atribui. Trata-se de uma

⁴² Optamos por utilizar a tradução do termo proposta por Borges-Duarte porque a mudança da palavra ou a discussão exaustiva dessa opção não traria uma contribuição substancial ao núcleo do que está em questão na tese.

palavra de difícil tradução conforme é possível observar nas versões para outros idiomas: em francês, *être revolu*; em castelhano, *el haber sido*; em italiano, *il non piu*. Diante disso, a tradutora de *O conceito de tempo* para a língua portuguesa propõe sua versão. Segundo Borges-Duarte:

O uso temporal do advérbio *Vorbei* indica o carácter terminado, findo de uma acção – o ter passado, estar acabado de algo [...]. É esta, certamente, a acepção fundamental de que Heidegger faz uso neste texto, embora num contexto específico que introduz um matiz decisivo para a sua compreensão e tradução: não se fala do que “já passou” – porque a própria morte nunca “já passou” – mas do que sei “que passará”. O *Vorbei* de que aqui é questão não se refere, portanto, ao passado mas à anteci-pação – *Vorlaufen*, que significa correr ao encontro de, antecipando esse encontro – de algo sempre em cada caso futuro, por muito iminente que seja. Por outro lado, enquanto elemento que entra na composição de outras palavras, *vorbei* emprega-se como prefixo de diversos verbos que indicam movimento, acentuando o carácter de “passar” e “estar de passagem” (por exemplo em *vorbeikommen* e *vorbeigehen*). Ambas as circunstâncias, unidas à presença epónima de Agostinho de Hipona, que inaugura de facto e permanece na sombra desta meditação sobre o tempo, evocam a metáfora do “trânsito” (o passar e o passo e passagem finais) como expressão da riqueza semântica do que Heidegger quer indicar com o *Vorbei*, justificando a opção da presente tradução (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 89).

Cabe destacar que o termo *Vorlaufen* é usado por Heidegger pela primeira vez justamente na conferência *O conceito de tempo* e, em seguida, no tratado homônimo, com o mesmo sentido (ESCUADERO, 2009a, p. 191). A explicação da tradutora vem ao encontro da questão central da morte. Esta não é um acontecimento enquanto um *quando*. Se fosse abordado nos termos da física, a morte poderia ser concebida enquanto um acontecer dentre os instantes do desenrolar de um movimento no tempo. Todavia, no caso da experiência originária do *Dasein* em seu autocompreender, a morte não pode ser abordada objetivamente. Assim, ela, para ser compreendida pelo *Dasein* como a extrema possibilidade de seu ser, precisa ser compreendida antecipativamente. Nesse sentido, o *Vorbei* é traduzido como trânsito a fim de manter o sentido de “passagem”, algo que aconteceu (passou), acontece (passo) e acontecerá (passará), remetendo à totalidade desse *Dasein* que se autocompreende no respectivamente-em-cada-momento.

Esse trânsito, portanto, não é passível de previsibilidade a partir de cálculos. Não é um fim do *Dasein* pensado em termos de fórmulas matemáticas que definem quantos “agoras” se tem de tempo de vida. Usando termos apresentados por Heidegger em *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, a morte não é familiar a ponto de ser algo acerca da qual opto por não pensar ou que é possível compreender plenamente a partir da morte de outrem. A

morte cuja familiaridade é possível prever e calcular não é a ontologicamente experienciável. Portanto, para que esta morte seja compreensível, é necessário “sair” da familiaridade. Mas, em que medida é possível compreender essa saída da familiaridade? Pode haver uma instância privilegiada que retire o *Dasein* de seu *sentir-se em casa* na faticidade? O que caracteriza essa indistinção da qual se abordou anteriormente? Sobre isso, Heidegger escreve:

Pela perturbação dessa familiaridade indistinta evidencia-se o que vem ao encontro em sua *imprevisibilidade*, em sua *incalculabilidade*. O aí que vem ao encontro possui o reforço do inoportuno e urgente, do que é casual. Este modo de ser sempre-na-maior-das-vezes-alguém-como-outro perpassa e atravessa o encontro no mundo; é comparativo: diferente – do que se pensava, do que se esperava ou se tinha em mente, e assim por diante (HEIDEGGER, 2012a, p. 106).

A partir dessa passagem é possível compreender a concepção que Heidegger se opõe em relação ao tempo na física. Este tempo é calculável, controlável, gera segurança. Para o jovem filósofo, há uma autocompreensão do “eu sou” respectivamente-em-cada-momento. Toda e qualquer compreensão que englobe a totalidade do *Dasein* definindo-o de modo permanente, é uma submissão da interpretação do *Dasein* ao cálculo. E, conforme visto até agora, o âmbito originário traz como característica da experiência própria a autocompreensão de si do *Dasein* respectivamente-em-cada-momento, isto é, afirmado no momento sem perspectiva de afirmação do “eu sou” no futuro.

Diante disso, é que se pode pensar a morte enquanto possibilidade extrema do *Dasein*. Não uma possibilidade como um acontecer mensurável, mas enquanto um *saber*. Acerca disso, diz Heidegger:

Neste contexto, o ser da possibilidade é sempre possibilidade de saber acerca da morte, sobretudo no sentido de: “já sei, mas não quero pensar nisso”. Eu sei da morte, sobretudo à maneira do saber que retrocede para a evitar. Enquanto interpretação do ser-aí, este saber tem sempre à mão esta possibilidade de dissimular o seu ser. O ser-aí tem ele mesmo a possibilidade de evitar [enfrentar-se com] a sua morte (HEIDEGGER, 2008d, p. 47).

A morte é, portanto, enquanto possibilidade, um saber acerca de. Diante disso, o *Dasein* pode fugir, no modo de optar por não pensar nessa possibilidade. Com isso, é compreensível que o autocompreender próprio caminha lado a lado com a interpretação cotidiana, impessoal. Pois esta “retira” o *Dasein* da inquietação que sua possibilidade extrema proporciona. Todavia, esta passagem inicialmente traz um problema. Se o âmbito ontológico precede o epistemológico de modo que este nada contribui para a questão sobre a qual a conferência até agora tratou, como Heidegger fala sobre o “saber acerca da morte”? Não seria

esta uma volta ao caráter gnosiológico da filosofia? Não o aproximaria do pensamento acerca da morte proposto por Epicuro?

Para responder a estas questões, é necessário regressar ao curso *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920/21. Mas, cabe enfatizar que a finalidade em expor o texto aqui é evidenciar a distinção entre o saber epistemológico e o ontológico a partir da temporalidade na medida em que auxiliar nessa compreensão. A abordagem mais detida a este curso será feita a partir do capítulo seguinte. Portanto, respondendo às questões acima, tomamos a passagem central para a compreensão da temporalidade experienciada na faticidade dos primeiros cristãos que está na Primeira Carta aos Tessalonicenses 5, 1-2, na qual o apóstolo Paulo escreve: “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” (1 Ts 5, 1-2 In: BÍBLIA, 2004, p. 2063). O tempo e o prazo remetem ao caráter calculável da vinda do Cristo. No entanto, o apóstolo exorta que, a partir da conversão – o *ter-se-tornado* – os fiéis passaram a *saber* no sentido da experiência originária e não por uma série de conteúdos epistemológicos, que o Senhor virá como um ladrão, isto é, imprevisivelmente. Restando, com isso, o estar atento em cada momento, diante da iminência dessa vinda. Por conseguinte, aos cristãos cabe viver na expectativa entre o *já* e o *ainda não* da vinda do Senhor. No curso em questão, diante desse trecho da epístola de Paulo, Heidegger aborda o *saber* em questão mostrando que este não é de cunho epistemológico. Heidegger escreve:

O saber acerca do ter-se-tornado próprio constitui uma tarefa muito especial para a explicação. Daqui define-se o sentido de uma faticidade que se vê acompanhada de um saber determinado. Nós separamos a faticidade do saber, mas ela é coexperienciada de modo plenamente original. Justamente neste problema evidencia-se o fracasso da “psicologia científica da vivência”. O ter-se-tornado não é, pois, um acontecimento qualquer na vida, mas é coexperienciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser no agora presente (HEIDEGGER, 2010, p. 84).

O *ter-se-tornado* ao qual o texto se refere é dado no sentido de realização – um dos três sentidos dos indícios formais – vivido pelos primeiros cristãos após a conversão. Para Heidegger, não é uma conversão no sentido de adesão ao conjunto de dogmas, mas conversão como consequência da proclamação de Paulo. Proclamação feita a partir do mundo compartilhado entre o apóstolo e seus ouvintes. Um mundo coexperienciado. Portanto, é um saber dessa experiência.

Acerca desse saber não epistemológico ao qual Heidegger se refere, Hebeche atesta que:

Para Heidegger, a passagem em que Paulo responde aos tessalonicenses “vós sabeis (οἴδατε) muito bem” não é feita desde um modelo cognitivo (*Erkenntnisfrage*), pois o apóstolo não só não afirma “quando” o Senhor voltará, como tampouco afirma “Eu não sei quando voltará...”. Na sua afirmação contundente “Vós sabeis muito bem...”, este “saber” tem a característica de chamar atenção dos tessalonicenses para que se ocupem da experiência que os tornou cristãos, isto é, para que mantenham vivo o espírito (πνεῦμα) e, portanto, que eles fiquem em vigília. É no “haver-se tornado” que se originam as perguntas e as respostas. Por isso o modelo cognitivo socrático já não funciona aqui, pois perguntas e respostas não se situam num diálogo racional, mas, ao contrário, fazem parte da “de-cisão” radical da qual passou a depender as suas vidas. A decisão é anterior ao diálogo. Ou melhor, o diálogo argumentativo é encobridor da tensão que perpassa a vida fática cristão, pois no “tornar-se cristão” encontra-se a tensão entre duas tendências da vida que se opõem uma a outra (HEBECHE, 2005, pp. 128-129).

O *quando* e o *como* mostram essas duas possibilidades de compreensão do *saber*. O primeiro, relacionando-o à vinda do Cristo, refere-se ao tempo calculável, datável, da *parusia*. Seria uma compreensão da vinda derivada da faticidade e não vivida nela originariamente. É uma compreensão que remete à familiaridade, ao sentir-se em casa, ao não se deparar com a inquietação. O *como*, por sua vez, é o modo de comportar-se diante da vinda iminente do Cristo. No entanto, a vinda no segundo sentido é a “vinda do Cristo manifesto”, o que conduz a vivência do cristão à prontidão diante da incerteza que o torna atento em cada momento⁴³.

No caso dos primeiros cristãos diante da iminência da vinda do Cristo, Paulo exorta a comunidade de Tessalônica a ficar atenta e a viver o “como se não” da vida. O apóstolo escreve na Primeira Carta aos Coríntios (7, 29-31):

⁴³ “Em outras palavras, duas ‘relações’ com o tempo opõem-se aqui, que são de fato dois modos da temporalidade: por um lado, o fato de *contar com o tempo*, de compreendê-lo como uma *sequência de momentos disponíveis*, e de nisso encontrar ‘paz e segurança’, domínio ilusório da *parusia* naquilo que na verdade é só o movimento de dela se livrar; por outro lado, a temporalidade (Heidegger fala mesmo de *Zeitlichkeit*) como abertura à *parusia*, *disponibilidade de todos os instantes ao indisponível*, tempo *sem contar*, tempo de uma vida *inteira* como espera autêntica, na fé. O tempo dessa fé nada mais tem a ver com uma sequência de agoras datáveis – mas sem dúvida muito a ver com o tempo ekstático-unitário de *Ser e tempo*. Como esse tempo, a vida cristã realiza-se verdadeiramente. O fato de que a vida factual seja caracterizada por seu aspecto de realização, que ser signifique, para ela, realizar-se, quer dizer: *ela é temporal no fundo de seu ser, na medida em que se compreenda o ‘tempo’ de outro modo que não como uma sequência de agoras*. Ao tempo cronológico opõe-se um tempo kairológico. Ou seja: nesse tempo tendido pela espera da *parusia*, nesse tempo como espera (o que passa por uma relação ‘subjativa’ com o tempo já se torna aqui o próprio tempo), em certo sentido, nada do que se encontra no mundo muda. O cristão vive como todo mundo, enfim, é transfigurado. Na realização cristã de si (do ser-no-mundo), as relações com o mundo são desestabilizadas, segundo o como se: ser no mundo como se não estivesse nele, luz da *parusia*. Ou: desestabilização da existência, e não quaisquer ‘conteúdos’. A existência, temporalizada, não poderia ser compreendida a partir de uma determinação de conteúdo” (DUBOIS, 2004, pp. 205-206).

Eis o 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 que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passa a figura desse mundo (BÍBLIA, 2004, p. 2002).

Nessa passagem tomam-se três pontos centrais. Em primeiro lugar, a questão do tempo. A própria *Bíblia de Jerusalém* destaca que: “Qualquer que seja o intervalo entre o momento presente e a Parusia, perde a importância, dado que, no Cristo ressuscitado, o mundo vindouro já está presente” (BÍBLIA, 2004, p. 2002). Neste aspecto, encontra-se uma identificação entre o que escreveu o comentarista bíblico e as ideias de Heidegger aqui expostas. O segundo aspecto está referente ao *modo*, ao como, viver dos primeiros cristãos. Tal como é a vivência própria do *Dasein* em seu respectivamente-em-cada-momento, os primeiros cristãos são exortados a viverem em suspenso em relação ao terceiro ponto relevante na passagem: a figura do mundo. Uma vez que o *Dasein* é ser-no-mundo, é necessário compreender aqui que mundo ao qual o apóstolo se refere é a concepção vivida antes da conversão, antes do ter-se-tornado. Em outras palavras, o que se ressalta aqui é que sob o ponto de vista dos indícios formais, o sentido de referência e conteúdo permanecem. O que muda é o sentido de realização. Diante disso, o mundo ao qual o cristão não deve se apegar é o que se referia ao sentido e realização anterior à conversão.

Relacionando o mundo que passa, relatado por Paulo, e a familiaridade ou cotidianidade que vive o *Dasein*, é possível ler a passagem da conferência em que Heidegger mostra que no trânsito do *Dasein*, enquanto sua possibilidade extrema, todas as outras possibilidades tornam-se secundárias. Pois, segundo Heidegger:

Este trânsito, para que eu corro antecipativamente, faz uma descoberta, ao correr eu ao seu encontro: é o *meu* trânsito. Enquanto tal trânsito, descobre o meu ser-aí como aquilo que, alguma vez, já lá não estará; algum dia já não estarei cá nestes assuntos e noutros, junto desta ou daquela gente, nestas frivolidades, trapaças e coscuvilhices. O trânsito força a separação de tudo o que é secretismo e azáfama, o trânsito arrasta tudo consigo para o nada. O trânsito não é um mero sucesso, um mero incidente no meu ser-aí. É mesmo o *seu* trânsito, não “algo” dentro dele, que o atinja e modifique. Este trânsito não é um “quê” mas um “como” e, justamente, o “como” que é próprio do meu ser-aí. Este trânsito, que eu posso antecipar enquanto meu, não é um “quê”, mas o “como” absoluto do meu ser-aí (HEIDEGGER, 2008d, pp. 47; 49).

Inicialmente, ao deparar-se com o trânsito, com a possibilidade mais extrema que é a da própria morte, o *Dasein* deixa a compreensão impessoal e reconhece o trânsito como o “*meu* trânsito”. Toda a estrutura característica cotidiana do *Dasein* é legada a ser aquilo com o

qual o *Dasein* já não estará. Esta possibilidade extrema, portanto, reduz todas as outras possibilidades ao nada. Contudo, o trânsito não é um “que”, ou melhor, um “quando” do *Dasein* enquanto uma morte datada. Trata-se de uma antecipação que torna o *Dasein* passível de seu fim de tal modo que esta deixa de ser um mero “quando” de acontecimentos comuns, para um *como* um modo de comportar-se com aquilo que lhe é constante e eminentemente possível. Não é um ente acerca do qual as ciências naturais possam tratar como um objeto, um *que*, mas um *como* à maneira de um modo de ser do *Dasein* em seu horizonte de sentido. É nessa compreensão que a morte não somente é a possibilidade que inviabiliza o *como* do *Dasein* em seu ser, mas é o seu *como* absoluto.

Nesse sentido, voltando à questão acerca do *como* dos cristãos diante da *parusia*, Machado escreve:

O sentido do “quando”, do tempo no qual o cristão vive, agora assume um caráter mais fundamental da experiência da vida fática que é histórica. O “quando” da *Parousia* (ser diante de Deus) é agora determinado pelo “como” de meu próprio comportamento armado, isto é, a prontidão para a batalha: “estando com a couraça da fé e da caridade e o capacete da esperança”. Assim, ocorre essa volta para a realização da minha vida fática no e em direção ao momento. Como a *Parousia* já é parte da minha vida, refere-se a todo instante de minha vida (MACHADO, 2006, pp. 91-92).

Na questão da vivência originária da faticidade, o cristão não vive sua fé baseando-se em afirmações ônticas. O *quando* do tempo da vinda do Cristo, remete ao pensar o tempo enquanto um *que* objetivável. No lugar deste, a experiência originária remete ao *como*, isto é, ao modo como se portar diante da vinda do Cristo já manifesto. A expectativa de uma vinda sob o cálculo de algo que virá futuramente, dá lugar à vivência, ao *como* viver no respectivamente-em-cada-momento diante dessa vinda iminente e incerta.

No início da conferência *O conceito de tempo*, Heidegger aponta como limite de alcance ao qual abordagem da questão do tempo chegou, a partir da menção feita a Agostinho. A partir deste, a reflexão toma um caminho próprio, no qual Heidegger inicia a abordagem das características ontológicas do *Dasein*. O que foi possível notar foi que o jovem filósofo passou de considerações ônticas acerca do tempo – Aristóteles, Newton, Einstein – para usar um trecho do Bispo de Hipona para iniciar sua reflexão ontológica. Na consideração do presente texto, o movimento ôntico para o ontológico também apareceu. No entanto, esse processo se deu na interpretação heideggeriana dos textos paulinos acerca *parusia* no curso de 1920/21, com o estar-no-fim enquanto possibilidade traz ao *Dasein* a experiência de estar em propriedade de seu ser. Em outras palavras, Heidegger toma de modo ontológico as passagens

das epístolas paulinas de modo que foi possível aproximá-lo das considerações com a conferência de 1924. Com isso, se abre a possibilidade de tratar de modo mais detido no próximo capítulo a relação estabelecida da temporalidade em *O conceito de tempo* com o dos textos anteriores, sobretudo os que tratam diretamente sobre fenomenologia da religião.

Desse limite encontrado em Agostinho e Aristóteles no trato com a questão do tempo, Heidegger foi paulatinamente aproximando a questão do tempo e a experiência originária da vida fática do *Dasein*. E o que marca esse *Dasein* e sua faticidade é essa vivência temporal que, em última instância, é histórica. Diante disso, a experiência dos primeiros cristãos, apontada na *Introdução à fenomenologia da religião*, em especial a questão da parusia, remete à experiência temporal de viver entre o *já* no como viver diante da possibilidade da vinda de Cristo manifesto e o *ainda não* do quando de sua vinda. Acerca dessa experiência da temporalidade, no curso de 1923 e 1924, *Introdução à investigação fenomenológica*, Heidegger afirma que:

Nesta *extensão* da existência do “já” até o “ainda não” se mostra a peculiar estrutura fundamental do *Dasein* como ser na preocupação. Esta *temporalidade* faz com que o *Dasein* seja *histórico*. Isto não quer dizer algo assim como o fato extrínseco de que toda existência humana está na história: na justaposição e sucessão de todos os acontecimentos, tampouco que ela tem história, no sentido: consciência de um ter-sido, mas que o *Dasein* é no tempo da história, na medida em que ela mesma é temporal (HEIDEGGER, 2008b, p. 307).

Desse modo, tanto a temporalidade não é uma sucessão de agoras – tal como a compreende, por exemplo, a ciência – quanto a história não é uma sucessão de fatos da vida ou acumulado historiográfico de acontecimentos. Em sua experiência originária, o *Dasein* é histórico enquanto é temporal. Mas, em que consiste e quais são os desdobramentos dessa característica histórico-temporal do *Dasein*?

Capítulo 3: A historicidade da religião

O caminho empreendido até aqui apontou para o fato de que, para Heidegger, a problemática do tempo originário conduz à questão do *Dasein*. Isto é, o *Dasein* é o que está em questão quando se busca compreender o tempo no âmbito filosófico. Além disso, a dúvida, que pairava nas primeiras linhas da conferência, em relação ao ponto de partida para responder à questão do tempo, inclusive para pensar a experiência da fé cristã, necessariamente precisa reconhecer a temporalidade como horizonte dessa experiência ou, em outros termos, a condição de possibilidade dessa experiência. Assim, grosso modo, a conferência *O conceito de tempo* articulou-se do seguinte modo: o ponto de partida para se pensar o tempo não é o *que é*, mas *como é* experienciado. A pergunta “o que é o tempo?” precisa ser reformulada. Quem experiencia o tempo e, em suma, quem o caracteriza, é o próprio *Dasein*. Consequentemente, o *Dasein* é o ser em questão quando se pergunta acerca do tempo. Mais do que isto, o *Dasein* é o tempo. Voltando ao início da conferência de 1924, Heidegger diz aos teólogos de Marburg que a experiência da fé é temporal. O que remete à possibilidade de se pensar a experiência religiosa não mais a partir do tempo, mas daquele que caracteriza o tempo, isto é, o *Dasein*. Diante disso, inicialmente, o ponto de partida para se pensar a religião é o próprio *Dasein*. – Pensar aqui no sentido da filosofia heideggeriana, isto é, por uma hermenêutica fenomenológica. Portanto, toda vez em que for enunciado o termo *filosofia da religião*, no sentido derivado do pensamento de Heidegger, deve-se compreender como *hermenêutica fenomenológica da religião*. – Mas, em que medida a abordagem do *Dasein* em sua experiência originária da temporalidade pode ajudar a pensar a religião de modo filosófico?

3.1 O caráter histórico da religião

Em primeiro lugar é necessário ressaltar o lugar que este capítulo ocupa na economia da tese. O caminho empreendido por Heidegger na conferência de 1924 e apresentado até

aqui, permanece seguindo o fio condutor cuja finalidade é abordar a questão do tempo. Contudo, a proposta de leitura da mesma conferência segue a busca por ver como Heidegger pensa a religião, a partir das premissas presentes no texto de 1924. Embora tenha sido dirigida a teólogos, sua temática é pensada a partir do prisma filosófico e não teológico – ainda que no início do texto, diga que a teologia deva se ocupar da vida na fé que, por sua vez, também é temporal. Portanto, temporalidade e religião não são distintas aos olhos de Heidegger quando abordadas filosoficamente. A religião é, em suma, histórica. Entretanto, não é histórica no sentido objetivo ou historiográfico e sim histórico enquanto temporalmente fático. Acerca disso, Heidegger escreve em 1920/21:

A virada a partir do *complexo* histórico-objetivo em direção à *situação* histórico-realizadora provém de complexos que podem ser mostrados na experiência fática da vida. Porém, com isso, nós saímos da história por meio dessa virada? Onde começa o fenomenológico? Esta objeção justifica-se, mas tem como pano de fundo a convicção de que o filosófico tivesse uma dimensão especial. Isso é um mal-entendido. A filosofia consiste em retornar ao originariamente histórico (HEIDEGGER, 2010, p. 80).

Retomando os *indícios formais*, Heidegger aponta que o sentido no qual a filosofia deve seguir é para o da histórico-realizadora, isto é, no sentido de realização. Em outras palavras, o sentido histórico, ao qual o jovem filósofo se refere, nada mais é do que a experiência originária da vida fática em seu sentido de realização. Mas, qual é a função que ocupa o termo *situação* nessa colocação? Acerca disso, Heidegger diz que: “‘Situação’ é, portanto, para nós algo que pertence à compreensão realizadora” (HEIDEGGER, 2010, p. 81). Ou seja, situação não carrega o sentido de uma conjuntura estática de elementos objetivamente conformados, mas refere-se ao que na conferência de 1924 diz respeito à autocompreensão do *Dasein* no respectivamente-em-cada-momento em seu sentido de realização. Diante disso, a retomada da interpretação da conferência de 1924 possui uma explícita menção aos cursos, sobretudo os que se referem à religião, com caráter comparativo em alguns casos e, em outros, elucidativo em relação a alguns pontos da conferência. Assim, a intenção neste capítulo é mostrar em que medida os elementos do texto *O conceito de tempo* ilustram e ajudam a compreender de que modo a religião é filosoficamente ou ontologicamente entendida como histórica.

Inicialmente importa ressaltar que é a partir do correr antecipativo do trânsito, que o *Dasein* encontra o seu *como*. Segundo Heidegger, o processo de saída do *que*, representado pelos cuidados e planos do modo de ser do *Dasein* para sua vivência própria no *como*, é feita

a partir da antecipação do trânsito no respectivamente-em-cada-momento. Acerca disso, o jovem filósofo escreve:

Na medida em que o correr antecipativo do trânsito agarra este no “como” do respectivamente-em-cada-momento, o ser-aí torna-se visível ele mesmo no seu “como”. O correr antecipativo do trânsito é o ir chocar com a sua mais extrema possibilidade; e, uma vez que este “chocar com” é a sério, ao correr, é devolvido ao ser-ainda-aí de si-mesmo. É o retorno do ser-aí à sua quotidianidade, que ele ainda é, e isso justamente de tal maneira que o trânsito, enquanto “como” em sentido próprio, também descobre a quotidianidade no seu “como”, recuperando-a na sua labuta e no seu bulício, no seu “como”. Tudo o que constitui o “quê”, o meu cuidado e os meus planos, é recuperado no “como” (HEIDEGGER, 2008d, p. 49).

A questão que havia conduzido à reflexão na última parte do capítulo precedente se referia a como chegar ao autoconhecimento da totalidade do ser do *Dasein* uma vez que quando ele é, a princípio, total, seu ser já não o é. A resposta mostrou que somente diante da possibilidade que impossibilita todas as demais é que esse autoconhecimento é possível. Na abertura ao trânsito indeterminado e certo da morte é que o *Dasein* reconhece sua mais extrema possibilidade. Contudo, o que caracteriza esse autoconhecimento de si do *Dasein*? Conforme a passagem citada, o âmbito originário no qual o *Dasein* se encontra não é algo como um *que* ou um nexos causal de elementos, mas um *como* do respectivamente-em-cada-momento. É o *Dasein* em sua cotidianidade. No entanto, uma cotidianidade agora experienciada no *como*, recuperado da objetividade, marcada pelo cuidado e pelos planos, que a constituía na impessoalidade. Mas, o que Heidegger quer dizer quando se refere ao *cuidado* (*Sorge*)? A resposta adequada precisa passar por três perguntas pontuais: O que Heidegger compreende como *cuidado*? Qual é a referência que ajuda a compreender o uso desse termo? Qual fragmento pode ser apontado como exemplo entre essas fontes referenciais?

Embora a conferência de 1924 se refira ao termo *cuidado*, *Sorge*, de modo secundário, é possível ver a relevância desse termo em momentos anteriores na formação do pensamento heideggeriano. Um exemplo dessa relevância se encontra no curso proferido entre 1921 e 1922, intitulado *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, no qual o jovem filósofo caracteriza o *cuidar* enquanto um *como* do *Dasein* no viver fático. Nesse sentido, Heidegger explica que:

Tomada em sentido verbal, vida, segundo seu *sentido relacional*, deve ser interpretada como *cuidar*; cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo. Com esse caráter não se quer dizer que a vida sempre esteja às voltas com maneirismos escrupulosos. No frenesi solto, na indiferença, na estagnação – seja como for, “viver” é caracterizado por cuidar. Para que e por que isso é cuidar, *a que* se atém, isso deve ser determinado como

significância. Significância é uma determinação categorial de mundo; os objetos de um mundo, os objetos mundanos (*weltlich*), com caráter de mundo (*welthaft*) são vividos no caráter de significância (HEIDEGGER, 2011b, p. 103).

Para Heidegger, vida – compreendida em sentido ontológico – é o horizonte de significado que constitui o ser do *Dasein*. Portanto, *viver* é o modo, o *como*, do *Dasein* nesse complexo de significado que constitui o seu mundo. É por isso que o *Dasein* não somente está no mundo, como se fosse colocado nele a partir “de fora”, mas é um ser-no-mundo no sentido de que mundo é o que lhe constitui ontologicamente. Dito isso, o *cuidar* é o *como* do *Dasein* nesse complexo de significância que constitui seu ser. Deste modo, *cuidar* é o modo como o *Dasein* se encontra na experiência originária da vida fática. Esta experiência que, conforme indicado, é um viver na totalidade de significância.

Logo, o cuidado (*Sorge*) não é um elemento marginal na estrutura ontológica do *Dasein*. Antes, trata-se de uma estrutura fundamental. Para Escudero, “a melhor solução para traduzir *Sorge* é ‘cuidado’, no lugar do arcaico ‘cura’” (ESCUDERO, 2009a, p. 156) devido ao sentido prático e dinâmico que o termo recebe no pensamento heideggeriano em relação à vida fática “muito bem refletida no verbo *sorgen*: ‘cuidar’, ‘ter cuidado’ ou ‘estar com’.” (ESCUDERO, 2009a, p. 156). A origem desse termo remete aos cursos sobre religião ministrados pelo jovem filósofo. Segundo postula Escudero:

Os primeiros antecedentes do cuidado se remontam à inquietude bíblica (*Bekümmern*) e à *cura* de Agostinho. Em 1921, Heidegger já analisa este fenômeno da *cura* e o da *curiositas* a ele associada diretamente a uma pormenorizada interpretação fenomenológica do livro X das *Confissões* (cf. *GA 60*: §§ 12 ss.). Nelas, a *cura* se entende na dupla vertente do genuíno cuidado que o indivíduo mostra por si mesmo na modalidade da *continentia*, por uma parte, e do cuidado impróprio dos assuntos mundanos que degenera na *dispersio*, por outra. Portanto, nos encontramos diante de duas formas de cuidado associadas a dois modos de comportamento que, na nomenclatura heideggeriana, caberia qualificar de impróprio e próprio, respectivamente. (ESCUDERO, 2009a, p. 156).

Para compreender esse sentido, pode-se remeter diretamente ao §12 do curso *Agostinho e o Neoplatonismo*, indicado por Escudero. Neste curso, Heidegger (2010, p. 188) destaca o caráter inquietante da vida no bispo de Hipona. O jovem fenomenólogo parte da afirmação agostiniana: “*Deformis* [deformada] é minha vida”. Trata-se da constatação de um distanciamento de si mesmo efetuada por Agostinho – o que nos termos utilizados na conferência de 1924 pode ser compreendido como experiência do impessoal “se é” em detrimento da experiência do “eu sou”. Este distanciamento que, segundo Heidegger, “deixa claro que a ‘vida’ não é um passeio e precisamente a ocasião menos adequada para se dar

importância” e complementa com a frase das *Confissões*: “*Oneri mihi sum* [sou um peso para mim]” (HEIDEGGER, 2010, p. 188), referindo-se ao caráter inquietante da faticidade. Portanto, é necessário dar atenção à vida, à faticidade. Ao contrário do que se poderia conjecturar, a vida presente não é destituída de atenção em relação a uma vida futura. Mas, em que consiste essa atenção?

Trata-se de algo de uma natureza tal que o sentido de realização (existencialmente constitutivo) de manter-se-aberto-para [*Sich-offenhalten-für*], que irrompe de maneira expectante, somente pode ser *tota spes [...] non nisi magna valde misericórdia [Dei]* [toda minha esperança (...) não descansa senão na imensa misericórdia (de Deus)] (Esperança a partir do desespero!). E esta compaixão é precisamente uma justa correspondência com a compaixão que é esta vida: é um *iubere – iubere continentiam* [ordenar – ordenas a continência, o domínio de ti mesmo]. *Iubere: “directio” cordis, cogitationis, delectationis – finis curae!* [Dirigir: “direção” do coração, do pensamento, do deleite – fim da preocupação!]. – Cf. *Et diriges justum, scrutans corda et renes Deus* [e tu diriges o justo, perscrutando os corações e os rins é Deus]. (HEIDEGGER, 2010, p. 188).

Nesse sentido, a experiência fática religiosa agostiniana é marcada por uma abertura concomitante ao desespero. Tal como a experiência protocristã diante da parusia, o bispo de Hipona experienciava originariamente uma esperança inquieta, pois não é aquilo para o qual está voltado – a esperança da misericórdia divina – que o marca enquanto experiência, mas o manter-se-aberto-para. Em outras palavras, tanto a questão da parusia presente nos escritos paulinos quanto a esperança agostiniana, remetem ao respectivamente-em-cada-momento, à viver o *como* no sentido de realização. O caráter inquietante da vida em sua experiência originária permanece.

A tensão que marca a experiência originária tanto de Agostinho quanto dos primeiros cristãos, relatados nos cursos sobre *Fenomenologia da vida religiosa*, são próximos ao que se encontra na exposição da conferência de 1924. A morte não é um *que* objetivo acerca do qual se discorre, mas uma experiência diante da qual originariamente requer um *como* um comportamento de abertura. O que há de comum é essa característica ontológica do *Dasein* que marca sua experiência originária.

Portanto, a categoria fundamental do *Dasein* é o *como*, que somente é descoberta ou percebida a partir da inquietude diante de sua extrema possibilidade. O trânsito, isto é, o estar-no-fim, é o que coloca o *Dasein* deparando-se com sua autointerpretação. Sobre isso, Heidegger postula que:

Este “trânsito de [tudo isto]”, enquanto “como” leva o ser-aí, sem paliativos, à sua única possibilidade de si mesmo, fazendo com que assente apenas em si mesmo. É em virtude deste trânsito que o ser-aí, em pleno fausto do cotidiano, se enche de inóspita inquietude. A antecipação, na medida em coloca o ser-aí perante a sua mais extrema possibilidade, é o processo fundamental em que a interpretação do ser-aí se leva a cabo. A antecipação conquista a perspectiva fundamental sob a qual o ser-aí se coloca, mostrando, ao mesmo tempo, que a categoria fundamental deste ente é o “como” (HEIDEGGER, 2008d, pp. 49; 51).

Rompendo com as concepções objetivas, as interpretações impessoais, o *Dasein*, diante de seu trânsito, que constitui sua mais extrema possibilidade de ser, autointerpreta a si mesmo. Esse autoconhecimento efetuado após romper com a interpretação impessoal vigente, lega ao *Dasein* uma inquietude inóspita. Ou seja, o sentir-se em casa dá lugar à inquietação. Embora se encontre *no* mundo e em meio às ocupações cotidianas, não se prende a elas de modo confortável. A inquietude de ter a si mesmo sendo autointerpretado no respectivamente-em-cada-momento remete ao seu *como*. É o *como* o que o *Dasein* dispõe para reconhecer sua perspectiva fundamental. Em outras palavras, somente ao romper do *que* do qual é constituída a interpretação legada pelo impessoal cotidiano, é que o *Dasein* se depara com o seu *como* “despertado” a partir de sua mais extrema possibilidade de ser. É nesse *como* que o *Dasein* toma a si mesmo e efetiva a autointerpretação de modo próprio.

Um exemplo dessa passagem do domínio do cotidiano como oposto à experiência originária que leva a inquietação ao qual o jovem filósofo se refere, pode ser encontrado em um de seus textos sobre religião. No texto *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920/21, Heidegger aponta dois modos de vida possíveis para os cristãos aos quais se destinava as epístolas paulinas. Diante da questão da parusia, o apóstolo, após dizer à comunidade de Tessalônica que o Senhor virá como um ladrão noturno, o que remete a um estar atento num *como* de inquietude, acrescenta que “Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar” (2Tes 5, 3In: BÍBLIA, 2004, p. 2064). Atendo-se à primeira parte, Heidegger aponta o modo de comportamento presente entre aqueles que se deixam levar pelo domínio da compreensão cotidiana. Diante disso, Heidegger diz que:

Nós encontramos tal contraposição na Segunda Epístola aos Tessalonicenses. Já se observou: ὅταν λέγωσιν (5,3): “quando eles dizem”, isto é, são tais que se colocam em geral a dizer algo a respeito disso. εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (5,3), “paz e seguridade” na vida fática: esta expressão representa o como comportar-se com o que me vem ao encontro na vida fática. O que me vem ao encontro em meu comportamento mundano não carrega em si nenhum motivo para a inquietação [*Beunruhigung*]. Aqueles

que nesse mundo encontram quietude e segurança são os que se apegam a este mundo porque este lhes proporciona paz e segurança. “Paz e segurança” caracteriza o modo de relação daqueles que assim falam (HEIDEGGER, 2010, p. 92).

Tanto no caso da citação da conferência quanto neste último sobre religião, o que deve ser ressaltado é o sentido de referência. No primeiro caso, a referência é o trânsito certo e indeterminado do *Dasein*. Já no caso dos primeiros cristãos, a referência que poderia tirar a “paz e segurança” é justamente a parusia que, por sua vez, assim como a morte enquanto possibilidade, é certa e indeterminada. Em outras palavras, os primeiros cristãos viviam seu *como* a partir da possibilidade da vinda do Cristo manifesto. Nos dois casos, a referência a partir da qual os dois casos se referem é o da indeterminabilidade de um acontecimento futuro experienciado no respectivamente-em-cada-momento de modo antecipado, diante do qual cabe o *como*, o modo de portar-se diante de, do *Dasein*.

Embora todo o curso sobre fenomenologia da religião possa servir de auxílio para pensar a temporalidade do *Dasein*, Heidegger não menciona os primeiros cristãos na conferência. No entanto, aqui se encontra um caminho optado nesta tese e que auxilia bastante na elucidação, não só nesta questão, mas de toda a conferência – conforme é possível observar em todo desenvolvimento feito até este momento. Mais do que um caminho, a referência aos cursos sobre fenomenologia da religião contribuem com elementos fundamentais para o desenvolvimento do pensamento heideggeriano. Voltando à conferência, o que, no máximo, se encontra a título de exemplo da questão do *como* do *Dasein* é a menção que Heidegger faz a Kant. Nela, o jovem filósofo tece um breve elogio à ética kantiana por abordar o princípio fundamental como formal. Heidegger caracteriza Kant como alguém que acertou ao pensar o princípio fundamental de sua ética com base no que é formal. Segundo Heidegger, ele pensou no *como*. Daí o jovem filósofo dizer que:

Talvez não seja casual que Kant tenha definido o princípio fundamental da sua Ética de tal maneira que dizemos que é formal. Talvez pela sua familiaridade como ser-aí mesmo, sabia que este é o “como”. Só aos profetas de hoje ficou reservado organizar o ser-aí de modo a que se oculte o “como” (HEIDEGGER, 2008d, p. 51).

Nesta passagem vale ressaltar o elogio heideggeriano à Ética kantiana. Se se lembrar, por exemplo, da menção feita ao filósofo de Königsberg no curso *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, apenas um ano antes, esse elogio pode parecer estranho. Pois, nela Heidegger mostra que a concepção antropológica kantiana era devedora da herança medieval da teologia, e não o elogia como um filósofo que teria familiaridade com o *Dasein* a ponto de saber que se

constitui enquanto um *como*. Em suma, no texto de 1923, afirma que Kant e os pensadores sucedâneos eram teólogos. Todavia, seria limitado e falso mostrar apenas uma possível contradição na exposição do pensamento heideggeriano. Antes essa passagem levanta um traço importante na reflexão do jovem filósofo. Como se pode lembrar até agora, a menção feita tanto a Aristóteles quanto a Agostinho trata de um discurso acerca do tempo. Ambos são contrapostos, sendo o primeiro por limitar-se a relacioná-lo ao movimento e, o segundo, por chegar a tratá-lo como afecção da alma, mas sem aprofundar a questão. O que se pode tirar de comum nos três casos? Em todos, os autores trataram da questão diretamente e não satisfazem o pensamento do jovem Heidegger. Por outro lado, além de Kant nessa passagem de *O conceito de tempo*, mas Agostinho, em *Agostinho e o neoplatonismo* e Aristóteles, em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicação da situação hermenêutica*, mostram-se fundamentais para o desenvolvimento da questão da faticidade no jovem Heidegger. E o que eles têm em comum? Versam sobre um discurso prático, próximo da vida. O texto de Aristóteles em questão é a *Ética a Nicômaco*⁴⁴ e o de Agostinho são suas *Confissões*, mas enfatizando o livro X no qual trata de sua situação presente – diferentemente da citação feita na conferência de 1924, quando menciona o livro XI, repleto de reflexões de cunho teórico. Por fim, ainda vale ressaltar a contraposição feita por Heidegger em sua *Introdução à fenomenologia da religião*, no qual mostra que aborda as epístolas paulinas por tratar da experiência fática, diferentemente dos Evangelhos que transmitem um conteúdo derivado da faticidade e carregado de conteúdos dogmáticos.

Desse modo, no caso da religião, Heidegger trata da questão dos dogmas como algo presente desde o início do cristianismo, mas derivados da experiência originária. Diante disso, em que medida é acertado pensar os dogmas como algo que não cabe à filosofia abordar? Segundo a concepção heideggeriana, o dogma, assim como a teologia, é derivado de uma experiência de fé. É a explicação desta. Assim, a filosofia que tem por vocação acessar a faticidade não teria no dogma, ou quaisquer outros construtos teológicos, base a partir da qual pudesse acessar o *como* do *Dasein* em sua experiência originária. Essa concepção se dá porque, segundo Heidegger:

O saber do ter-se-tornado próprio é o ponto de partida e a origem da teologia. Na explicação desse saber e da sua forma de expressão conceptual dá-se o resultado do sentido da formação de conceitos teológicos. O *δέχεσθαι* é caracterizado segundo seu modo, isto é, seu modo *ἐν θλίψει* (em meio à

⁴⁴ Vale ressaltar que há outro texto reconhecido com *Informe Natorp* no qual a abordagem heideggeriana da *Ética a Nicômaco* é mais explícita.

tribulação). A aceitação consiste em colocar-se dentro da necessidade da vida. Com isso está vinculada à alegria que procede do Espírito Santo e é ininteligível para a vida. παραλαμβάνειν não quer dizer um pertencer, mas um aceitar que ganha uma conexão vivamente efetiva com Deus. O estar presente de Deus possui a relação elementar ao modo de vida (περιπατεῖν) [vivendo]. A aceitação é em si mesma o caminhar diante de Deus (HEIDEGGER, 2010, p. 86).

Com isso, o saber originário, que nada tem a ver com o epistemológico, da mudança do *como* dos cristãos a partir do ter-se-tornado origina uma série de explicações teológicas. Estas surgem como uma explicação que conceituam esse *saber* originário. O ter-se-tornado, isto é, a conversão, não é teologicamente originada. A vivência originária precede a explicação, inclusive a da teologia. Esta surge como uma derivação da experiência que a precede. Assim, Heidegger resguarda o âmbito originário da experiência protocristã de sua possível objetivação conceitual efetuada pela teologia. A teologia é importante uma que vez que se traz sobretudo o *status* de derivada de uma experiência precedente. Diante disso, a experiência do cristão não é baseada numa elucubração acerca da natureza divina, mas por um *como* efetuado a partir do ter-se-tornado dado na experiência da vida fática. Assim, tomando as abordagens heideggerianas acima, tanto os textos religiosos quanto os filosóficos mostram que o interesse do jovem filósofo é constantemente a questão da experiência originária da vida fática que, para ele, é a vocação da filosofia.

Inclusive é possível encontrar esse interesse já nos esboços do que seria o curso sobre a mística medieval, escritos entre 1918 e 1919, no qual Heidegger não trabalha especificamente sobre a questão do tempo na experiência protocristã ou agostiniana, mas se mantém na abordagem da experiência originária quando trata de uma instância que antecede os construtos dogmáticos e objetivos das proposições religiosas. Embora seja o caráter inquietante da temporalidade originária o elemento que recebe maior destaque ao longo da tese, o tempo deve ser compreendido como vinculado à historicidade. Neste sentido, não só a inquietante faticidade encontrada na experiência agostiniana ou protocristã que marca a característica religiosa. Há também outros elementos da experiência religiosa destacados pelo jovem filósofo presente na mística, constitutivos da experiência originária da faticidade. Em suma, o que se encontra nos cursos de Heidegger sobre a religião é a constatação de que ela é histórica. A menção feita no início da conferência que indica a experiência da fé *no tempo* se encontra para além de um lidar com a temporalidade enquanto inquietante, tendo também esse mesmo elemento no horizonte de sentido do religioso. O primeiro exemplo pode ser tirado de um trecho no qual trata da vivência de Mestre Eckhart:

Desconexão de toda e qualquer mudança, multiplicidade, tempo. Caráter absoluto de objeto e sujeito no sentido de unidade radical e como tal unidade *de ambos: Eu sou isso e isso sou eu*. Daí, a ausência de nomes para Deus e para o fundo da alma. Nessa esfera, nenhuma contraposição, por isso o problema da precedência do *intellectus* [intelecto] ou da *voluntas* [vontade] já não cabe a essa esfera, por mais que Eckhart precise necessariamente de uma designação e caracterização da vivência mística (HEIDEGGER, 2010, p. 301).

A experiência religiosa originária se dá na faticidade. Quando um filósofo suscita os elementos fundamentais dessa experiência, ele aponta para experiências no âmbito da faticidade que, por sua vez, não são passíveis de uma teorização ou objetivação, sem prejuízos por parte do caráter originário da experiência, isto é, sem seu obscurecimento. Ainda que Eckhart, Paulo, Agostinho, Bernardo ou Teresa precisem expor suas experiências de algum modo, este modo tende mais a objetivar a experiência do que a ela remeter. Diante disso, a fenomenologia heideggeriana se apresenta como uma alternativa a esse voltar-se para o âmbito originário no qual a experiência se dá. A abordagem de Heidegger é caracterizada por ontologizar os termos apresentados. Em outras palavras, tomando as expressões dos místicos compreendidas enquanto experiência originária, elas servirão de existenciais que remetem ao horizonte de sentido no qual o místico se encontra e não a conceituação de elementos objetivos ou objetivados com os quais se relaciona.

Outro ponto relevante se encontra no fato de que se tratando de uma experiência originária não objetivável, a abordagem heideggeriana preserva seu valor, enquanto perspectivas de abordagens objetivadoras, tendem a tornar a religião como algo observável objetivamente e passível de crítica. A riqueza da religião, assim como todas as experiências originárias, está em sua incapacidade de apreensão epistemológica restrita. A esse âmbito pré-teórico, cabem somente apontamentos via indícios formais, que se propõem a não reduzir uma experiência originária a um objeto entificado.

Em última análise, é possível pensar essa instância como a aquela na qual o ser se dá, mas que só é expressa em conexão com o ente, daí a constante necessidade de “imagens”, mesmo na experiência mística. A entificação da experiência religiosa – expressa, por exemplo, em termos como Deus, alma, céu, etc. – reduzem a religião a mais um ente, ou até Deus como mais um ente, diante do qual o ser-*aí*, *Dasein*, está; quando, na verdade, a experiência fática religiosa está no âmbito da totalidade do horizonte de sentido, na qual não há divisões derivadas entificantes. Nesse sentido, ao apontar a experiência de Teresa de Ávila, por exemplo, Heidegger escreve:

A análise, isto é, a hermenêutica trabalha no eu histórico. A vida como religiosa já está ali presente. Não é assim como se analisasse uma consciência objetiva neutra, mas em tudo é preciso auscultar a determinidade específica de sentido. Problema: A eidética intuitiva, enquanto *hermenêutica*, nunca é teoricamente neutra, mas possui ela própria apenas ‘*eideticamente*’ (não [...] eideticamente) a *oscilação* do genuíno mundo da vida.

O fluxo da consciência já é religioso, pelo menos assim é motivado e a isso tende. (Portanto, S. Tereza, por exemplo, *enquanto* mística, vê fenomenologicamente, [sem] ver eideticamente e a eidética especificamente religiosa) (HEIDEGGER, 2010, p. 319).

Um ponto importante a se notar está na questão do histórico – no qual o *Dasein* estará como central em 1924 – e do ver fenomenológico da consciência que é constituída em seu fluxo religioso. Ou seja, o ver *com* a religião significa uma instância originária na qual não cabem divisões entre o “objeto” religião e a religiosidade propriamente. Anterior a qualquer concepção teórica de dogmas, a experiência se dá numa instância na qual Deus “já *se deu de antemão* e religiosamente na fé” (HEIDEGGER, 2010, p. 293). Como se pode notar, Deus não é uma entidade, não é um ente, diante do qual está o crente e com o qual este se relaciona. Antes Deus está na totalidade de significado no qual o crente já de antemão se encontra, restando-lhe na experiência vivida, um *como* um modo de lidar orientado a partir dessa experiência, seja ela mística ou religiosa de modo geral e originário.

Portanto, seja abordando o lidar com o caráter inquietante da incerteza da temporalidade, seja na experiência mística medieval, o problema com o qual Heidegger procura lidar nos cursos de fenomenologia da religião é o de “alcançar e compreender tais fenômenos [da consciência religiosa] em geral *a partir do histórico* e, a este e à sua faticidade, em sua compreensão fenomenológica originária” (HEIDEGGER, 2010, p. 289). Em outras palavras, a experiência religiosa deve ser buscada em sua dimensão histórica levando em conta o âmbito mais originário dessa experiência, que é o da faticidade. Para isso, é necessário retomar a seguinte questão: em que consiste esse âmbito histórico que não leva em conta a faticidade e como esta serve de base para abordar filosoficamente a experiência fática da religião?

Em primeiro lugar, há uma limitação quando se busca compreender a mística a partir de um puro modo de abordagem da história da filosofia. Nesse sentido, fundamentar filosoficamente a mística seria pensá-la levando em conta os “pressupostos metafísicos, as visões de mundo da teoria do conhecimento, as doutrinas éticas fundamentais e, sobretudo, o aspecto científico da esfera da vivência, os posicionamentos psicológicos da mística

medieval” (HEIDEGGER, 2010, p. 289). Com isso, toda compreensão da experiência mística ficaria baseada e dependente de arcabouços teóricos de acesso a partir do pensamento de filósofos como Platão, Aristóteles e Agostinho, o que tenderia a interpretações afastadas do sentido da experiência originária.

Para Heidegger (2010, p. 290) há quatro regionalidades a partir das quais se pode compreender a mística. A primeira seria a partir da *vivência*, isto é, da vida. Em seguida, a teoria do que é vivenciado, cuja representação é possível ser notada na teologia mística e na metafísica ao abordar, por exemplo, a questão de Deus. Em terceiro vem a teoria da *vivência*. Por último, “a condução da vivência ela própria de maneira vivencial [...] que – quando tomado de modo genuíno – significa a compreensão fenomenológica num retorno originário” (HEIDEGGER, 2010, p. 290). Heidegger ressalta que este último não toma por base a teoria, mas o modo como se dá a vivência. É na compreensão fenomenológica da vivência que “o mundo religioso se concentra na mobilidade da vivência específica do encontrar a Deus que se desprende na soltura de si [*abscheidenden*]” (HEIDEGGER, 2010, p. 290). Esta mobilidade da vivência é resguardada na fenomenologia heideggeriana por meio dos indícios formais, resguardado no sentido de realização.

A seguir, Heidegger aponta ressalvas iniciais quando se trata de compreender a vida religiosa. Afinal, pode a experiência religiosa ser compreendida a partir de um olhar externo? Acerca disso, poderia se dizer que:

[...] só um homem religioso pode compreender a vida religiosa, pois nos outros casos ele não teria dados autênticos. Seguramente, mas isso possui algum inconveniente sistemático-metodológico? Significa “afaste-se” apenas para aquele que ali não se “sente” num terreno autêntico. Isto tem validade geral (HEIDEGGER, 2010, p. 291).

Se a experiência religiosa é compreendida enquanto fato isolado ou ocorrido em parte determinada de pessoas e não algo comum a todo *Dasein*, a ressalva se justifica. Além disso, a necessidade de ser um homem religioso para que haja uma compreensão autêntica da experiência havia sido ressaltado nessa mesma época, mais precisamente em 1917, no texto de Rudolf Otto intitulado *O sagrado*. Nesta obra, ao tratar do aspecto do *numinoso*, enquanto uma das características da experiência do sagrado, o autor escreve:

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 religião. Nós até a desculparemos, se aplicar o quanto puder os princípios explicativos que conhece, interpretando, por exemplo, “estética” como prazer dos sentidos e “religião” como função de impulsos gregários, de padrões sociais ou como algo ainda mais primitivo. Só que o conhecedor da experiência muito especial da estética dispensará de bom grado as teorias de tal pessoa, e o indivíduo religioso, mais ainda (OTTO, 2007, p. 40).

Diante disso, para Otto a experiência religiosa não só é peculiar, como inacessível ao discurso a partir de uma abordagem externa. Fazer ciência da religião, nesse ponto de vista, requer do pesquisador a participação na experiência, sem a qual não é possível uma consideração séria dos resultados de um trabalho de compreensão da experiência religiosa.

Contudo, tomando a abordagem heideggeriana por base, a posição de Otto torna-se questionável. Não por desconsiderar elementos que são próprios ou específicos da religião. Nesse sentido, no caso do cristianismo, esses elementos devem ser abordados pela teologia. Todavia, quando a questão é um acesso feito por uma ciência da religião, mais especificamente, pela proposta de acesso fenomenológico, é necessário considerar que para Heidegger, é a partir da faticidade que se faz possível trazer para a compreensão essas vivências, inclusive a mística. Além do mais, diante do postulado do aspecto dicotômico racional e irracional da experiência religiosa, podemos tomar no texto de Heidegger a afirmação de que a compreensibilidade buscada não equivale a uma racionalização da experiência desmembrada em componentes lógicos. Diz Heidegger:

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* (HEIDEGGER, 2010, p. 291).

Em outras palavras, a fenomenologia heideggeriana não se propõe a ser uma suspensão de juízo em relação à experiência religiosa que busca investigar. É necessário levar em conta que o pesquisador parte de uma totalidade de sentido prévio. No entanto, essa pré-compreensão do qual o fenomenólogo parte serve de base para compreender que o místico também está inserido nesse horizonte de sentido. Assim, a copertença permite ao fenomenólogo o *ver-originário* da experiência.

Embora o texto *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* seja constituído de fragmentos, determinados argumentos e conclusões são dedutíveis em alguns casos. Para elucidar a questão do acesso fenomenológico à experiência mística pode-se tomar, por exemplo, a questão acerca do amor de Deus, da oração e do desprendimento apontados em alguns fragmentos.

Em uma de suas anotações acerca da objetualidade religiosa, Heidegger questiona: “Deus se constitui na oração? Ou será que, de algum modo, ele já *se deu de antemão* e religiosamente na fé (“amor”)? E oração, uma postura específica em relação a ele?” (HEIDEGGER, 2010, p. 293). Nessa passagem, a totalidade de sentido, no qual o crente está, apresenta no âmbito fático o já ter sido tomado por Deus. Não há, portanto, um Deus objeto diante do qual a oração se volta, passível de ser tomado em considerações metafísicas enquanto ente ou em psicologia, como uma representação psíquica. Mas, antes, a mudança de postura diante de um Deus que de antemão já se deu ao crente na fé na totalidade de seu horizonte de sentido.

Desse modo, a experiência mística em seu âmbito originário não deve considerar o repúdio do mundo ou seu desprendimento no sentido de natureza ou de metafísica. A abordagem fenomenológica integra o mundo enquanto totalidade de sentido, diante do qual não há separação e a partir do qual cabe somente um modo, um comportamento. Acerca disso, encontra-se a seguinte nota de Heidegger:

Retorno aos aspectos fenomenológicos do “mundo” e ingresso em sua constituição. Aqui, a imagem medieval de mundo não tem o direito de estorvar o em-si do dado fenomenal, tomando-se apenas explicitações naturalistas e metafísicas e isso não como elaborações teóricas *sobre*, mas como *motivadas por* um determinado *aspecto de mundo*. Ela própria deve ser tomada em consideração (HEIDEGGER, 2010, p. 294).

Assim, é no âmbito da faticidade, expresso como *aspecto de mundo* no qual o medieval está inserido, que permite ao mesmo modificar seu *como*, seu modo de realização. Desse modo, no exemplo do caso da conversão de Paulo, seu *aspecto de mundo* – caracterizado pelos sentidos de referência e conteúdo – permaneceu, modificando o *modo* como lida com seu mundo, isto é, seu sentido de realização. No caso da experiência mística, ao desprender-se do mundo, o místico não o “abandona”, mas modifica seu modo de relacionar-se com ele. Desse modo, não é a metafísica, a psicologia ou a física em seus construtos teóricos que servem de base para a compreensão fenomenológica da mística, mas é a faticidade que mostra seu âmbito originário.

A partir do que foi apresentado, pode-se citar uma afirmação de Heidegger acerca da relação entre a fenomenologia, enquanto ontologia da religião, e a vida, na qual diz:

Uma parte de ontologia da religião, meta principal fenomenológica. Somente um determinado círculo estritamente metodológico. Nenhuma filosofia da religião que esvoaça nas alturas. Encontramo-nos no começo, ou melhor: temos de voltar para os começos autênticos, e o mundo pode tranquilamente esperar. Com efeito, não preciso de nenhum rastro de filosofia da religião enquanto *homem religioso*. Vida engendra só vida, mas não a intuição [*Schau*] absoluta como tal; um nexos de coisas plenamente original e de direito próprio (HEIDEGGER, 2010, p. 295).

Aqui se obtém o aceno para uma das possíveis contribuições do pensamento de Heidegger para se pensar uma filosofia da religião, neste caso, abordando a experiência mística – mantendo-se, evidentemente, no âmbito da temporalidade histórica. Conforme visto, o *homem religioso* é acessível em sua experiência a partir da fenomenologia quando se considera que o método fenomenológico não busca nada além do que a própria experiência originária da vida, que é condição de possibilidade de toda experiência, inclusive a religiosa. Mas, uma vez que se aborda uma experiência religiosa, não se deveria ter um conceito de religião? Como Heidegger responde a questão do conceito de religião sem que caia no risco de construir uma concepção teórica, contra a qual se apresenta?

Nesse sentido, percebe-se que nos três cursos reunidos no volume 60 das *Gesamtausgabe*, intitulado *Fenomenologia da vida religiosa*, a expressão religiosa que Heidegger aborda é a cristã – seja na leitura das epístolas paulinas ao tratar dos protocristãos, seja na leitura do texto de Agostinho ou até a abordagem em notas inacabadas da mística medieval. Nesses textos o jovem filósofo não desenvolve uma discussão em torno da definição de religião. Ele parte de uma compressão histórica de religião, tomando o cristianismo, e parte para sua análise. Assim, a questão acerca do *que* da religião, passa para o modo *como* ela é experienciada. Inverter esse procedimento seria trair o que se mostrou como fundamental para Heidegger até o momento. Por isso, de imediato, o jovem filósofo rechaça um conceito que seja tomado previamente para se efetivar uma filosofia da religião genuína. Aqui se pode englobar claramente o próprio conceito de religião. Para uma ciência objetiva, caberia a elaboração de um conceito universal aplicado a casos particulares em vista de confirmá-los. No entanto, a compreensão filosófica que tem por vocação voltar-se ao âmbito originário por meio da hermenêutica da faticidade precisa partir do horizonte de compreensão

temporal e historicamente situado⁴⁵. Acerca disso, no último parágrafo de *Introdução à fenomenologia da religião*, o jovem filósofo afirma que:

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 filosófica. A razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista de nossa consideração é uma questão difícil. 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 religião (HEIDEGGER, 2010, pp. 111-112).

Em primeiro lugar é preciso enfatizar que a resposta de Heidegger nesse momento de seu pensamento sugere um embaraço na resposta acerca da escolha da religiosidade cristã em seu curso. Porém, tomando como referência a conferência de 1924, esta resposta parece encontrar mais substância, tal como será possível notar ao término da presente exposição. Voltando ao comentário sobre a passagem acima, os cursos sobre fenomenologia da religião tematizaram as experiências sem grandes construtos prévios, isto é, sem demorar-se em desenvolver conceituações sobre o tema, por exemplo, a religião. Por outro lado, de posse do que foi pensado até aqui, a partir da conferência de 1924, é possível compreender melhor o trecho acima. Trata-se, pelo que se pode perceber, de uma síntese das principais ideias abordadas na conferência. Inicialmente o filósofo diz que a filosofia da religião não surge de conceitos previamente elaborados. Traçando um paralelo com a questão do tempo, um conceito previamente elaborado equivale a um *que*, uma definição universal – ainda que provisória – para, em seguida, abordar seu “objeto”. Diante disso, não é o *que* é a religião que importa à filosofia, mas *como* é vivenciada. Contudo, há outro aspecto a ser pensado. Heidegger tenta não empregar, nem tomar por base conceituações sedimentadas pela tradição. Por exemplo, ao abordar a noção tradicional de tempo, conclui que as possíveis alterações metodológicas ou o próprio rumo assumido pela ciência, não modificaram a noção em 14 séculos. Em suma, a intenção de Heidegger é ressaltar o elemento fático da experiência religiosa. Para realizar esse intento, opõe-se à concepção da religião como objeto a ser considerado sob o ponto de vista da teoria do conhecimento. Assim, a religião somente pode ser tematizada pela filosofia quando não é mais tratada como objeto no sentido científico ou

⁴⁵ Como mais abaixo ficará evidente, é possível compreender que, faticamente, como teólogo cristão, esta religião não é alheia a Heidegger, enquanto questão, enquanto vivência, enquanto envolvido historicamente.

epistemológico. Essa é a tarefa da fenomenologia da religião. Por este motivo, Heidegger busca desenvolver uma hermenêutica fenomenológica da religião e não uma filosofia da religião no sentido tradicional. Segundo sua concepção, esta concebe a religião como mero objeto, deixando escapar justamente aquilo que quer preservar. Na fenomenologia, por sua vez, a religião se torna significado, deixando transparecer o histórico como constituinte. Daí a determinada religiosidade é posta em questão. Quanto à possibilidade de ser apreendida filosoficamente, é necessário ter em conta que se a filosofia tem por meta a faticidade que, em última análise, é feita pelo *Dasein* – no caso, Heidegger – que está situado no horizonte de sentido historicamente demarcado, o cristianismo é a expressão que é mais próxima dele.

Todavia, ainda é necessário fazer maiores aprofundamentos. Quando o jovem filósofo reconhece a dificuldade de explicar o porquê de tomar o cristianismo como central na abordagem de uma filosofia da religião, sua saída é a conexão histórica. Ou seja, levando em conta que a faticidade não é algo que se percebe “de fora”, mas já está desde sempre a ela ligado, o *Dasein* precisa partir de seu horizonte de sentido para lançar-se na compreensão de quaisquer que sejam seus “objetos”. Desse modo, a relação que o *Dasein* tem com a história deve ser de tal modo genuína que o que é colocado em questão esteja situado na sua faticidade histórica. Em outras palavras, a história somente é genuinamente acessada quando vista “de dentro”, faticamente, e não “em si”, objetivamente. Em seguida, Heidegger afirma que a “história somente é a partir de um presente”, o que não destoa da compreensão da conferência de 1924 – esta, inclusive, a ratifica – ao dizer que a autêntica experiência temporal é no respectivamente-em-cada-momento. Desse modo, pode-se dizer que é somente no horizonte de significado, no qual se está, que se torna possível pensar a questão da experiência. Diante disso, ainda é preciso tomar as dificuldades inscritas na tentativa de se partir para o estudo de uma religião sem conceitos prévios, inclusive, do que seja formalmente uma religião.

Em primeiro lugar, constitui-se como um erro conceber a experiência religiosa a partir de noções prévias, sobretudo modernas, distantes da vivência própria. A proposta de um acesso fenomenológico da religião passa necessariamente pela questão da consciência daquele que a experiencia. Partir de conceituações de religião, desenvolvidas pela modernidade, afastam o filósofo do “objeto” em questão. Portanto, para uma genuína compreensão da religião,

[...] é necessário entender a posição fundamental [*Grundhaltung*] da consciência cristã segundo o sentido de conteúdo [*Gehaltsinn*], o sentido de referência [*Bezugssinn*] e o sentido de realização [*Vollzugssinn*]. Deve-se

evitar introduzir e sobrepor interpretações modernas. Todos os conceitos devem ser entendidos a partir da consciência cristã. Nesse aspecto, a investigação histórica afastou-se enormemente dos teólogos por mais questionável que ela seja para a teologia (HEIDEGGER, 2010, p. 62).

A descrição fenomenológica da experiência fática do cristão é dada a partir dos elementos contidos nos indícios formais. Estes, conforme dito, não apresentam conceitos, mas existenciais, isto é, termos que remetem à experiência originária. E o que se coloca em questão não são as expressões exteriores de determinada religião, mas a consciência daquele que a vivencia em seu âmbito originário.

Assim, o acesso à experiência religiosa requer uma compreensão do todo envolvido, isto é, do horizonte de significado compreendido como faticidade. Portanto, o foco da abordagem fenomenológica da religião para Heidegger é justamente acessar o todo contido na experiência religiosa. Acerca disso, escreve o jovem fenomenólogo: “Deve-se demonstrar a experiência religiosa fundamental e, perseverando nela, deve-se compreender a conexão de todos os fenômenos religiosos originários nela” (HEIDEGGER, 2010, pp. 66-67). Em outras palavras, a tentativa conceitual de acesso à experiência religiosa não leva em conta a conexão de todos os elementos presentes na experiência mesma.

Diante disso, ao iniciar sua abordagem acerca da religião no curso de 1920/1921, o jovem Heidegger parte do pressuposto de que a religiosidade cristã é histórica e vive faticamente a temporalidade. No entanto, em que medida esse pressuposto não se converte em um conceito prévio para acessar a religião? Isto justamente não anularia a proposição acerca da negação de um conceito universal de religião previamente elaborado? Mas, Heidegger está ciente dessas questões. Uma vez que a conceituação teórica da religião não é possível sob o aspecto da filosofia heideggeriana, é necessário compreender, contudo que, partindo para uma religiosidade específica, é possível elaborar hipóteses que servem de ponto de partida para a análise fenomenológica. No caso esboçado por Heidegger, dois aspectos são levantados:

Enquanto determinações fundamentais, devemos citá-las agora duplamente:

- 1) A religiosidade cristã originária consiste na experiência cristã originária da vida e ela mesma é uma tal;
- 2) A experiência fática da vida é histórica. A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal.

As determinações fundamentais são, antes de tudo, hipotéticas. Perguntamos: o que segue metodologicamente se, com elas, se atinge o sentido fundamental da religiosidade cristã? (HEIDEGGER, 2010, p. 72)

Para Heidegger não se entra na questão se o cristianismo é uma religião e quais são seus aspectos fundamentais. O cristianismo já é tomado como uma religião. E o que se coloca em curso é em que medida a fenomenologia trabalha a religiosidade cristã. Neste ponto, trata-se, conforme evidencia a passagem, da religiosidade cristã originária. Esta que, por sua vez, possui como característica fundamental o fato de que ela se dá na vida fática que, por ser constituído de um *Dasein* que vive a temporalidade, esta a caracteriza como histórica. Assim, a experiência originária da religiosidade cristã é histórica por viver faticamente a temporalidade. E quais são as fontes para o acesso à experiência originária dos cristãos ou a compreensão da consciência religiosa? Basta que se remeta aos textos de base de uma determinada religião? Portanto pode-se, por exemplo, tomar o conjunto de textos da Bíblia para compreender a religiosidade cristã?

Quando Heidegger se propõe a analisar a experiência religiosa originária dos primeiros cristãos, seu trabalho consistiu, em primeiro lugar, em elencar os textos que mais diretamente estivessem ligados à experiência fática. Neste caso, os Evangelhos não são adequados, pois, segundo o jovem fenomenólogo, trazem uma carga dogmática já com explicações derivadas da experiência e não a experiência mesma. Por isso, o jovem filósofo propõe que sejam analisadas as epístolas paulinas. Porém, destaca que é necessário um procedimento fenomenológico. Acerca disso, escreve Heidegger:

Para a análise do caráter epistolar, deve-se partir unicamente da situação paulina e do como da motivação necessária para a comunicação epistolar. A partir do fenômeno fundamental da proclamação, deve-se analisar o conteúdo da proclamação, sua temática e seu caráter conceptual (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

Conforme anunciado anteriormente, não são conceituações prévias que garantem a genuína análise filosófica da religião. Mas é a expressão religiosa, neste caso pelas epístolas, que testemunham a experiência originária da religião mesma. Além disso, mais do que a análise dos textos que expressem a experiência fática religiosa, há a questão daquele que a analisa. Em outras palavras, uma vez que a faticidade não é acessada de modo isento, não há neutralidade por parte do fenomenólogo ao abordar a religiosidade cristã. Há uma diferença entre aquele que acessa historicamente, sob o viés historiográfico, a religião e o fenomenólogo. Uma vez que para este o acesso se dá pela faticidade e o “método” que Heidegger propõe para esse intuito é o dos indícios formais; abordar a consciência religiosa em vista de sua experiência originária requer que se use esse procedimento.

Voltando à questão do acesso à experiência religiosa há um ponto a se considerar. De um lado, Heidegger parece se aproximar bastante de certas vertentes da fenomenologia da religião. Ele destaca que a experiência religiosa deva ser ouvida. Não se trata de enquadrar a experiência religiosa em esquemas previamente concebidos, mas de pensá-la a partir de si mesma, isto é, da experiência mesma. No entanto, isso não enseja uma visão ingênua da religião. Ingênua quer dizer: com isso, ele não corre o risco de simplesmente repercutir a concepção que o fiel tem de sua religião. Isso se deve justamente ao movimento de ontologização dessa experiência. Não é o *que*, mas o *como*. Com isso, parte-se da experiência religiosa, mas não se limita a ela. Ela é o ponto de partida, mas nunca se coloca como critério último para a compreensão da religião. Além disso, é necessário compreender que a todo o momento deve ser evitada uma visão objetiva de quaisquer passos da análise fenomenológica empreendida. Os pressupostos fenomenológicos são hipotéticos, não conceituais, e dependem da experiência para serem confirmados. Portanto, uma vez que a proposta heideggeriana não é uma conceituação teórica, mas o acesso à faticidade, o principal passo é saber como é possível esse acesso sem partir de conceituações prévias que direcionam ou tematizam o “objeto” em questão, neste caso, a religião. Para isso, o jovem filósofo postula que:

A compreensão fenomenológica não consiste *primeiramente* numa introjeção do que deve ser compreendido, que certamente não é algo objetivo, mas um complexo temático. Ela *nunca* possui a tendência *secundária* de definir, de uma vez por todas, uma tal região [*Bereich*], pois está sujeita à situação histórica – na medida em que, para a compreensão fenomenológica, o conceito prévio é decisivo ainda em maior medida do que para a compreensão histórico-objetiva. Na compreensão fenomenológica deve-se colocar um ponto de partida (conceito prévio). Tal ponto de partida não é possível para um observador de qualquer fenômeno; ele deve ser considerado segundo a familiaridade que se tem do fenômeno. Metodologicamente, procede-se de uma maneira mais segura quando se coloca *formalmente* a determinação fundamental. Deixam-se os conceitos intencionalmente numa certa instabilidade, para então assegurar sua definição no curso da consideração fenomenológica mesma. Nesse sentido, colocamos inicialmente como determinação da religiosidade cristã originária o seguinte:

- 1) A religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida. Frase final: ela é propriamente uma tal;
- 2) A experiência fática da vida é histórica. Frase final: a experiência cristã vive o tempo mesmo (“viver” entendido como *verbum transitivum*).

Essas “teses” não podem ser demonstradas, mas devem ser verificadas na experiência fenomenológica, que é algo distinto da experiência empírica. As determinações fundamentais são então hipotéticas: “caso sejam válidas, então o fenômeno apresenta-se como tal e tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 74).

Assim, na impossibilidade de conceituações universais prévias, tal como se faz, por exemplo, nas leis da física a serem aplicadas, posteriormente, aos objetos particulares, a fenomenologia parte de pressupostos. Contudo, estes são de caráter hipotético e não são demonstráveis como no caso dos experimentos científicos. Sua comprovação depende única e exclusivamente da experiência fenomenológica, a fim de que seja confirmada ou negada. Essa experiência fenomenológica requer participação do fenomenólogo. Tal como abordado anteriormente, se não é por um acesso objetivo ao fenômeno, neste caso a religião, que se reconhece sua experiência originária, o procedimento demandará a participação do fenomenólogo naquilo que estuda. Diante disso, em que medida se pode afirmar essa participação?

Em relação a esta questão pode-se afirmar que é a faticidade o ponto de partida para a vivência cristã, caracterizada pela experiência inquietante da temporalidade. Na introdução de seu livro *O escândalo de Cristo*, Luiz Hebeche faz a seguinte afirmação: “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” (HEBECHE, 2005, p. 11). Com isso, Hebeche atenta para a concepção que Heidegger desenvolve ao analisar as epístolas paulinas. Trata-se, como se pode perceber, de mostrar que originariamente o cristão vive a temporalidade e a angústia geradas pelo porvir certo e indeterminado. Diretamente ligado ao que disse Hebeche, pode-se tomar o trecho no qual Heidegger escreve que:

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, a tremenda dificuldade da vida cristã (HEIDEGGER, 2010, p. 111).

Diante desta passagem pode-se questionar acerca do primeiro texto sobre religião que Heidegger esboçou, que foi justamente sobre a mística medieval. No entanto, seu intuito aqui não foi o de negar o que seria o conteúdo de seu curso. Antes, a ênfase ao ler as epístolas paulinas foi mostrar em que medida a vivência originária da temporalidade se dá. E é na *parusia* que o *como* viver se apresenta de modo claro. Desse modo, vale enfatizar que mesmo tendo abordado a mística medieval, somente no cristianismo primitivo é que Heidegger ressalta a vivência originária da temporalidade. Desse modo, de que maneira se deve compreender essa vivência fática temporal?

3.2 Temporalidade como inquietante

A temporalidade traz como característica a inquietação. Ou seja, o caráter histórico do *Dasein* vivido no âmbito originário remete à inquietude ante a incerteza do *porvir*. Para Heidegger, é na antecipação do trânsito que o *Dasein* se reconhece como *porvir* que, por sua vez, engloba passado e futuro. O tempo não é uma propriedade objetiva externa ao *Dasein*. Segundo o jovem filósofo, a expressão “não ter tempo” refere-se a uma concepção impessoal da temporalidade. Ao contrário desta relação com o tempo, Heidegger mostra que o tempo é o *porvir* originário do *Dasein*. Pois:

O ser-aí reside propriamente em si mesmo, é deveras existente se se atém a esta antecipação. *Esta antecipação não é senão o porvir⁴⁶ propriamente dito e único do ser-aí próprio.* Na antecipação, o ser-aí é o seu *porvir*, mas de tal maneira que, neste ser-*porvir*, ele regressa ao seu passado⁴⁷ e ao seu presente. Concebido na sua possibilidade de ser mais extrema, o ser-aí não é *no* tempo, ele é *mesmo o tempo*. O ser-*porvir*, que acabamos de caracterizar, sendo o “como” próprio do ser-temporal, é a maneira de ser do ser-aí, na qual e a partir da qual ele se dá o seu tempo. Tenho tempo ao deter-me, antecipando-o, em meu trânsito. Todo o falatório rui, bem como aquilo de que ele fala, a agitação, a labuta, o ruído, as correrias. Não ter tempo significa lançar o tempo no presente reles do quotidiano. Ser-*porvir* dá tempo, configura o presente e faz com que se retome o passado no “como” do seu ter-sido-vivido (HEIDEGGER, 2008d, p. 51).

Em suma, o *Dasein* é existente na medida em que se atém ao autoconhecimento respectivamente-em-cada-momento de seu ser na antecipação do seu *porvir*. Somente assim é que ele se relaciona ao passado enquanto seu ter-sido-vivido, ao presente enquanto em-cada-

⁴⁶ “A problemática heideggeriana põe em questão a concepção vulgar do tempo expressa na fórmula passado-presente-futuro. Rejeitando essa fórmula, tal como em *Ser e Tempo*, embora ainda *in statu nascendi*, Heidegger dá primazia ao futuro, enquanto possibilidade antecipada do ser mais próprio (singularizado no corte final que a morte é). No entanto, apesar da clara distinção feita um pouco mais adiante entre um sentido próprio e outro vulgar ou impróprio no uso do termo, ainda não aparece aqui a insistente distinção terminológica tardia entre ambos a partir das respectivas raízes germânica e latina: *Zukunft* (futuro, no sentido de o que vem ao nosso encontro: o por-vir que o projecto antecipa) e *futurum* (o que ainda não é presente, o que há-de vir mas ainda não chegou). Optou-se, por isso, na tradução, por sublinhar o sentido do ‘vir’ (como ‘porvir’ ou ‘por-vir’, considerando que “advir” traduziria melhor *Ankommen*), embora concedendo nalguns contextos, em aras de uma maior fluidez de leitura, a versão mais imediata de ‘futuro’ e ‘futuridade’” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 90). Como a tradutora se vale de comparações com *Ser e tempo*, a fim de não desvirtuar a reflexão presente, cuja proposta é comparar a conferência mais aos textos precedentes do que aos sucessores, optamos por manter como nota.

⁴⁷ Quanto ao termo “passado” utilizado neste trecho, Borges-Duarte assinala que: “Note-se, neste ponto, a diferença terminológica relativamente a *Ser e Tempo*: Heidegger fala ainda de *Vergangenheit*, passado, e ainda não de *Gewesenheit*, o ter-sido. No entanto, um pouco adiante introduz já a marca do ter em propriedade isso que o ‘passado’ é: não o que, porque ‘já passou’ é irrecuperável, mas aquilo a que sempre se pode voltar no projecto vital” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 90).

momento e ao futuro enquanto extrema possibilidade certa e indeterminada. Diante disso, Heidegger sentencia: o *Dasein* é ele mesmo o tempo. Essa temporalidade implica o caráter histórico desse mesmo *Dasein*. Daqui é possível tirar dois aspectos relevantes: primeiramente, conforme apresentado nos pontos anteriores, a temporalidade que marca tanto a experiência protocristã quanto a agostiniana, evidencia a abertura inquietante desse *Dasein* em sua experiência originária; outro aspecto pode ser percebido no momento de compreensão da religião em sua experiência fática. Em outras palavras, se por um lado a experiência originária é marcada pela temporalidade, a investigação fenomenológica que pretende compreendê-la depende desse pressuposto. Assim, não só quem vivencia a religião deve levar em conta o aspecto da temporalidade, como aquele que a investiga, pois o fenomenólogo é também o *Dasein* cuja experiência originária é constituída pela temporalidade.

O que Heidegger postula segue contrário ao que encontra na tendência da filosofia da religião desenvolvida por seus contemporâneos⁴⁸. Estes também pensam a religião e a historicidade, porém elas vão contra o histórico. A crítica feita por Heidegger a essas abordagens historicistas é a de que, segundo ele, são *tipologizantes*. Para compreender essa crítica, é relevante tomar duas proposições acerca do histórico apresentados entre 1920 e 1921, em *Introdução à fenomenologia da religião* e *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, entre 1921 e 1922. No primeiro ele diz: “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” (HEIDEGGER, 2010, p. 33). Trata-se da crítica semelhante à efetuada pela abordagem da temporalidade feita pela ciência moderna. No segundo texto, afirma que “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” (HEIDEGGER, 2011b, p. 9). Mas, o que Heidegger quer dizer quando fala em *tipologizante*?

Em primeiro lugar, importa ressaltar que a experiência originária é marcada pela inquietação. Ela se encontra no âmbito que antecede considerações dualistas como as de sujeito e objeto. Não havendo objeto, não há tipologias ideias ou referências externas. Desse modo, o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, antecede essa pretensa divisão. Portanto, na tendência tipologizante “a filosofia é vista em conjunto com a ciência, a arte, a religião e

⁴⁸A crítica heideggeriana às três tendências da filosofia da religião foi desenvolvida com mais detalhes na dissertação de mestrado do autor desta tese. Nesta, é apresentada uma versão bastante abreviada do que foi trabalhado na dissertação (cf. CARUZO, 2013, pp. 29-40).

outras disciplinas semelhantes. Com isso, seu conteúdo acaba sendo definido previamente como conteúdo historicamente objetivo, com referências e propriedades objetivas e adequadas ao objeto” (HEIDEGGER, 2011b, p. 9). Todavia, essa não é a vocação da filosofia. No sentido tipológico de filosofia, se perde a temporalidade fática. Seu caráter inquietante é legado ao esquecimento. A história da filosofia não deve se ater aos *tipos* e ao acúmulo de definições conceituais rígidas. Assim como na abordagem da religião, “O *histórico* da filosofia só é apreendido *no filosofar*” (HEIDEGGER, 2011b, p. 9). Em outras palavras, é necessário que a filosofia se encontre no *sentido de realização*, portanto, no ato de filosofar histórico. Desse modo, a abordagem filosófica e sua problemática devem manter-se no horizonte da temporalidade fática. Nesse sentido, Heidegger afirma 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 filosófica (HEIDEGGER, 2011b, p. 11).

Assim, a filosofia tem por finalidade voltar-se constantemente a si mesma enquanto questão. Sua história não é uma acumulação de concepções pensadas pelos filósofos isoladamente. É necessário retomar o que foi pensado em seu sentido de realização, enquanto parte do mundo compartilhado por todo *Dasein* e a partir do qual surgem as questões originariamente filosóficas. Nesse sentido, a tradição é constituída de expressões da experiência originária da vida fática vivida pelos pensadores precedentes.

Para compreender a crítica de Heidegger às abordagens da religião de seu tempo é necessário discutir a relação entre historicismo e platonismo. Segundo o jovem fenomenólogo, há correntes históricas que ele denomina tipologizantes, assim consideradas por serem “três vias de se fazer afirmações contra o histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 38). O problema em questão é pensar o histórico excluído da temporalidade originária, caracterizada como âmbito de inquietação próprio de quem a vivencia originariamente. Essas três vias são denominadas a *via platônica*, a *entrega radical* e o *compromisso entre ambas as posições*.

A *primeira via* foi originada em Platão, sob influência da oposição de Sócrates ao ceticismo de Protágoras. Platão aponta a razão, a ideia, como elemento determinante da realidade, num princípio “*ontológico-teórico* de leis suprarrais.” (HEIDEGGER, 2010, p.

39). A teoria é determinante para o conhecimento da história que, por sua vez, perde seu valor de conhecimento enquanto vivência. Afirmarções como estas resultam na “dificuldade da conexão entre as ideias e o mundo sensível” (HEIDEGGER, 2010, p. 39). Dificuldade legada à modernidade, para a qual a ideia passa a ter primazia em detrimento do sentido do histórico. Heidegger aponta, a título de exemplo, dois expoentes dessa corrente. O primeiro é Windelband para o qual a história é ideográfica, remetendo à ideia (em sentido platônico, absoluto) e adotando a escrita como meio de acesso; e Max Weber que baseia sua pesquisa em tipos ideais, destacando a ideia, a teoria e o modelo objetivo, ao estudo que se refere. Em resumo, pode-se afirmar que 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 supratemporal (HEIDEGGER, 2010, p. 44).

A *segunda via* parte da teoria do conhecimento. Todavia, segue o sentido diverso da primeira via. Tomando Georg Simmel como expoente dessa via, Heidegger postula que sua obra intitulada *Problemas da filosofia da história. Um estudo teórico-gnoseológico*, parte de um princípio errôneo. Antes de pensar o problema do histórico filosoficamente, é preciso encontrar na história sua motivação originária antes de pensá-la na esfera da filosofia da história. Simmel “se propõe a tarefa de investigar o processo de formação em que a história surge” (HEIDEGGER, 2010, p. 40). Para Simmel, o homem, em caráter subjetivo, é o formador e ao mesmo tempo aquele capaz de analisar essa produção subjetiva na história. Os processos produtores dos elementos históricos são significados e reconhecidos pela própria subjetividade. Para Heidegger, dessa via se desdobram duas correntes. A primeira busca o conteúdo, os relatos, não se importando por sua veracidade ou se há alguma correspondência entre o sentido e a fidedignidade do fato relatado. A segunda se volta à realidade desse conteúdo, mas permanece destituída de interesse pelo conteúdo em si. Para Heidegger o interesse pelo propriamente histórico surge somente quando há interesse concomitante aos aspectos de conteúdo e realidade (HEIDEGGER, 2010, p. 41). Heidegger ainda aponta Spengler seguindo o caminho de Simmel. Spengler concebe a história como “expressão de uma alma (‘a alma da cultura’)” (HEIDEGGER, 2010, p. 42). Enfim, o que está em jogo é a realidade histórica impossibilitada de ser abordada de maneira objetiva, uma vez que o *Dasein* é constituído dela.

Assim como a segunda, a *terceira via* possui um princípio gnosiológico, porém “procura unir as duas primeiras” (HEIDEGGER, 2010, p. 42). De um lado, há a questão do valor da verdade como norma, semelhante à primeira via; de outro, a valoração que não se realiza em outro lugar que não seja a história mesma, semelhante à segunda. É um processo que não tem fim, porém remete a outro 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” (HEIDEGGER, 2010, p. 42). Mas, o que há em comum nessas três tendências? Sobre isso, Heidegger responde que:

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) (HEIDEGGER, 2010, p. 43).

Desse modo, Heidegger se opõe às correntes que destituem o *Dasein* de sua participação direta na história que investigam. Se na primeira via o homem reconhece a história tendo a ideia como parâmetro, na segunda valendo-se da produção cultural e na terceira usando uma tipologização do processo valorativo do passado e do presente em vista do futuro, a inquietação própria da vida fática é obnubilada. Isso porque a investigação da faticidade só é possível na vivência inserida ao invés de camuflada pelas tendências tipologizantes e objetivadoras.

Na abordagem da religião, não é raro partir de uma análise sob muitos pressupostos projetados no objeto de estudos. Do mesmo modo como Kant concebe o sujeito dotado de elementos *a priori* necessários para acessar o fenômeno, os estudiosos da religião o fazem ao partir de concepções prévias a fim de lançá-las ao estudo de seu objeto para interpretá-lo. Para Heidegger, o acesso a religião das abordagens criticadas se realizam de maneira a-histórica, deixando de lado a máxima de que “a *história* é o objeto supremo da religião, com ela começa e com ela finaliza” (HEIDEGGER, 2010, p. 306).

Heidegger também tece críticas a Troeltsch, para o qual a filosofia da religião visa “elaborar uma definição essencial cientificamente válida de religião” (HEIDEGGER, 2010, p. 23). Todavia, para o jovem fenomenólogo é a faticidade, via indícios formais, o âmbito no qual se deve abordar a religião, sem interpretações segundo parâmetros teórico-objetivos. Outro autor contra o qual Heidegger se coloca é Rudolf Otto⁴⁹. Este apresenta a dualidade racional e irracional em sua proposta, levantando também a questão de um *a priori* religioso. Segundo Otto, a religião se caracteriza pela experiência do numinoso, por meio da qual é ativada a categoria *a priori* do sagrado⁵⁰. Essa concepção toma a redução kantiana de religião como adendo à moral e a torna mais abrangente, colocando a moral entre uma de suas derivações. Nesse sentido, explica Otto, “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 exclusivo” (OTTO, 2007, p. 37). Trata-se de uma categoria presente no homem e despertada em parte da humanidade. O despertar é realizado pelo numinoso, suscitando no homem os sentimentos de temor e fascínio. Estes são os dois extremos do sentimento que o numinoso – o “totalmente outro” – suscita. O *temor* é exposto como algo que incita o distanciamento e leva o homem à sensação de ser “pó e cinza”, de pequenez diante da grandeza divina; é também racionalmente exposto como justiça, condutas morais orientadas por Deus, bem como Sua ira. Já o *fascínio* é o atrativo, marcado pelo elemento arrebatador do numinoso, geralmente alcança seu auge na mística (OTTO, 2007, p. 177). Desse modo, escreve Otto:

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* (OTTO, 2007, p. 150).

Com isso, Otto pretende demonstrar que embora o numinoso, no limite, seja indizível, há possibilidade de experienciá-lo no sentimento. Contudo, esse sentimento não se atém ao aspecto psicologizante, nem reduz o Sagrado à mera irracionalidade. Irracional se refere à impossibilidade de envolver o objeto da experiência. Assim, racionalmente é possível pensá-lo, ainda que não o apreenda totalmente. “Como essa categoria [sagrado, numinoso] é

⁴⁹ 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.

⁵⁰ *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, 2007, pp. 27; 37).

totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida” (OTTO, 2007, p. 38).

Conforme dito, embora o Sagrado seja comum a todos, ele não é despertado em todos. Para despertar, é preciso haver a experiência do numinoso e/ou a comunicação de outro. No caso da comunicação, ao apresentar as ideias do Sagrado, logo elas são aceitas como evidentes, óbvias, plausíveis, mesmo na ausência de argumentos. Acerca disso o autor (OTTO, 2007, p. 174) exemplifica com uma passagem do segundo livro da *República* de Platão na qual Sócrates diz: “Pois Deus é simples, é vero em ato e palavra, ele não se transforma e a ninguém engana”. E Adêmantos, ao ouvir a proposição socrática, responde: “Agora que o pronuncias, isto também fica bem claro para mim”. Adiante, Otto complementa: “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 religiosa” (OTTO, 2007, p. 174).

Diante do aspecto do anúncio que torna o conteúdo claro a quem o recebe, Otto se vale da noção aristotélica de “ato e potência”, afirmando o Sagrado presente potencialmente no homem enquanto categoria *a priori*. Contudo, enquanto potência, não é necessariamente despertada em todos. Embora sejam considerados como elementos cognitivos, independem da experiência empírica do “objeto”, que neste caso é o numinoso. Assemelham-se aos 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 superior (OTTO, 2007, pp. 206-207).

No esboço de 1918 e 1919, *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, Heidegger teceu uma crítica a Otto. Nelas está escrito 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’” (HEIDEGGER, 2010, p. 316). Em outras palavras, ainda há a separação, se não do sujeito e objeto, do irracional com o racional. Essa distinção permanece em uma filosofia da consciência e levando a uma série de desdobramentos – sujeito/objeto,

racional/irracional – do fenômeno religioso originário ainda não acessado. Diante disso, para superar essa dicotomia, é necessário ir à experiência fática.

Heidegger também critica a noção de Sagrado, uma vez que nele há a ênfase constante desse elemento como *a priori* acrescido de teorizações noemáticas. Diante disso, Otto se encontra no limite platônico de pensar um arquétipo religioso – a partir do Sagrado – para em seguida pensá-lo na vida. Todavia, “o caráter primário e essencial nele [no Sagrado] é a constituição de uma objetividade originária” (HEIDEGGER, 2010, p. 316), isto é, na experiência originária que antecede a teorização. Dados esses aspectos, Heidegger afirma: “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” (HEIDEGGER, 2010, p. 41). A subjetividade leva consigo a característica *petrificada* de um conceito legado pela tradição e que não conduzem à faticidade. Portanto, a concepção de subjetividade, no limite, carrega em si um caráter a-histórico. Nela, o elemento estudado, neste caso a religião, perde sua vitalidade, sua condição histórica⁵¹.

Em suma, 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*)” (HEIDEGGER, 2010, p. 47). Mas, o que faz com que essas tendências sejam platônicas? Nelas, a história é vista sob o viés teórico, a-histórico, gerando segurança diante do histórico mesmo. A inquietação própria do histórico, que não é epistemologicamente 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. Mas o que caracteriza esse fenômeno originário da temporalidade?

Segundo Heidegger, o fenômeno fundamental do tempo é o porvir. Assim, o tempo não pode ser originariamente compreendido como sucessão de “agoras”. Em outras palavras, não é o agora o parâmetro para se pensar o tempo. Ainda que a autocompreensão do *Dasein* se dê no repectivamente-em-cada-momento, isto somente é possível a partir da abertura ao

⁵¹ “O domínio 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, 2012a, p. 87).

estar-no-fim como possibilidade certa e concomitantemente indeterminada. Acerca disso, Heidegger diz:

Tudo isto, visto em função do tempo, significa: *o fenómeno fundamental do tempo é o porvir*. Para se perceber isto, em vez de dar de barato que se trata de um interessante paradoxo, o ser-aí tem que se manter, respectivamente-em-cada-momento, em antecipação sua. Nisso revela-se que o trato originário com o tempo não consiste num medir. O voltar-atrás da antecipação é já, ele mesmo, o “como” do estar-ocupado em que eu, justamente, me demoro um momento⁵². Este voltar-atrás nunca pode ser o que chamamos monótono, o que se consome e desgasta. O carácter de respectivamente-em-cada-momento destaca-se porque, partindo da antecipação do tempo em sentido próprio, tem para si, respectivamente-em-cada-momento todo o tempo. Nunca o tempo se alonga, pois originariamente não tem longitude. Se entendida como questão de um “quando” ou de um “quanto falta”, a “antecipação-de” cai pela base, pois perguntar “quanto falta” para o trânsito ou “quando” este se dará não o captam no sentido da possibilidade antes caracterizada, agarrando-se, justamente, ao “ainda-não” se ter dado, tendo em conta o que, possivelmente, ainda me resta. Este perguntar não capta o carácter de indeterminado da certeza do trânsito, antes querendo, bem pelo contrário, determinar o tempo indeterminado. Esta interrogação é um querer desentender-se do trânsito naquilo que ele é: indeterminado e, enquanto indeterminado, certo. Esse perguntar tem pouco a ver com a antecipação do trânsito, constituindo, bem pelo contrário, uma organização característica da fuga perante ele (HEIDEGGER, 2008d, p. 53).

Neste trecho encontra-se sintetizado o modo como Heidegger concebe o fenômeno fundamental do tempo na experiência originária do *Dasein*. Contudo, para esclarecê-lo é necessário compreender em que consiste o *porvir*. Em primeiro lugar, para que haja uma autocompreensão própria, apartada da compreensão impessoal, o *Dasein* precisa efetivar a autointerpretação respectivamente-em-cada-momento. No entanto, é necessário que algo o “tire” da compreensão cotidiana. Nesse momento entra a inquietação da possibilidade que impossibilita as demais, a morte, manifestada enquanto um estar-no-fim indeterminado e certo. Até aqui, o que determina o *Dasein* em sua autocompreensão própria é justamente ater-se ao respectivo momento. Assim, o futuro não se constitui originariamente enquanto um *quando* se desdobrando em sucessão de acontecimentos ou um *quanto* mensurável ou datável. O futuro no sentido de um autointerpretar do *Dasein* é caracterizado por um porvir apreendido na antecipação do estar-no-fim. Deste modo, presente no agora do *Dasein*, o futuro enquanto porvir torna o impessoal, caracterizado pelo domínio de uma compreensão imprópria que impera no cotidiano, inconsistente. Diante disso, o presente e o futuro deixam seu lugar para o

⁵² “Em *verweilen* (demorar-se, permanecer) ouve-se *die Weile*, a referência temporal. De aí que, para enfatizar o laço, aqui sistematicamente presente, com *jeweilig*, *Jeweiligkeit langweilig* (o monótono transcorrer do tempo longo do tédio) se opte contextualmente pela tradução ‘demorar-se um momento’.” (BORGES-DUARTE In: HEIDEGGER, 2008d, p. 91).

respectivamente-em-cada-momento e o porvir. Mas, nessa perspectiva, o passado manteria seu sentido de algo que aconteceu num desdobrar-se dos acontecimentos? Para o jovem filósofo, esta perspectiva não se sustenta a partir do que foi apresentado acerca da temporalidade originária. Pois, caso se mantivesse, a perspectiva do tempo originário somente valeria para o presente e futuro, enquanto o passado continuaria a carregar os resquícios de sua compreensão originados em Aristóteles e perpetuados pela física moderna e contemporânea. O sentido de passado na experiência originária passa justamente pela questão do *como*. Uma vez que no âmbito ontológico a experiência é caracterizada no *como* diante do qual todo o *que* é suspenso, o passado precisa ser visto nesse aspecto. Assim, quando Heidegger se refere que o “voltar-atrás da antecipação é já, ele mesmo, o ‘como’ do estar-ocupado” (HEIDEGGER, 2008d, p. 53) quer dizer que o passado não é visto enquanto um remeter-se a algo acontecido que, por sua vez, não volta. Antes se refere ao *Dasein* que no seu respectivamente-em-cada-momento a partir do reconhecimento de seu porvir certo e indeterminado, vive seu *como* da ocupação na qual é possível um voltar-atrás. Este voltar-atrás não é como um revirar de acontecimentos que já passaram, mas um experienciar no *como* a totalidade de sentido do qual constitui seu ser.

Com a experiência do tempo originário é descartado o tempo vulgar. Ou seja, diante da vivência e conhecimento da característica ontológica do tempo, o sentido do tempo vulgar que é passível de mensuração torna-se insustentável. Pois, como atesta Heidegger:

A antecipação capta o trânsito enquanto possibilidade própria de cada instante, como aquilo de que, agora, se tem a certeza. Ser-porvir, enquanto possibilidade do ser-aí na qualidade de respectivamente-em-cada-momento, dá tempo porque é o tempo ele mesmo. Vê-se, assim, igualmente que, na medida em que o carácter de ser-porvir é o tempo em sentido próprio, as perguntas pelo “quanto” pelo “quando” e pelo “quanto falta” do tempo têm de continuar a ser desproporcionadas. Mas seria adequado se eu dissesse que o tempo não tem, propriamente, tempo para medir o tempo (HEIDEGGER, 2008d, p. 55).

Portanto, o tempo é ser-porvir enquanto possibilidade dada no respectivamente-em-cada-momento. Com isso, Heidegger rompe com o tempo no sentido de mensurabilidade. Não há um *quanto* ou um *quando* do que virá. O que há de acontecer, enquanto possibilidade ontológica, não se atém ao cálculo. Diante disso, o que marca o porvir de modo mais originário é justamente a certeza do estar-no-fim indeterminado. Assim, é possível inferir que o tempo é ontologicamente determinado pelo porvir. Em outras palavras, o que marca o sentido do tempo na reflexão heideggeriana é o futuro indeterminado. O passado, por sua vez, não é uma abertura ao que passou no sentido de um “aconteceu”, mas um *como* do *Dasein*

enquanto ser-no-mundo, ser inserido constitutivamente na totalidade de sentido. Se se tomar o caso dos primeiros cristãos apresentados por Heidegger em *Introdução à fenomenologia da religião*, é possível perceber que a parusia possui esse caráter de porvir. Em que medida isso se dá? Mais do que isso: como ele apreende essa concepção da leitura de Paulo? É necessário perceber que Heidegger toma textos religiosos em vista da experiência originária. Com isso, ele ontologiza categorias religiosas a fim de acessar fenomenologicamente essas experiências. Como compreender esse processo?

No caso dos primeiros cristãos, Paulo exorta a comunidade a permanecer vigilante e sóbrio contrariamente – isto é, um como comportar-se – a quem vive o mundano – compreendido como aqueles que buscavam eximir-se da angústia da incerteza buscando uma certeza objetiva do quando da vinda do Cristo. Conforme atesta Heidegger, a experiência religiosa originária vive a temporalidade. Esta suposição levantada pelo jovem fenomenólogo encontra sua base sobretudo nas epístolas paulinas. Mais do que isso, é na experiência da parusia, vivida de modo originário que ela se dá. A pergunta pelo *quando* da vinda do Cristo, cede lugar à ênfase paulina de que diante da vinda certa e indeterminada do Cristo, cabe um comportamento, um *como*. É na sobriedade e vigilância que reside o comportamento pedido aos tessalonicenses. Desse modo, afirma Heidegger:

A resposta de Paulo à pergunta pelo quando da *παρουσία* é, portanto, exigir que permaneçam vigilantes e sóbrios. Nisso, refreia-se aqui o entusiasmo daqueles que andam atrás de perguntas pelo “quando” da *παρουσία* e especulam demasiadamente a este respeito. Eles apenas se preocupam pelo “quando”, pelo “que”, pela determinação objetiva; não possuem interesse pessoal genuíno algum. Eles permanecem totalmente presos ao mundano (HEIDEGGER, 2010, p. 94).

Estabelecendo uma analogia entre a noção de mundo dos protocristãos e de impróprio da conferência de 1924, é possível compreender que, em ambos, a vivência da temporalidade é fundamental. Mas, mantendo a analogia, ainda é necessário destacar que a vivência cristã é temporal no sentido do *como*. Ou seja, a religiosidade cristã vive de modo genuíno a temporalidade. Não é uma referência ao objetivo e ao teórico, à parte da faticidade. Nesse sentido, Heidegger confirma a hipótese formal anterior na qual diz que “a religiosidade cristã vive a temporalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 94).

Todavia, para Heidegger, o apóstolo não alivia esta experiência em prol de propor a vivência da fé, esperança e caridade. Conforme atesta o filósofo alemão, a segunda epístola aumenta a tensão. As chamadas virtudes teologais são, obviamente, exigidas. No entanto, Heidegger postula que a angústia diante da parusia é maior. E as epístolas paulinas estão

longe de acalmar as comunidades. Da Primeira para a Segunda Epístola aos Tessalonicenses, o apóstolo intensifica a tensão. Conforme pode ser visto na seguinte passagem de Heidegger:

Como foi a repercussão da Primeira Epístola aos Tessalonicenses? Não é nada fácil de verificar, mas podemos apresentar os traços principais. A segunda epístola apresenta o eco do estado atual da comunidade. Existem alguns na comunidade que entenderam Paulo e que sabem do que se trata. Se a *παρουσία* depende de como eu vivo, então não estou em condições de suportar até o final a fé e o amor que me são exigidos e, então, vejo-me levado à proximidade do desespero. Aqueles que pensam assim angustiam-se em sentido próprio, sob o sinal da verdadeira preocupação se poderão levar a cabo as obras da fé e do amor e se suportarão até o dia decisivo. Contudo Paulo não os ajuda, mas intensifica ainda mais sua necessidade (2Ts 1,5: *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως* [evidência do julgamento justo!]) (HEIDEGGER, 2010, pp. 95-96).

A fé e o amor são características para as quais os cristãos são chamados a viver. O *como* diante da *parusia* se dá nestes termos. No entanto, a prontidão, a vigilância, o estar atento são mais enfatizados. O que importa é o estado de prontidão diante da vinda do Cristo já manifesto. A mesma vinda que é certa quanto ao acontecer e, concomitantemente, indeterminado em seu quando; elementos diante dos quais resta o *como*, o modo de viver essa expectativa⁵³.

Desse modo, o cristão vive originariamente o tempo próprio, a partir do qual se pode pensar a eternidade. Assim, em resposta à questão levantada no início da conferência de 1924, na qual Heidegger problematiza o ponto de partida para se pensar a temporalidade, se era a partir dele próprio ou da eternidade, no curso *Introdução à fenomenologia da religião* apresenta elementos que corroboram com a tese do jovem filósofo. Ele escreve:

Por mais originária que seja, a faticidade cristã originária não alcança nenhum caráter extraordinário, nenhuma peculiaridade. Apesar do absoluto da transformação da realização, a faticidade mundana permanece como era anteriormente. A ênfase da vida cristã é sempre realizadora: 1Ts 3,3; 5,9. Todos os complexos realizadores primários conduzem a Deus e se realizam diante de Deus. Ao mesmo tempo, o *ἀναμένειν* [esperar] é um esperar por Deus, que não remete para as significâncias de um conteúdo futuro, mas para Deus. O sentido da temporalidade determina-se por sua relação fundamental com Deus, de tal maneira, porém, que somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade. Somente a partir desses complexos realizadores é possível entender o sentido do ser de Deus. Percorrê-los é a condição preliminar. Além disso, cabe perguntar como resulta a conceptualidade dogmática de tais complexos realizadores. É

⁵³ Adiante Heidegger enfatiza que: “Toda a epístola é mais urgente do que a primeira: nenhuma retomada, mas a tensão é intensificada mais ainda. Os tessalonicenses devem rejeitar-se a si mesmos. A sobrecarga da expressão de Paulo só é possível de ser entendida sobretudo ali onde se acentuam os complexos realizadores da vida fática” (HEIDEGGER, 2010, p. 97).

essencial que a proclamação permaneça aí sempre conjuntamente viva; não somente como recordação agradecida (HEIDEGGER, 2010, p. 105).

A ênfase apresentada por Heidegger no sentido de realização torna a religiosidade cristã passível de ser abordada fenomenologicamente. Afinal, o que se acessa na experiência originária dos cristãos é justamente a faticidade. Desse modo, a temporalidade vivenciada pelos primeiros cristãos se dá na mesma proporção com que Heidegger apresenta a experiência própria do tempo na conferência de 1924. Trata-se de uma abertura para o certo – seja a vinda do Cristo, seja a morte – que é concomitantemente indeterminado. Nas duas passagens sugeridas das quais o filósofo se vale para afirmar que a ênfase da vida cristã é sempre realizadora dizem que: “[...] para que ninguém desfaleça nestas tribulações. Pois bem sabeis que para isso é que fomos destinados” (1Ts 3,3 In: BÍBLIA, 2004, p. 2061) e “Portanto, não nos destinou Deus para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 5,9 In: BÍBLIA, 2004, p.2064). Nestas passagens é marcado o destino dos cristãos para Cristo. No entanto, marca a presença, que é enfatizada por Heidegger, das tribulações. Não há superação desta, e sim o suportar. Em outras palavras, o caráter inquietante é que caracteriza a passagem dos protocristãos de modo predominante. Mas, e o que dizer quanto aos místicos cristãos? Não estariam eles experienciando algo fora dessa tribulação?

Inicialmente é necessário compreender que a exortação paulina acerca da vinda do Cristo manifesto na *παρουσία* não se refere a um acontecimento, ainda que incerto, no futuro como apreensível e conceitualmente ou epistemologicamente objetivável. Acerca disso, nas notas de *Introdução à fenomenologia da religião* (HEIDEGGER, 2010, p. 133), Heidegger escreve: “*παρουσία* – ‘acontecimento’, ‘como’, ‘quem’? A referência a eles – alguém próximo *por vir*. Como está *aí*, que objetividade há no *conhecer*? Isso é propriamente uma *fé!!!*” A seguir, complementa: “O como da *referência* está basicamente motivado na *realização* (vida fática)!”. Com isso, Heidegger mostra que através dos indícios formais é possível compreender a referência como algo originado no sentido de realização. Em outras palavras, a *parusia* não é um dado de conhecimento a partir do qual o cristão baseia seu *como*, mas fruto do saber originado no ter-se-tornado e que serve de referência para o *como* no respectivamente-em-cada-momento. Daí o caráter de temporalidade da *parusia* não ser referente ao fato de ser passível de mensurabilidade. Viver diante da possibilidade da *parusia*

é um *modo* dos cristãos no respectivamente-em-cada-momento. Abordando passagens das Epístolas paulinas aos Coríntios⁵⁴ e aos Romanos⁵⁵, Heidegger escreve:

1 Cor 7 29-32: conhecemos o γενέσθαι como δουλεύειν e ἀναμένειν. Aqui: καιρός συνεσταλμένος [o tempo é curto]. Resta ainda um pouco de tempo; o cristão vive continuamente num “ainda não”, o que eleva ainda mais sua tribulação. A temporalidade comprimida é constitutiva da religiosidade cristã: um “ainda não”; não resta tempo algum para protelar. Os cristãos devem *ser* de tal modo que os que possuem uma esposa a tenham *como se* não a tivessem etc. Τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου [a forma presente deste mundo]: a forma do mundo passa; σχῆμα não é pensada tão objetivamente, mas em sua ordenação a um comportar-se. Rm 12, 2 mostra como deve ser entendido σχῆμα: καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ [não vos conformeis com os esquemas deste mundo]. Aqui se vê o caráter realizador do σχῆμα. O complexo de Paulo *não* deve ser entendido *eticamente*. Por isso trata-se de um desconhecimento quando Nietzsche o denomina ressentimento. Isso de modo algum pertence a esta esfera. Nesse complexo não é possível tratar de ressentimento. Caso se interprete desse modo, então se evidencia que não se entendeu absolutamente nada (HEIDEGGER, 2010, p. 107).

Nessa passagem Heidegger mostra que o tempo cairológico é constituído pela experiência da vivência fática do “ainda não”. Em outras palavras, o cristão é movido a experienciar constantemente o estado de em cada momento uma ausência de referenciais aos quais, inclusive, os constituem. O *mundo* ao qual o cristão não deve se conformar, isto é, o que não é seu sentido de referência e que traz paz e segurança é vivido enquanto um *como se não*. Assim, tomado pelo tempo cairológico diante do qual é exigido um comportamento, um como, em constante estado de prontidão, lega ao cristão a experiência temporal da tribulação. Com isso, o jovem Heidegger ressalta que a experiência dos primeiros cristãos nada tem de fruto de uma exortação ética – o que levaria a interpretações como a de Nietzsche ao acusá-los de ressentidos – mas comportamental no sentido ontológico. Não há, por fim, qualquer elemento objetivo que sirva de referência. A referência é o *ainda não* diante da parusia. “Para o cristão, deve ser decisivo seu τὸ νῦν [o agora] do complexo realizador no qual está propriamente inserido, e não a expectativa de um acontecimento que está meramente desprendido num futuro” (HEIDEGGER, 2010, p. 102). O que significa que o cristão vive a

⁵⁴ “Eis o 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 se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passa a figura deste mundo./ Eu quisera que estivésseis isentos de preocupações. Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e do modo de agradar o Senhor” (1Cor 7, 29-32 In: BÍBLIA, 2004, p. 2002).

⁵⁵ “E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito” (Rm 12, 2 In: BÍBLIA, 2004, p. 1986)

expectativa da parusia respectivamente-em-cada-momento e não como um *quando* mensurável de um acontecimento futuro.

Todavia, não são somente os cristãos que oscilam entre a vivência da temporalidade própria e a imprópria. Conforme apontado por Heidegger na conferência de 1924, a busca por estabelecer uma mensuração palpável do tempo é constante. Portanto, o mesmo *Dasein* que é o tempo, cria artefatos externos para referir-se ao tempo. Assim, diante da constatação de que é o *Dasein* mesmo o tempo, em *O conceito de tempo* o jovem filósofo retoma as reflexões anteriores, sobretudo quando caracteriza a relação do *Dasein* com o relógio. Com isso, Heidegger levanta os seguintes questionamentos:

No entanto, tomamos conhecimento que é o ser-aí, que deveria ser ele mesmo o tempo, quem calcula o tempo, inclusive medindo-o com relógios. O ser-aí está sempre de relógio em riste, nem que seja o mais próximo e cotidiano de noite e dia. O ser-aí faz contas e pergunta a quantas andamos, mas dessa maneira nunca está no tempo em propriedade. É que, perguntando pelo “quando” e pelo “quanto”, o ser-aí perde o seu tempo. Porque é que ao fazer estas perguntas se perde o tempo? Aonde vai parar o tempo? É justamente o ser-aí, que calcula o tempo e que vive de relógio na mão, é este ser-aí que faz contas com o tempo, passando a vida a dizer: não tenho tempo. Não se trairá ele a si mesmo, nisso que faz com o tempo, uma vez que é ele mesmo o tempo? Perder tempo e precisar, para isso, de um relógio! Não irrompe aqui o carácter inquietante do ser-aí? (HEIDEGGER, 2008d, p. 55).

Em outras palavras, o mesmo *Dasein* que traz como característica fundamental ser ele mesmo o tempo, encontra-se entregue, por diversas vezes, ao tempo vivido no cotidiano. Trata-se de um tempo ou da mensurabilidade do mesmo feito pelo próprio *Dasein*. A noção de tempo que deveria ser baseada ontologicamente no respectivamente-em-cada-momento do *Dasein* é projetada objetivamente para um instrumental que se torna parâmetro de norteamento para se tratar do tempo. Somente aí passa a fazer sentido as falas em relação ao tempo às quais Heidegger se refere, tais como as expressões “não ter”, “precisar”, “quanto” e “quando”. Com isso, o tempo deixa de ser considerado em seu âmbito ontológico para ser apreciado a partir de um referencial objetivo. Essa não é somente a prerrogativa da vivência cotidiana “comum”, mas a das ciências da natureza que tem nesse referencial instrumental um imprescindível aliado para o estabelecimento das leis de movimento da natureza.

Para Heidegger, o *Dasein* descrito na conferência de 1924 na vivência própria, se coloca respectivamente-em-cada-momento tendo seu ser em propriedade e isto significa que a autointerpretação é constantemente efetuada. O mesmo *Dasein* que tem o tempo como algo relevante, não percebe o tempo próprio e se deixa levar pela interpretação do tempo impessoal

e troca a autocompreensão pela compreensão que lhe vem ao encontro. Com os cristãos, esse processo não é diferente. Tomadas das devidas proporções, no caso da comunidade de Tessalônica, esta interpreta errado a parusia. Vivida enquanto um *quando* incerto, mas não iminente, os cristãos não ficam atentos. Assim, a interpretação do mundo e suas necessidades não são assumidas enquanto um “como se não”, e vigora a desocupação. Acerca disso, Heidegger explica que:

Em contraposição àqueles que o compreenderam, Paulo coloca os que em pronta expectativa da παρουσία deixam de trabalhar e se deixam levar pela ociosidade (3, 11: μηδὲν ἐργαζομένων ἀλλὰ περιεργαζομένους [preocupados apenas com coisas fúteis]). Eles se ocupam com a questão (2,2) se o Senhor virá logo em seguida. Essas pessoas convertem a despreocupação com contingências da vida num fazer nada. Estão preocupadas com o mundo e, absorvidos na diversidade de preocupações, ao falar e nada fazer, convertem-se num peso para os demais (cf. 1Ts 4,11). Portanto, compreenderam a primeira epístola de outra maneira (HEIDEGGER, 2010, p. 96).⁵⁶

Como apontou o jovem filósofo, os tessalonicenses que não compreenderam a exortação paulina, ao invés de perceberem a contingência do mundo e a necessidade de vivê-la enquanto tal, passam a não se ocuparem do mundo devido ao seu caráter contingencial, no entanto, sem viver a tribulação própria da expectativa da parusia. O *como* dos cristãos diante da parusia requer um *modo* de esperar. Segundo Heidegger: “O ‘esperar’ [*Erharren*] não é uma ‘expectativa’ [*Erwarten*] representacional, mas um δουλεύειν θεῷ [servindo a Deus]” (HEIDEGGER, 2010, p. 100). Em outras palavras, o sentido de referência que é a parusia conduz o cristão a um *modo* de viver. Acerca disso, em outra passagem Heidegger diz:

A situação diante da primeira epístola foi modificada: a frase “o dia do Senhor chega como um ladrão à noite” foi entendida corretamente por alguns (uma espera tranqüila [?]) e, por outros, de modo errôneo. Alguns deixam de trabalhar, estão por aí e conversam entre si, porque o têm em expectativa a cada dia. Porém, aqueles que o compreenderam, devem estar desesperados, porque a necessidade aumenta e cada qual está sozinho diante de Deus (HEIDEGGER, 2010, p. 100).

O *como* do cristão diante da parusia se dá na tribulação, no desespero, no qual o sossego do domínio do impessoal não chega. Trata-se do *Dasein* compreendendo a si mesmo diante de Deus. O que no caso da conferência de 1924 é apontado como o porvir do trânsito,

⁵⁶ “Ora, ouvimos dizer que alguns dentre vós levam a vida à-toa, muito atarefados sem nada fazer” (2Ts 3, 11 In: BÍBLIA, 2004, p. 2068); “[...] que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavras profética, nem por carta que se diga vir de nós, como se o Dia do Senhor já estivesse próximo” (2Ts 2, 2 In: BÍBLIA, 2004, p. 2066); “Empenhai a vossa honra em levar vida tranqüila, ocupar-vos dos vossos negócios, e trabalhar com vossas mãos, conforme as nossas diretrizes” (1Ts 4, 11 In: BÍBLIA, 2004, p. 2062).

no caso dos cristãos é remetido ao porvir da parusia. Em ambos o que está em jogo é o sentido de algo no futuro incerto, algo que é certo e indeterminado.

Portanto, o que marca a distinção entre a vivência própria para a cotidianidade é quando o *Dasein* deixa a vivência do futuro para viver na perspectiva de um presente. A referência ao tempo que o *Dasein* é para o relógio como marcador referencial leva o *Dasein* a viver o seu agora do respectivamente-em-cada-momento não enquanto um porvir, mas enquanto um presente. Acerca disso, escreve Heidegger:

Fazer, a propósito do trânsito indeterminado, a pergunta “quando” e, em geral, “quanto” tempo é perguntar pelo [tempo] que ainda me resta, resta ainda como presente. Trazer o tempo à sua quantificação significa tomá-lo como o agora da actualidade. Perguntar “quanto tempo” significa estar absorto na ocupação com algo actualmente presente. O ser-aí foge do “como” e prende-se àquilo “que” é, respectivamente-em-cada-momento, presente. O ser-aí é aquilo com que se ocupa: o ser-aí é o seu presente. Tudo aquilo com que se encontra no mundo, encontra-o como habitando no agora. É assim que se encontra com o tempo ele mesmo, que o ser-aí, em cada caso, é – mas é-o enquanto presente (HEIDEGGER, 2008d, pp. 55; 57).

Para o jovem filósofo a experiência originária do tempo, a que é ontologicamente vivida, é marcada pelo porvir. Em outras palavras, é o futuro enquanto abertura no respectivamente-em-cada-momento para o estar-no-fim certo e, concomitantemente, indeterminado que caracteriza a vivência própria do *Dasein*. O que foge a esta característica é, basicamente, a vivência orientada para a compreensão cotidiana, imprópria, que é uma possibilidade do *Dasein*. Na citação acima, o que Heidegger mostra é que se na vivência própria o respectivamente-em-cada-momento é vivido como uma autocompreensão do ser tendo o estar-no-fim como sua possibilidade certa e indeterminada constantemente experienciado, por outro lado, na compreensão imprópria, o *Dasein* também vive no respectivamente-em-cada-momento de seu ser, no entanto, absorto no presente. O caráter inquietante que o porvir de seu estar-no-fim, cede lugar ao sentir-se em casa da vivência do agora presente. Desse modo, tal como acontece no agora dos ponteiros de um relógio que determina sucessão de instantes, o *Dasein* vive seu agora como o que é, sem dar-se conta de sua temporalidade ontológica cuja característica fundamental é justamente o porvir, o trânsito, de seu estar-no-fim.

É preciso destacar que, para Heidegger, há a possibilidade de caracterizar o sentido do futuro impróprio; trata-se de considerá-lo enquanto cuidado. Caso não houvesse uma concepção vulgar do futuro, e somente fosse caracterizado o futuro originário, seria possível levantar as seguintes questões: Mas, a vivência do *Dasein* absorvido pela compreensão

cotidiana tiraria toda a compreensão futura do *Dasein*? Ou seja, ainda que não seja um futuro no sentido do porvir, certo e indeterminado, o *Dasein* também não teria outra noção de futuro? Diante dessas possíveis questões, Heidegger responderia que:

O estar-ocupado, sendo um estar-absorto no presente, está contido, enquanto cuidado, num “ainda não”, que só há de ser atendido tendo-se com ele cuidado. O ser-aí é também o tempo pleno no presente do seu estar-ocupado, e justamente de tal maneira que nunca se vê livre do porvir. Agora, o porvir [ou futuro] é aquilo de que pende o cuidado, não o ser-porvir em sentido próprio (o trânsito), mas sim o futuro que o presente constrói como seu, uma vez que o trânsito, enquanto porvir em sentido próprio, nunca pode ser presente. Se o fosse, seria o nada. A futuridade, a que se prende o cuidado, é o graças à actualidade. E o ser-aí, enquanto está absorto no agora do mundo presente, não está a querer admitir que se esgueirou do carácter de ser-porvir em sentido próprio, da mesma maneira que o não está, quando diz que agarrou o futuro ao cuidar do desenvolvimento humano, da cultura, etc (HEIDEGGER, 2008d, p. 57).

Voltado ao presente de modo impróprio, isto é, sem a característica que torna o *Dasein* autointerpretando no respectivamente-em-cada-momento seu porvir, há ainda uma compreensão de futuro. Trata-se do sentido de futuro enquanto mensurável. O *ainda não* do futuro impróprio é aquele sobre o qual o *Dasein* projeta seu presente. Para compreender melhor, é necessário fazer uma remissão ao passado experienciado ontologicamente. Conforme Heidegger postula, no sentido próprio, o *Dasein* vive o respectivamente-em-cada-momento se autointerpretando na totalidade de seu ser cujo futuro é marcado por um porvir de um certo e indeterminado estar-no-fim. Quando ao passado, este não é compreendido como “aquilo que passou”, mas enquanto o modo de ser do *Dasein* denominado cuidado. No sentido impróprio, o passado é visto como “o que passou”, o presente é o parâmetro de base para a compreensão cotidiana e o futuro é vivido no cuidado de algo que há de vir e sob o qual se julga haver algum controle.

John Caputo em seu texto *On religion* (Cf. CAPUTO, 2001, pp. 7-17), desenvolvendo uma reflexão acerca da religião próxima da pensada por Heidegger nos textos de fenomenologia da religião, elabora a compreensão de religião na qual a ideia de futuro ocupa um lugar de destaque. Para Caputo, a religião lida com o âmbito do impossível. E para compreender a noção do que seja impossível ele distingue dois tipos de futuro: o *futuro-presente* (*future present*) e o *futuro absoluto* (*absolut future*). O primeiro diz respeito ao futuro do cotidiano, a partir do qual se faz projetos: investimento, estudos, férias, passeios, visitas, aposentadoria, etc. Trata-se do que na linguagem da conferência heideggeriana se compreenderia como futuro enquanto um presente que virá, ainda na sucessão de “agoras”. O

segundo sentido de futuro descrito por Caputo é o absoluto, aquele sobre o qual não se tem controle. É o âmbito no qual domina o imprevisível. “O impossível”, afirma Caputo, “é o que faz a experiência ser experiência, torna verdadeiramente digna desse nome ‘experiência’, uma ocasião em que algo realmente ‘acontece’, ao contrário dos sulcos regulares e tic-tac do tempo da vida monótona, quando mais nada está realmente acontecendo” (CAPUTO, 2001, p. 11). Como é possível perceber, a regularidade e compasso monótono do tempo do futuro-presente caputinano se iguala ao tempo homogêneo do cotidiano descrito em *O conceito de tempo*. Em relação ao futuro absoluto, Caputo mostra que o elemento *religioso* é justamente esse futuro sobre o qual não se tem controle e diante do qual cabe o que na linguagem heideggeriana pode chamar de um *como*. Acerca desse futuro absoluto, escreve Caputo:

Mas quando vem a instabilidade, quando nossas forças e as nossas potências são conduzidas aos seus limites, quando somos invadidos, expostos a algo que não podemos controlar ou prever, então, nessa situação limite da possibilidade do impossível, nós experimentamos os limites, a impossibilidade de nossas próprias possibilidades. Em seguida, nos colocamos de joelhos com fé, esperança e amor, rezando e chorando como loucos (CAPUTO, 2001, p. 12).

O que Caputo faz notar é que os desdobramentos da postura religiosa são consequências comportamentais diante do futuro absoluto, diante daquilo sobre o qual não se tem controle. Essa postura se converte num *como* do cristão que é traduzido em fé, esperança e amor. É diante desse elemento fundamental que surgem as grandes narrativas, como a da concepção da Virgem Maria, na qual a característica marcante é a incerteza radical.

O sentido religioso da vida tem a ver com a expor-se à incerteza radical e o caráter aberto da vida, com aquilo que estamos chamando de o futuro absoluto [...]. O futuro absoluto é um negócio arriscado, razão pelo qual entram a fé, a esperança e o amor. Nossos corações estão inquietos (“inquietum est cor nostrum”), Agostinho disse, agitado com a possibilidade de renovação e renascimento, grávida de um futuro absoluto, uma surpresa absoluta, assim como a Virgem Maria (CAPUTO, 2001, pp. 14-15).

Nesse sentido, outra vez é possível compreender em que medida, para Heidegger, os dogmas são derivados de uma experiência que precede. O recurso ao texto de Caputo elucidada com elementos concretos essa passagem do elemento originário religioso – a vivência do futuro absoluto – para o conteúdo dogmático – apresentado como grandes narrativas das religiões específicas. Mas, no texto de John Caputo há um elemento no qual se encontra sintetizado o que nos textos heideggerianos estão distanciados. Heidegger ontologiza a experiência cristã da temporalidade em 1920/21 e, na conferência de 1924, o mesmo sentido de tempo somente muda o sentido de referência. Assim, a referência da *parusia* que é

fundamental para compreender a faticidade dos primeiros cristãos é, em 1924, mudado para o trânsito do *Dasein* em sua experiência originária. Caso se tome a exposição de Caputo como referência, é possível pensar que a conferência de 1924 expressa o elemento religioso tanto quanto a *Introdução à fenomenologia da religião*. Seria o que em *On religion* o filósofo, valendo-se de uma frase de Jacques Derrida, chama de “religião sem religião” (CAPUTO, 2001, p. 11). Diante disso, pode-se compreender que ambos fazem movimentos opostos: Heidegger compreendendo o elemento fundamental da religião como ontológico e Caputo, tornando todo elemento ontológico da temporalidade, religioso.

As duas formas de futuro apresentadas por Caputo não são, em certa medida, excludentes. Ou seja, as duas margens para a experiência e o comportamento diante do futuro convivem em proximidade, uma vez que as esferas às quais elas respectivamente correspondem são distintas. Diante disso, diferentemente da concepção de Caputo, na conferência de 1924 Heidegger aponta que o tempo impróprio traz a compreensão de que o futuro é controlável, conforme mostra Caputo, mas tende a anular a experiência do trânsito. Assim, de posse do tempo no sentido impróprio, o *Dasein* traz a compreensão cotidiana de um tempo sob o qual se tem domínio em sua extensão. Nesse sentido, o tempo deixa seu caráter de indeterminação do porvir, para tornar-se um constante e sucessório presente no qual se vive. Acerca disso, escreve Heidegger:

O ser-aí, enquanto presente ocupado detém-se naquilo que o ocupa. Cansa-se com o “quê”, cansa-se com preencher o dia. A este ser-aí que, enquanto ser-presente, jamais tem tempo, de repente torna-se-lhe longo o tempo. O tempo esvazia-se, porque o ser-aí, ao perguntar “quanto [tempo]”, fez com que ele fosse de antemão longo, enquanto que o constante voltar, [que se dá] na antecipação do trânsito, jamais se torna tediosamente longo. O ser-aí gostaria de se encontrar constantemente, no presente que lhe é próprio, com novidades. Na quotidianeidade, encontramos que o mundo acontece no tempo, no presente. O quotidiano vive pendente do relógio; quer isto dizer que o estar-ocupado volta sem fim ao agora, e diz: agora, de agora até mais logo, até ao próximo agora (HEIDEGGER, 2008d, p. 59).

O *Dasein* na vivência cotidiana do tempo não o vê enquanto um porvir, mas como uma totalidade de “agoras”, de momentos presentes aos quais deve se ocupar. O ocupar-se com o presente remete ao tempo como sucessão, como se a extensão de todo o tempo de sua vida lhe estivesse disponível. A referência ao relógio, tira o *Dasein* da sua referência ontológica, isto é, lhe obscurece sua possibilidade mais certa, indeterminada e que anula todas as demais possibilidades, que é o estar-no-fim, a morte.

Esse domínio do cotidiano se dá sobretudo na compreensão impessoal. Esta é consequência do *Dasein* deixar-se dominar pelos outros. Trata-se, contudo, de uma característica do próprio *Dasein* expressa por Heidegger como ser-uns-com-os-outros. No ser-uns-com-os-outros o tempo-impessoal não é de ninguém. Mas, em suma, o que significa o fato de o relógio tornar-se o parâmetro de experiência do *Dasein* e qual sua relação com a interpretação cotidiana?

O ser-aí, determinado como ser-uns-com-os-outros, quer, simultaneamente, dizer: ser conduzido pela interpretação dominante, que o ser-aí dá de si mesmo, daquilo que *se* diz, pela moda, pelas correntes, pelo que dá que falar: as correntes que não são ninguém; aquilo que é a moda – ninguém. Na quotidianidade, o ser-aí não é o ser que *eu* sou; antes pelo contrário: a quotidianidade do ser-aí é esse ser que *se* é. E, por conseguinte, o ser-aí é o tempo em que *se* é uns-com-os-outros: o tempo-impessoal. O relógio, que *se* tem, cada relógio mostra o tempo do ser-uns-com-os-outros no mundo (HEIDEGGER, 2008d, p. 59).

Na dominação da interpretação cotidiana, o *Dasein* já não é o “eu sou”. Sua autocompreensão é dominada pelo se é que, se supõe, ser o “eu sou”, mas de modo impróprio. Na interpretação cotidiana dominante, o *Dasein* perde-se no ser-uns-com-os-outros e pelas correntes do que domina no momento. Desse modo, o “eu sou” do *Dasein* cede lugar ao se é que, em suma, ninguém é. Em outras palavras, o domínio da interpretação de si é feita por uma compreensão baseada em um elemento que não condiz com a autocompreensão do respectivamente-em-cada-momento do *Dasein* em seu trânsito. E um marco dessa interpretação cotidiana está simbolizado no relógio, no qual todos se valem para basear os momentos de execução de seus compromissos, mas que não diz respeito ao tempo de ninguém.

O tempo passado e o tempo futuro, no âmbito impessoal, são vistos como presente. Ou seja, no predomínio da interpretação imprópria, o passado e o futuro são experienciados enquanto um presente que já passou e um presente que vai acontecer, respectivamente. Acerca disso, escreve o jovem filósofo:

Na investigação histórica deparamo-nos com fenômenos relevantes, embora ainda completamente obscuros, como é o caso do das gerações e do contexto generacional, que têm a ver com estes fenômenos. O relógio mostra-nos o agora, mas nunca nenhum relógio mostrou o futuro nem o passado. Todo o medir do tempo consiste em conseguir fazer do tempo uma quantidade. Quando determino com o relógio o aparecer de um acontecimento futuro, não estou a visar o porvir, mas sim a determinar quanto é que, agora, tenho que esperar até ao tal agora . O tempo que o relógio torna acessível é visto como presente actual . Se se parte do tempo da natureza como modelo do tempo, é o $\nu\acute{\nu}$ que constitui o $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ de passado e futuro. Mas então, o

tempo está já interpretado como presente, o passado como o que já-não-é-presente e o futuro como uma ainda-não-presente indeterminado: o passado é irrecuperável e o futuro indeterminado (HEIDEGGER, 2008d, pp. 59; 61).

Ainda mantendo o relógio como exemplo de base de contagem do tempo, Heidegger mostra que no tempo das ciências da natureza o agora , *vūv*, constitui a medida, *μέτρον*, de passado e futuro. Ou seja, o tempo que ontologicamente é experienciado ao modo de trânsito em relação ao futuro e cuidado em relação ao passado, passa a ser concebido enquanto um agora que passou, e que não é possível recuperar, e um agora ainda indeterminado em relação ao futuro. No entanto, o futuro na compreensão impessoal não possui indeterminação ontológica, no sentido de um porvir do *Dasein* certo de estar-no-fim, mas enquanto um presente vindouro. Em suma, o futuro cotidiano não é questionado pelo ente que pergunta pelo seu ser, o *Dasein*, mas é pensado objetivamente.

Além de concebido como sucessão de instantes, o tempo da natureza é irreversível. Na cotidianidade, portanto, o passado passa a ser considerado irrecuperável e o futuro, algo que acontecerá. Com isso, Heidegger postula a irreversibilidade do tempo da natureza.

Por isso, a cotidianeidade fala de si como o âmbito onde nos encontramos constantemente com a natureza. Os acontecimentos dão-se no tempo – isto não quer dizer que tenham tempo, mas que, aflorando e sendo-aí, vêm ao encontro como que atravessando um presente. Este tempo presente é explicitado como curso sequencial, que se desenrola continuamente através do agora; uma sequência de que se diz que tem uma direção única e irreversível. Tudo o que acontece se desenrola desde o futuro sem fim até ao passado irrecuperável (HEIDEGGER, 2008d, p. 61).

Uma vez que é no *agora* que a compreensão cotidiana tem seu predomínio, tudo passa a ser visto com base nesse ponto. Enquanto sucessão, o passado é irrecuperável e o futuro um agora que ainda não chegou. No predomínio dessa concepção, o *Dasein* se vê relacionado com a natureza e seus desdobramentos. Tal como na física e demais ciências da natureza, o *Dasein* em sua compreensão cotidiana toma os movimentos da natureza como referenciais.

Diante disso, segundo o jovem filósofo o tempo da natureza é irreversível e homogêneo. Em outras palavras, a partir da predominância da concepção de tempo como o da natureza, Heidegger constata que: “Duas coisas são características nesta interpretação: em primeiro lugar, a não-reversibilidade; em segundo, a homogenização sobre a base pontual do agora” (HEIDEGGER, 2008d, p. 61). Ou seja, o tempo é concebido irreversivelmente, dado o seu caráter de sucessão de agoras e, além disso, é concebido como sucessão de momentos iguais, daí derivar seu sentido homogêneo.

A não reversibilidade não está relacionada ao presente, mas fundamentalmente ao futuro. Mas, para o jovem filósofo há algo a se salvar da compreensão de tempo vigente na cotidianidade. Trata-se do sentido da não-reversibilidade. Acerca disso, Heidegger diz que:

A não-reversibilidade compreende em si aquilo que esta explicação ainda consegue apanhar do tempo em sentido próprio. É o que nos resta da futuridade, enquanto fenómeno fundamental do tempo como ser-aí. Esta consideração desvia o olhar do futuro para o presente, e é a partir deste que persegue o fluxo temporal retrospectivamente, no sentido do passado. A determinação do tempo na sua não-reversibilidade funda-se no facto de o tempo ter começado por ser, previamente, invertido (HEIDEGGER, 2008d, p. 63).

O tempo em sentido próprio possui uma correspondente compreensão no tempo cotidiano. Trata-se do que Heidegger aborda como sendo a não-reversibilidade. Entretanto, houve uma inversão quando se determinou o presente como parâmetro para se compreender o futuro e o passado. Para Heidegger, o fenómeno fundamental do tempo não é o presente, mas o futuro enquanto possibilidade fundamental do estar-no-fim do ser do *Dasein*. Ou seja, o que é irreversível é o ser do *Dasein* a partir do momento em que se finda, em que morre.

3.3 O tempo homogêneo como vivência imprópria da temporalidade

Com isso, se constata que o tempo homogêneo está distante do sentido do tempo originário. Pois, ao lado da irreversibilidade, o tempo da natureza traz como característica a homogeneidade. Enquanto à primeira ainda faz uma referência ao tempo próprio, o segundo distancia-se deste sentido. Mas, em que consiste esse caráter homogêneo do tempo?

A *homogenização* é uma equiparação do tempo ao espaço, à presença absoluta; a tendência a obrigar o tempo a sair de si e avançar para um presente. Completamente matematizado, o tempo torna-se a coordenada t , ao lado das coordenadas espaciais x , y , z . Não é reversível – o que constitui a única referência ao tempo que se opõe a uma matematização definitiva. O antes e o depois não são necessariamente um “mais cedo” e um “mais tarde”, não são modalidades da temporalidade. Na sequência numérica, por exemplo, o 3 está antes do 4 e o 8 depois do 7. Mas nem por isso o 3 é mais cedo que o 4. Os números não são nem mais cedo nem mais tarde, pois não são, pura e simplesmente, no tempo. “Mais cedo” e “mais tarde” são um antes e um depois bem determinados. Uma vez definido o tempo como tempo do relógio, já nunca mais se poderá ter a esperança de alcançar o seu sentido originário (HEIDEGGER, 2008d, p. 63).

Trata-se, portanto, de uma compreensão do tempo como presença. Em outras palavras, equiparado ao espaço, o tempo perde seu caráter de horizonte no qual os acontecimentos se sucedem do passado ao presente e deste para um futuro. E isto mais se compreende quanto mais matematicamente for definido. A sequência do tempo passa a se basear por uma numeração que distancia da compreensão inclusive cotidiana de um tempo que concebe um mais cedo e um mais tarde, para lançar-se ao anterior e posterior determinados. Nesse processo, sentencia Heidegger, quando mais se baseia o tempo a partir do relógio, mais distante se fica do tempo originário a ponto de cessar as esperanças de se voltar a esse sentido.

Diante das possibilidades apresentadas, Heidegger não intenta motivar a saída permanente de um em busca do outro como se fosse possível uma escolha definitiva. É necessário compreender que a intenção central do jovem filósofo é apontar filosoficamente as características ontológicas do *Dasein*. Desse modo, o *Dasein* traz como o que lhe constitui a possibilidade de viver entre o tempo próprio e o impróprio, a partir do qual tem como característica ontológica a busca por fugir do primeiro. Assim, a compreensão do *Dasein* seja de modo próprio, seja de modo impróprio, não constitui em nenhum dos dois uma condição permanente. Em nenhum dos casos deve ser compreendido como um estado em que uma vez próprio, ou vice-versa, o *Dasein* não caia na compreensão cotidiana. Acerca disso, Heidegger escreve:

No entanto, reside no próprio ser-aí que o tempo, à partida e na maior parte das vezes, seja assim definido. O caráter de respectivamente-em-cada-momento é constitutivo. Só enquanto possível é que o ser-aí é o meu em propriedade. Na maior parte das vezes, o ser-aí é aí na quotidianeidade, a qual, contudo, enquanto temporalidade determinada, que está sempre ela mesma a fugir da futuridade, só pode ser compreendida se for confrontada com o tempo em sentido próprio do ser-porvir do trânsito. O que o ser-aí diz do tempo, di-lo a partir da quotidianeidade. Enquanto pendente do seu presente, para o ser-aí passado é o que “já passou”, e o presente é irrecuperável. Eis o passado do presente do quotidiano, que se detém na actualidade da sua azáfama. Por isso, o ser-aí, assim determinado como presente, não vê o que passou (HEIDEGGER, 2008d, pp. 63; 65).

Uma vez que é passível de constitutivamente compreender-se no respectivamente-em-cada-momento, o *Dasein* pode experienciar seu ser de modo pessoal ou impessoal. Em outras palavras, o modo próprio do *Dasein* ter-se em propriedade é diante da autocompreensão a partir de seu trânsito, de seu porvir. Todavia, este estado não se constitui na maior parte das vezes. Neste caso, o que vigora é a compreensão cotidiana, impessoal. Esta se caracteriza pela fuga da futuridade no sentido próprio. Com isso, o *Dasein* vive a temporalidade cotidiana, no qual o passado é visto como o que já passou e o presente é tido como irrecuperável. No

entanto, é no presente mesmo, ou melhor, no sentido de presença que concebe o tempo impróprio.

A consequência direta da concepção da temporalidade como característica originária do *Dasein* é a compreensão de seu caráter histórico. Ou seja, a consideração da temporalidade concebida enquanto um *que* no sentido de algo que se dá numa sucessão de agoras cujo passado é irrecuperável, perde um elemento fundamental para se pensar o próprio *Dasein*: a historicidade. Acerca disso, Heidegger afirma que:

A consideração da história, que cresce na actualidade, vê nela apenas uma actividade irrecuperável: aquilo que se deu. Ter em consideração aquilo que se deu é inesgotável, perdendo-se no seu conteúdo. É porque esta história e temporalidade da actualidade nem sequer se aproxima do passado, que ela se limita a ter uma outra actualidade. O passado continuará a estar fechado ao presente enquanto este, o ser-aí, não for ele mesmo histórico. O ser-aí é, porém, nele mesmo histórico, na medida em que ele é a sua possibilidade. No ser-porvir o ser é o seu passado, voltando a ele no “como”. Entre outras modalidades deste voltar está a consciência moral. Só o “como” é susceptível de ser retomado. O passado – experienciado enquanto historicidade em sentido próprio [*Geschichtlichkeit*] – é tudo menos o que “já passou”. É algo a que eu posso sempre voltar de novo (HEIDEGGER, 2008d, p. 65).

No sentido próprio do tempo, o *Dasein* vivencia a história como parte de seu horizonte de significado. O *Dasein* é, em suma, histórico. Diferentemente de uma concepção cotidiana que traz no sentido do passado algo como um *que* no qual os momentos sucessivos deixaram para trás e não voltará, o passado no sentido ontológico é constitutivo do *Dasein*. Desse modo, quando se remete ao passado, o *Dasein* não se refere ao que aconteceu e não mais voltará, mas se remete ao que o constitui no seu *como*. Conforme afirmado anteriormente, é no *como* que o *Dasein* experiencia originariamente seu respectivamente-em-cada-momento tendo diante de si seu trânsito ao mesmo tempo em que pode remeter ao passado enquanto um *como* um modo de seu ser. O passado enquanto um *como* de sua própria constituição, o agora não mais vivenciado como instante e sim como um momento no qual o porvir de seu trânsito traz a autocompreensão de seu ser diante do futuro certo e indeterminado.

O histórico no sentido ao qual Heidegger se opõe, não é visto como intrínseco ao temporal, mas ao supra-histórico que conduz a visão de mundo. Quando se trata de história, é necessário compreender que para Heidegger, história quer dizer uma característica própria do *Dasein*. Acerca disso, ele afirma que:

A geração de hoje opina que está na história e até mesmo que está sobrecarregada de história. Queixa-se do historicismo – *lucus a non lucendo*.

Chama-se história a algo que não é história. Uma vez que tudo é incluído na história, haveria, diz-se actualmente, que recuperar o supra-histórico. Não basta que o ser-aí de hoje em dia se tenha perdido na pseudo-história actual; tem ainda que utilizar o resquício último da sua temporalidade (i.e., do ser-aí) para levar avante o furto-se totalmente ao tempo, ao ser-aí. E é neste caminho fantasioso em direcção à supra-historicidade que querem meter a mundividência. (Este carácter inquietante constitui o tempo do presente.) (HEIDEGGER, 2008d, p. 67).

Esta não é a primeira vez que o jovem filósofo se coloca contra uma compreensão histórica que, para entrar na explicação mais profunda, recorre ao supra-histórico. A historicidade e a temporalidade não são indissociáveis. Para Heidegger, há uma copertença entre ambas. No entanto, ele se coloca de modo sucinto entre duas concepções de história que se lançam mão de um supra-histórico para dar conta da questão da história e, no limite, acabam por chegar ao estabelecimento de uma visão de mundo. Quanto a esta, há uma longa crítica desenvolvida no curso pós-guerra de 1919. Mas, quanto a anterior, a supra-histórica, um texto que marca esse posicionamento de Heidegger é a *Introdução à fenomenologia da religião*, de 1920/21.

Conforme já anunciado no curso de 1919, o meio de acesso ao âmbito da experiência originária da vida é a hermenêutica. Portanto, a hermenêutica constitui-se a partir da possibilidade também de se acessar o *Dasein* histórico. Mas, qual é a relação que Heidegger estabelece entre a temporalidade do *Dasein* e a história?

A interpretação comum do ser-aí fala ameaçadoramente do perigo do relativismo. Mas o medo do relativismo é a angústia do ser-aí. O passado, enquanto história em sentido próprio, é susceptível de ser retomado no “como”. *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 princípio de toda a hermenêutica.* Diz algo acerca do ser do ser-aí, que é a historicidade ela mesma. A filosofia nunca vai conseguir captar o que é a história, enquanto a história for decomposta na qualidade de objecto de consideração metodológica. O enigma da história reside no que *ser* histórico significa (HEIDEGGER, 2008d, p. 67).

Em primeiro lugar é necessário que a história não seja concebida enquanto um conjunto de acontecimentos sucessivos ao qual é acessível objetivamente. Antes, a história é aquilo do qual é constituído o *Dasein* a partir da autocompreensão dada no respectivamente-em-cada-momento no qual se reconhece no ser porvir e remete-se ao passado no *como* de seu ser. Segundo o jovem filósofo, é justamente aí que se encontra o princípio de sua hermenêutica, a saber: na possibilidade do *Dasein* de autocompreensão no momento aberto ao porvir do trânsito de seu ser concomitantemente passível de voltar-se ao passado no *como*.

Nesse sentido, no curso intitulado *Introdução à investigação fenomenológica*, proferido entre 1923 e 1924, em relação à questão do caráter histórico do *Dasein* temporal, Heidegger afirma que:

Esta *temporalidade* faz com que a existência mesma seja *histórica* [...]. [Isto significa que] o *Dasein* é no tempo da história, na medida em que ele mesmo é temporal.

O *Dasein* é temporal: aqui o tempo não é uma medida (algo como números da história, datas), mas que o *Dasein* tem em si mesmo esta específica extensão, esta temporalidade, que a partir da antecipação de algo futuro que está situado no cuidado, se ocupa por sua vez, entre outras coisas, de seu passado e, deste modo, traz a si mesmo ao presente (HEIDEGGER, 228b, p. 307).⁵⁷

Portanto, a historicidade do *Dasein* não é compreendida em caráter historiográfico, isto é, como um conjunto de elementos descritos em sequências datadas, mas na relação ontológica na qual o *Dasein* vislumbra a totalidade de seu ser a partir de sua constituição passada e a antecipação futura unidas em seu respectivamente-em-cada-momento de seu presente.

Ainda nesse sentido, já nas últimas páginas de sua conferência, Heidegger emite sua sentença resumida acerca da questão “O que é o tempo?”. Ele escreve:

Resumindo, diria: tempo é ser-aí. O ser-aí é o meu caráter de em-cada-momento-respectivamente e pode ser o caráter do em-cada-momento-respectivamente no que está por-vir no antecipar do trânsito, certo embora indeterminado. O ser-aí é sempre numa modalidade do seu ser-temporal possível. O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade. O enunciado fundamental “*o tempo é temporal*” constitui, portanto, a [sua] determinação mais própria... e não se trata de tautologia nenhuma, pois o ser da temporalidade significa uma efetividade desigual. O ser-aí é o seu trânsito, é a sua possibilidade no antecipar deste trânsito. Neste antecipar, eu sou o tempo propriamente dito, tenho tempo. Na medida em que o tempo é em cada caso meu, tempos há muitos. O tempo é sem sentido; o tempo é temporal (HEIDEGGER, 2008d, p. 67).

Heidegger se resguarda de um possível questionamento acerca da aparente tautologia quando afirma ser o tempo temporal. Lembrando que no âmbito ontológico a objetividade dá lugar a faticidade na qual o *que* é substituído pelo *como* do *Dasein*, dizer o *que* o tempo é seria uma contradição. Antes é correto, como Heidegger o faz, mostrar o tempo em sua realização, daí compreender que o tempo pode ser compreendido em seu *como* em seu caráter

⁵⁷ Na versão espanhola, optou-se por traduzir *Dasein* por *existência* (es.: *existencia*). A fim de manter a compreensão do texto da tese com a uniformidade das traduções sempre que possível, na citação o termo *Dasein* foi mantido como mais apropriado.

temporal. Mas, o tempo não é uma instância separada daquele que a vive. Pelo contrário, o tempo é o *Dasein*. Este, enquanto ser-temporal exerce sua autocompreensão temporalmente, isto é, no respectivamente-em-cada-momento antecipando seu porvir, seu trânsito, certo e indeterminado ao mesmo tempo em que lhe é possível remeter-se ao passado no *como* enquanto constitutivo de seu ser⁵⁸.

Para Heidegger, é com o reconhecimento da totalidade de seu ser diante da possibilidade de seu trânsito, que o *Dasein* estabelece o rompimento com a interpretação impessoal para sua experiência originária da vida fática. Com isso, segundo o jovem filósofo, se encontra o princípio de individuação do *Dasein*. Em outras palavras, a partir da autointerpretação do *Dasein* em sua possibilidade extrema é que se compreende a distinção de seu ser em totalidade em relação aos demais. Acerca disso, escreve em sua conferência:

Só se o tempo for compreendido assim, enquanto ser-aí, é que vem a esclarecer-se realmente o que tradicionalmente se opina acerca do tempo, ao dizer-se que o tempo é o autêntico *principium individuationis*. Na maior parte das vezes, isto entende-se como uma sucessão irreversível, como tempo presente e tempo natural. Mas em que medida é que o tempo, tomado em sentido próprio, é princípio de individuação, isto é, aquilo a partir do que o ser-aí é com carácter de em-cada-momento-respectivamente? É no ser-porvir do antecipar que o ser-aí, normalmente, é ele mesmo. Ele manifesta-se no antecipar com o carácter de “esta única vez” do seu destino único, na possibilidade do seu único trânsito. Esta individuação tem a peculiaridade de não dar lugar a que se considere a individuação no sentido da invenção fantasiosa de existências excepcionais, reprimindo qualquer atrevimento [desse tipo]. Individualiza igualizando tudo e todos. No seu estar com a morte, cada um é levado para o “como” que cada um, em igual medida, pode ser, para uma possibilidade a respeito da qual ninguém se destaca, no “como” em que todo o “quê” se desfaz em pó (HEIDEGGER, 2008d, pp. 67; 69).

Desse modo, em que medida é possível compreender o tempo como sentido de individuação? Segundo mostra a passagem acima, é no tempo que o *Dasein* compreende seu ser-temporal. E por ser-temporal compreende-se o ser do *Dasein* compreendido enquanto porvir de seu trânsito certo, indeterminado e que compreende a totalidade do *Dasein* que “eu sou” em sentido próprio. Em outras palavras, somente a partir do trânsito de seu ser é que o *Dasein* efetua a autocompreensão que o distingue dos demais entes, inclusive os que são também constitutivamente *Dasein*. É nesse sentido que ele se individualiza, pela totalidade de seu ser temporal finito.

⁵⁸ “O *Dasein* é temporal: aqui o tempo não é uma medida (algo como número da história, datas), mas que o *Dasein* tem em si mesmo esta específica extensão, esta temporalidade, que a partir da *antecipação de algo futuro* que está situado na preocupação, *se ocupa por sua vez, dentre outras coisas, de seu passado* e, deste modo, traz a si mesmo *ao presente*” (HEIDEGGER, 2008b, p. 307).

Desse modo, a originariedade do histórico acessado filosoficamente é irrepitível. O sentido histórico realizador se dá de modo irrepitível. Não se trata de algo que se conta “de uma vez por todas”, conceitualmente rígido, no sentido historiográfico. Antes, o que caracteriza o caráter histórico postulado por Heidegger é justamente a necessidade de sempre se partir da faticidade e, por meio dela, efetivar a compreensão do fenômeno em questão. Assim, conforme escreve Heidegger: “Não se coloca como meta o ideal de uma construção teórica, mas a originariedade do absolutamente histórico em sua irrepitibilidade absoluta. Todas as questões da filosofia são no fundo perguntas pelo como em sentido rigoroso segundo o método” (HEIDEGGER, 2010, p. 79). A fenomenologia, portanto, é um constante voltar-se para o âmbito originário. Trata-se, sempre, de uma busca por abordar o *como* diante do complexo realizador do fenômeno em questão. A irrepitibilidade se dá pelo *Dasein* fenomenológico partir de um horizonte no qual está circunscrito e a partir do qual efetivará toda a compreensão do fenômeno, neste caso, a experiência cristã. Esta oposição entre o *como* originário e o *que* objetivo, não só caracteriza a tendência de se compreender a temporalidade, tal como Heidegger a relata na conferência de 1924, como se constitui também no conteúdo central das exortações contidas nas epístolas paulinas. Em ambas, a faticidade é justamente caracterizada pela experiência da temporalidade originária.

3.4 *Dasein* como ponto de partida para uma hermenêutica fenomenológica da religião

Nesta última parte é necessário desdobrar o caminho feito por Heidegger ao longo de sua conferência para além do aprofundamento de seus termos. Em outras palavras, o desdobramento realizado para aumentar a compreensão do conteúdo de *O conceito de tempo* a fim de viabilizar o pensamento acerca da religião e do *Dasein* que a experiencia em sua originariedade, agora deve ser tomado em vista de pensá-lo além da própria conferência. Nesse sentido é preciso pensar no *Dasein*, sua historicidade e a possibilidade efetiva de pensar em que medida a filosofia pode investigar a experiência originária da vida religiosa e quais são os resultados possíveis de tal investigação. Contudo, deve ser ressaltado que, seguindo os passos de Heidegger, as considerações que são feitas daqui ao fim da tese permanecem prévias. Ou seja, não há uma investigação efetiva de uma expressão religiosa, mas tão somente a reflexão acerca do que constitui faticamente esta investigação.

Portanto, inicialmente é perceptível que de acordo com o que foi apresentado até este momento, pode-se dizer que “esta ideia da historicidade constituída de tudo aquilo com o qual nos ocupamos e, em especial, de nossa própria autocompreensão enquanto homens e enquanto filósofos, é uma das convicções fundamentais que devemos, em grande parte, a Heidegger” (LARA In: CORDONA, 2007, pp. 27-28). Em outras palavras, a proposta fenomenológica de Heidegger visa uma guinada da dicotomia sujeito e objeto – aplicável, por exemplo, na relação do historiador com a história, do físico com a natureza, etc. – para a relação inseparável do *Dasein* e do mundo, enquanto ser-no-mundo. Desse modo, qualquer investigação partirá da situação histórica do próprio *Dasein* em sua faticidade em um procedimento hermenêutico de abrangência do horizonte de sentido do qual parte. É a esse procedimento que Heidegger dá o nome de compreensão. Nesse sentido:

Compreender algo implica, portanto, que o compreendido não é tido como objeto (*Objekt*) – ou seja, como algo dado, fixo ou, muito menos, fixável por princípio e disponível enquanto tal a partir do momento em que é fixado. O compreendido, o que é no ato de compreensão, não tem caráter de objeto (*Objekt*) mas, nas palavras de Heidegger, caráter de *sentido* (*Sinn*) (LARA In: CORDONA, 2007, pp. 32-33).

Em outras palavras, o que está em jogo não é um objeto apreensível epistemologicamente, mas o sentido enquanto totalidade no qual o *Dasein* se encontra. E essa totalidade não é constituída de conceitos objetivos, mas de uma faticidade cuja temporalidade que lhe é inerente permite ao *Dasein* a continua experiência do sentido de realização.

Por isso, é necessário compreender que o tempo deve ser pensado no âmbito mais familiar, que é no ontológico – ao contrário das considerações iniciais que apontavam para a possibilidade de abordá-lo objetivamente. Assim, na conclusão de sua conferência o jovem filósofo propõe que se faça um ensaio acerca do que foi percorrido até então. Na primeira parte desse ensaio, ele diz:

Como conclusão, retomemos, a título de ensaio, a historicidade e a possibilidade. Aristóteles, nos seus escritos, chamava amiúde a atenção para que o importante era a *recta παιδεία*, o estar originariamente seguro num assunto, desenvolvido a partir da familiaridade com esse mesmo assunto, o estar seguro de tratar dele de maneira adequada. Em correspondência com o caráter ontológico do que aqui é tema, temos que falar do tempo temporalmente. Repitamos a questão do que o tempo é, temporalmente. O tempo é o “como”. Se perseveramos na pergunta “que é o tempo?”, não podemos permitir-nos dar uma resposta precipitada (o tempo é isto e aquilo), sempre presa a um “quê” (HEIDEGGER, 2008d, p. 71).

Nessa referência ao Estagirita, Heidegger aborda a questão da familiaridade. O que é mais próximo na experiência do *Dasein*, o que lhe é mais familiar, é o âmbito no qual a experiência se dá propriamente: na faticidade. Este âmbito ontológico é aquele no qual o tempo não é visto enquanto um *que*, mas enquanto um *como* do comportar-se do *Dasein*. Diante disso, o tempo deve ser pensado temporalmente, isto é, em sua realização. Toda e qualquer resposta que vise um *que*, em vista de dizer o *que* é o tempo, trará uma precipitada concepção objetiva de algo que anteriormente é vivida ao modo de um *como*.

Tomando uma noção das ciências humanas, apresentada pelo teólogo Karl Rahner, é possível afirmar que elas requerem uma participação pessoal na descoberta. Assim, na linguagem de Heidegger, o “eu sou” reconhecido pelo *Dasein* em seu respectivamente-em-cada-momento é característica própria daquele que exerce a ciência preambular que se pretende efetivar quando se busca a faticidade. Em outras palavras, diferentemente das ciências objetivas cujo conteúdo é aceito por uma comunidade devido à autoridade daquele que desenvolveu o método, a ciência filosófica ou, como chama na conferência de 1924, a ciência preambular, requer participação do próprio *Dasein* naquilo que pesquisa. Nesse sentido, o teólogo Karl Rahner escreve:

Nas ciências naturais, resultados comprovados exatamente podem se intercambiar entre uma especialização e outra, entre um pesquisador e outro. Eles podem ser utilizados sem que se tenha de avaliar o método, a maneira como foram obtidos os resultados e a certeza destes. Mas nas ciências humanas a real compreensão de uma afirmação e avaliação de sua validade dependem da participação pessoal de cada um na descoberta do que se afirma (RAHNER, 2008, p. 18).

Trazendo a concepção de Rahner para a filosofia heideggeriana, a ideia de participação na descoberta pode ser radicalizada no sentido de que ela deva ser acessada faticamente, uma vez que este é o horizonte de significado do qual participam o filósofo – neste caso, Heidegger – e seu objeto – que é a religião cristã. Ou seja, sendo a fenomenologia uma ciência preambular que visa o acesso ao sentido de realização da religião e não a religião enquanto um objeto, seja Heidegger, seja outro filósofo, a participação naquilo que aborda é faticamente inevitável. Pois, do contrário, a religião em questão sequer seria compreendida. Nesse sentido, como se caracteriza o fundo comum que se encontra entre o fenomenólogo e o religioso?

A resposta inicial a esta questão está na historicidade. Em suma, a historicidade é vivência fática do tempo. Heidegger, diante da problemática de se tomar o sentido de

histórico de modo teórico, propõe que, quando visto em sua relação com algo temporal, o tempo mesmo seja colocado em questão para que a compreensão da problemática do histórico seja colocada. Acerca disso, no curso *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger afirma que:

[...] o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros [...]. Devemos perguntar [...]: o que é originariamente a temporalidade na experiência fática? O que significa, na experiência fática, passado [*Vergangenheit*], presente [*Gegenwart*] e futuro [*Zukunft*]? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado. Com isso o problema do que seja histórico está devidamente caracterizado e indiciado (HEIDEGGER, 2010, p. 60).

O sentido do histórico aqui diz respeito à experiência do *Dasein*. Trata-se do histórico tal como é vivido faticamente pelo *Dasein* na sua experiência originária da temporalidade. Desse modo, a historicidade da religião não é um apanhado de conteúdos descritos em diversas épocas da humanidade, mas sua vivência originária pelo *Dasein*. Isto significa que o caráter histórico da religiosidade não é um apanhado de relatos que aconteceram cronologicamente em instantes anteriores, mas a experiência fática do *Dasein* religioso em sua relação originária com o tempo. Portanto, a participação do fenomenólogo (Heidegger) com o fenômeno (religiosidade cristã) não se constitui como uma volta no tempo (no sentido cronológico), mas na co-participação da experiência fática da qual ambos fazem parte. Esta experiência não somente é a experiência originária do tempo, como também o horizonte de sentido. Em que medida é possível compreender esse horizonte de sentido que é, ao mesmo tempo, histórico?

Para esclarecer esta questão, pode-se tomar uma conferência proferida por Gadamer. Trata-se de uma conferência intitulada *Martin Heidegger e o significado de sua “hermenêutica da facticidade” para as ciências humanas*, na qual o autor destaca a inevitabilidade do reconhecimento histórico do *Dasein* na atividade hermenêutica. Em outras palavras, o *Dasein* se reconhece e se constitui como histórico, isto é, como continuidade de uma tradição que o precede. Desse modo, a totalidade de sentido no qual se encontra e da qual faz parte é o ponto de partida para a ação do fenomenólogo. Acerca disso, Gadamer postula que:

Para se proceder a uma hermenêutica histórica deve-se, conseqüentemente, começar por remover a oposição abstrata entre tradição e pesquisa histórica, entre história e saber. Tudo o que a tradição viva, de uma parte, e a pesquisa

histórica, de outra, carregam forma uma unidade efetiva que só pode ser analisada como uma rede de ações recíprocas. Será mais correto, portanto, ver na consciência histórica não um fenômeno radicalmente novo, mas uma transformação relativa, se bem que “revolucionária”, no interior daquilo que, desde sempre, constituiu o comportamento do homem em face de seu passado. Trata-se, em outros termos, de se familiarizar com o papel que a tradição desempenha no interior do comportamento histórico, e indagar sobre sua produtividade hermenêutica (GADAMER, 2009, p. 45).

Em primeiro lugar, Gadamer chama a atenção para o caráter não teórico-abstrato da pesquisa histórica – o que acarretaria em mera historiografia. Com isso, ele quer dizer que a tradição histórica não é um dado inanimado, mas vivo e atuante tanto na experiência do *Dasein* pesquisador quanto na orientação de sua pesquisa. Trata-se, portanto, de uma unidade entre o *Dasein* e seu “objeto”, a partir da qual é possível compreender a hermenêutica da faticidade como um processo espiral tendo a vida fática origem e fim da atividade hermenêutica cujo fim não é o conhecimento de um objeto externo a essa unidade, mas a abrangência compreensiva do horizonte de sentido. Diante disso é que não há um fenômeno radicalmente novo – uma vez que o ponto de partida já é um todo de sentido que precede a pesquisa – mas uma transformação que visa à familiaridade com a tradição.

Sendo assim, como caracterizar o fenomenólogo, Heidegger, diante de seu fenômeno, a religiosidade cristã? Antes de responder a esta pergunta, para esta consideração, deve-se partir da hipótese de que Heidegger é o *Dasein* que analisa o fenômeno religioso.

Dada a hipótese, segue o seguinte raciocínio. Em primeiro lugar, a resposta a esta questão não se resume a uma apresentação meramente biográfica. Caracterizar Heidegger em sua faticidade é apresentá-lo na totalidade de significado do qual parte para seu trabalho filosófico. Desse modo, a afirmação inicial é a de que faticamente, Heidegger é um teólogo cristão. Em quê esta afirmação implica na abordagem heideggeriana da religião? Se o ponto de partida de uma análise fenomenológica da religião é o *Dasein* e, sobretudo, o *Dasein* que questiona, como compreender faticamente o filósofo que apresenta a noção de religião ao longo das páginas desta pesquisa? Diante desta questão, pode-se buscar a resposta partindo do trecho de uma carta escrita por Heidegger em 1921, endereçada a Karl Löwith na qual se reconhece faticamente como um teólogo cristão. O jovem fenomenólogo escreve:

Eu trabalho concreta e faticamente desde a origem do meu “eu sou”, desde minha total e fática origem, meio, contexto vital e tudo o que é válido para mim desde a experiência vital em que eu vivo... essa faticidade de mim mesmo pertence ao que brevemente resumo no fato de que eu sou um teólogo cristão (LÖWITH, 1988, p. 121-122).

Em primeiro lugar é preciso destacar que o caminho traçado pela conferência de 1924 chegou ao *Dasein*. Isto é, perguntar pelo tempo não culmina na definição do tempo de modo objetivo, mas na experiência fática do *Dasein* do tempo originário. Deste modo, até a questão da fé, relatada no início da conferência, e que tinha como horizonte de experiência a própria temporalidade, precisaria ser filosoficamente pensada a partir do *Dasein*, daquele que faz a experiência da fé ou religiosa. O segundo aspecto a ser levado em conta é que Heidegger não pode se colocar fora desse horizonte para abordar seu “objeto”. Assim, o jovem filósofo não parte do *nada*, mas da sua própria historicidade. O autêntico *eu sou* no respectivamente-em-cada-momento é inicialmente o do próprio filósofo. Com isso, é possível conjecturar acerca da presença de elementos da religião, de modo especial as terminologias presentes nos cursos sobre fenomenologia da religião e sua analogia – indireta e não declarada – com os termos usados na descrição das características ontológicas do *Dasein* na conferência de 1924. Mais do que isso, pode-se estender a conjectura a ponto de compreender o porquê da escolha da religião cristã para as considerações. Além disso, Hugo Ott (2000, p. 119) conta que em uma carta endereçada a Rudolf Otto, Husserl relata mudanças radicais na convicção religiosa de Heidegger – período em que se afasta do catolicismo e se alinha ao protestantismo sem, contudo, se agregar a uma instituição – não deixando, contudo de ser um homem de personalidade verdadeiramente religiosa no qual “predomina o interesse teórico-filosófico” (OTT, 2000, p. 119).

A proveniência da teologia autoatribuída pelo próprio Heidegger, não se restringe aos anos vinte do século passado. A convicção heideggeriana acerca de sua proveniência teológica está também relatada no texto intitulado *De uma conversa sobre linguagem entre um japonês e um pensador*, de 1953/1954, no qual Heidegger reitera sua convicção quando afirma que: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre por-vir” (HEIDEGGER, 2011a, p. 79). Em outras palavras, Heidegger não vê seu itinerário filosófico a partir da busca objetiva de compreensão, mas a partir de seu contexto historicamente formado e sua experiência faticamente determinada. Assim, lançar mão da religiosidade cristã não se resume a uma inclinação psicológica. Antes se trata do genuíno interesse fático pela experiência originária dos cristãos. Há, portanto, um vínculo histórico entre Heidegger e seu interesse filosófico.

Quando, por exemplo, se pensa no mundo compartilhado de Paulo com a comunidade para a qual dirige suas epístolas, Heidegger assume um horizonte comum entre o emissor e o receptor. Mas, há ainda outra relação: entre Heidegger e Paulo. Esta se dá quando o jovem

filósofo se propõe escrever fenomenologicamente as cartas com o apóstolo. Ou seja, deve haver também um horizonte comum entre o filósofo e seu “objeto” para que a investigação seja realizada. Este horizonte é justamente a faticidade acessada por meio dos indícios formais. Sobre isso, escreve Heidegger:

Nós só não consideramos mais o complexo histórico-objetivo, mas vemos a situação de tal modo que escrevemos a epístola com Paulo. Realizamos com ele mesmo a escrita da epístola, ou seja, nós a ditamos. A primeira questão: Qual a situação na qual se encontra Paulo ao escrever a Epístola aos Tessalonicenses? Como os experiencia Paulo? Como lhe é dado o *mundo compartilhado* na situação da escrita da epístola? Isto está vinculado à questão de como *Paulo* se encontra neste mundo compartilhado. O *conteúdo* do mundo compartilhado deve ser visto em sua determinabilidade no contexto com o como da *referência* com este mundo compartilhado. Portanto, trata-se de expor a determinação fundamental dessa referência (HEIDEGGER, 2010, p. 78).

Os sentidos de conteúdo e referência somente são originariamente compartilhados no sentido de realização. Sem este último, a compreensão se limitaria a uma descrição historiográfica da situação do apóstolo. Antes, Heidegger pretende escrever a epístola com Paulo, isto é, o processo do sentido de realização se efetiva na medida em que se participa faticamente do *mundo* paulino. Portanto, a participação do filósofo nesse processo é única, uma vez que é somente a partir da faticidade da qual parte é que se efetiva a compreensão da experiência originária dos primeiros cristãos.

Outro aspecto a ser destacado é que esse *mundo* paulino é compartilhado com Heidegger por meio das características ontológicas do *Dasein*. Em primeiro lugar, porque ambos compartilham o fato de ser em *ser-no-mundo*. Em complemento a isso, eles trazem o fato de serem caracterizados como *ser-uns-com-os-outros* – ainda que não estejam sob o mesmo aspecto, já que Paulo se encontra há dois milênios de distância de Heidegger. Em seguida, tomando a questão da autointerpretação do *Dasein* está o falar. O diálogo estabelecido entre o apóstolo e o jovem fenomenólogo se dá pela linguagem do texto escrito. A fim de manter viva a experiência protocristã é necessário não tomar as Epístolas como letra morta, como descrição objetiva da experiência relatada. Para isso, é necessário tomar os termos como existenciais, para que se mantenha o sentido de realização. E isso é possível valendo-se da quarta característica ontológica do *Dasein* que é o respectivamente-em-cada-momento, isto é, somente mantendo o vínculo com a faticidade é que se torna possível efetivar o sentido de realização. Com isso, até o caráter da cotidianidade – a quinta característica – percebida ontologicamente por Heidegger é possível ser compreendida

quando abordada na experiência paulina diante da fuga da inquietação em relação à vinda certa e indeterminada do Cristo⁵⁹.

Desse modo, diferentemente do método histórico-objetivo, o fenomenólogo acessa a religiosidade cristã pela realização. Assim, o fenomenólogo não se atribui uma isenção diante do “objeto” estudado. Antes, por reconhecer que está histórica e faticamente localizado, sua observação sempre parte de seu horizonte de compreensão. Não se trata, portanto, de uma análise histórico-objetiva. Acerca disso, escreve Heidegger:

A compreensão histórico-objetiva é determinada respectivamente à relação [*Bezug*], isto é, a partir da própria relação, de modo que o observador não seja colocado em questão. Em contrapartida, a compreensão fenomenológica é determinada pela realização [*Vollzug*] do observador. Apesar da distinção fundamental da proveniência da compreensão, sua conexão com a história objetiva é mais estreita do que nas demais ciências (HEIDEGGER, 2010, pp. 73-74).

O observado, neste caso o fenomenólogo, empreende sua compreensão a partir do sentido de realização. Conforme atesta Heidegger, “o indício formal é uma *defesa* [*abwehr*], um *asseguramento* [*Sicherung*] prévio de modo que o caráter realizador ainda permaneça livre” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Essa liberdade diz respeito à manutenção da possibilidade sempre aberta do sentido de realização. Caso não esteja resguardado, a tendência própria da vida fática é o que Heidegger denomina “tendência decadente da vida fática” (HEIDEGGER, 2010, p. 59) que nada mais é do que tender à objetivação. Esta que aparece tanto na tendência dos primeiros cristãos a buscar o quando mensurável da vinda do Cristo, quanto na fuga da angústia perante a possibilidade da morte apresentada na conferência de 1924, ambas certas enquanto possibilidade e indetermináveis cronologicamente.

Assim, a pergunta acerca do *que* é o tempo, é modificada para *quem* é o tempo, diante da qual se chega ao pensamento de que o *Dasein* é o *ser em questão*. É na segunda parte do ensaio proposto como conclusão por Heidegger, que este se propõe a rever a pergunta com a qual iniciou sua conferência. O jovem filósofo escreve:

Abstraiamos da resposta e repitamos a pergunta. O que é que aconteceu à pergunta? Transformou-se noutra. A pergunta “o que é o tempo?” transformou-se na pergunta “quem é o tempo?” Mais precisamente: o tempo somos nós mesmos? Ou ainda mais precisamente: serei eu o meu tempo? É assim que mais perto dele chego a estar, e, se bem entendo a pergunta, com ela chegamos ao mais sério. Esta questão é, pois, a que constitui a via de

⁵⁹ Quanto à sétima característica, o cuidado e a oitava, o sê-lo, aqui não são imprescindíveis para a compreensão da reflexão desenvolvida.

acesso e de trabalho mais adequada ao tempo, enquanto este é sempre em cada caso o meu. Então, é que o ser-aí é ser-em-questão (HEIDEGGER, 2008d, pp. 71; 73).

A questão acerca do *que* é o tempo, tornou-se *quem* é o tempo. Isto se deu a partir do momento em que o tempo para Heidegger necessitou ser compreendido em seu sentido ontológico. Neste sentido, o tempo é experienciado temporalmente pelo *Dasein*. É no *como* que o tempo é compreendido. Se uma vez que o tempo é experienciado originariamente pelo *Dasein* a partir de sua extrema possibilidade caracterizada pela autocompreensão no respectivamente-em-cada-momento de seu trânsito certo e indeterminado de seu ser, não é o *que* do tempo que deve ser questionado, mas aquele que originariamente o experiencia. Daí Heidegger conclui que diante de questões fundamentais, ontológicas, não se questiona elementos objetivamente dispostos, mas aquele que faz desses elementos a experiência originária. Então, diante das questões ontológicas, o *Dasein* é o ser-em-questão.

Deste modo, se pode afirmar que quando se busca pensar a religiosidade de modo filosófico, o *Dasein* é o ser em questão. Além disso, não há uma visão objetiva da experiência originária religiosa, pois o *Dasein* pesquisador está envolvido, no sentido de ter a participação fática no fenômeno estudado. Em relação à religiosidade cristã, esta originariamente vive a temporalidade de modo próprio. Ou seja, o conceito de tempo mostra que não só a experiência da fé é temporal, mas vivencia o tempo. Por fim, os resultados não são reproduzíveis, tais como as fórmulas matemáticas ou demais construtos das ciências objetivas. Antes, é preciso que o *Dasein* ao lançar-se neste empreendimento, parta de sua faticidade a fim de que, seguindo no sentido de realização, possa empreender sua compreensão fática da consciência religiosa que pretende estudar.

A fim de compreender melhor essa questão, é possível tomar a abordagem heideggeriana da experiência protocristã. Neste caso, ler as epístolas paulinas, assim como buscar a experiência fática de toda manifestação religiosa, não consiste em adquirir um corpo conceitual a fim de construir um conhecimento sobre a religiosidade estudada. Antes, o que essa investigação visa em última instância é a realização da faticidade daquele que a efetiva. Nesse sentido, no texto *Entre fenomenología e hermenéutica*, Gama escreve:

No caso que nos ocupa, a compreensão que resulta da leitura das epístolas paulinas não se condensa em uma série de dados somente históricos ou de conhecimentos objetivos da vida de Paulo; o que conta é realizar, atualizar, executar ou exercitar esta experiência viva e imediata a maneira como, a partir dela, se iluminam possibilidades de realização que já estão inscritas em nossa faticidade (GAMA In. LARA, 2011, p. 55).

Portanto, uma vez que parte da experiência fática do *Dasein* que investiga a experiência religiosa, sua compreensão não culmina na descrição objetiva das experiências pesquisadas, mas na abrangência do horizonte de sentido do próprio *Dasein* investigador. Assim, o resultado último não é um acréscimo de conhecimento historiográfico – isto seria evidentemente considerado um benefício para a historiografia – mas a abrangência das possibilidades de realização do *Dasein* em sua faticidade.

Outro modo de compreender essa experiência fática envolvida na prática do filosofar pode ser tomado do relato feito por Heidegger no curso *A ideia da filosofia e o problema da concepção de mundo*. O exemplo do atril, apresentado por Heidegger neste curso aparece na maior parte do trabalho daqueles que se dedicam a abordar o pensamento heideggeriano no período anterior a *Ser e tempo*. Trata-se de uma descrição na qual se torna “palpável” a proposta fenomenológica do jovem Heidegger. Um exemplo dessa amplitude é apresentado por Yáñez mostrando que:

A descoberta da vivência do ambiente [esp. *del entorno*], que em 1919 é apresentada com o exemplo do atril, permite uma interpretação radical da vida e correspondentemente do acesso a ele. Na experiência do ambiente se dá uma compreensão da vida, do mundo e aí ambientado [esp. *entornado*]. A vida pode, então, entender como aquela que apreende o mundo. Ao viver tratamos as coisas compreendendo-as. O tratamento dado na compreensão é, portanto, a maneira como vivemos cotidianamente. Em nossa cotidianidade estamos familiarizados de alguma forma com as coisas. Tratando as coisas familiares às compreendemos. Mas a compreensão das coisas ocorre como compreensão de nexos [ou relações] de significação, por isso as coisas não são como objetos isolados, mas como algo significativo. Em nosso ato de compreensão, nos a “temos” de alguma forma: ocorre aí um ter-se a si mesmo. Por isso Heidegger enfatiza a familiaridade e o ter a si mesmo como as duas características da compreensão. A compreensão caracterizada desta forma se mostra como a primeira forma de apreensão pré-teórica da vida. Assim, Heidegger considera o compreender como o primeiro nível do método fenomenológico para “acessar” a vida (YÁÑEZ, 2004, pp, 181-182).

Em primeiro lugar, trata-se da questão de uma interpretação radical da vida no sentido de acessá-la “onde” ela está acontecendo. Nessa experiência, a indivisibilidade daquele que experiencia e do mundo experienciado se faz clara. O que é levado em conta não é a apreensão epistemológica dessa experiência, mas a compreensão que já é constituinte da relação originária. A compreensão originária encontra o nexo significativo de todo o entorno (atril, sala, alunos, professor, livro, etc.). Com o exemplo do atril, Heidegger apresenta seu projeto fenomenológico; uma fenomenologia que não vai às coisas mesmas suspendendo o

juízo, mas às coisas constituídas na experiência fática carregada de sentido. Desse modo, constata-se que:

Mais do que um corpus teórico, a filosofia tem lugar como um exercício vital concreto, como a realização de uma situação histórica específica de uma possibilidade inscrita na vida fática; ela é compreensão da faticidade, mas compreensão executável que se incorpora diretamente no curso da existência e a modifica, e por essa compreensão é que deve sempre atualizar-se em cada situação particular (GAMA In: LARA, 2011, p. 55).

Diante disso, a filosofia postulada pelo jovem fenomenólogo não se constitui de um sistema ou um conjunto de pressupostos teóricos. Sua proposta é a de se remeter e manter na faticidade, atualizando continuamente seu sentido de realização. Com essas afirmações, como é possível discorrer sobre o alcance dessa proposta filosófica para que alguém que se proponha abordar a religião sem se deter nas análises dos cursos empreendidos por Heidegger?

Não é incomum buscar em um texto filosófico algumas conclusões, alguma orientação quanto ao “objeto” abordado ou quanto ao “método” utilizado. Contudo, estes termos são excluídos enfaticamente. Para a filosofia heideggeriana não há método – no sentido de um conjunto de proposições ou de ações necessárias e numeradas para agir, neste caso, para filosofar – nem objeto – enquanto algo acerca do qual se pode emitir um juízo ou elaborar uma definição. O que aparece o tempo todo são os *indícios formais* remetendo a uma experiência originária. Diante disso, pode-se questionar:

Quando se alcança finalmente esta definição? Quando se abandona o caráter pré-conceitual dos indícios formais e se alcança uma compreensão cabal dos fenômenos? Em outras palavras, em qual momento se supera esse movimento prévio do indício formal e se ingressa no saber propriamente filosófico? A resposta a estas inquietudes nos dá a medida da profunda transformação que Heidegger se propõe a realizar em relação à concepção tradicional de filosofia. Com efeito, para Heidegger, o saber filosófico já não se entenderá como determinação conceitual, ou seja, segundo esquemas e categorias universais do ser e dos fenômenos; neste sentido, não se trata de converter os pré-conceitos ou indícios que brotam da experiência da vida em conceitos gerais. Se, conforme vimos, o que se busca agora é compreender a faticidade da existência em sua vivência imediata, o que se impõe é a realização, atualização ou cumprimento desses indícios formais em nossa própria situação histórica e vital (GAMA In: LARA, 2011, pp. 54-55).

Se a proposta fenomenológica de Heidegger resultasse em propostas metodológicas ou resultados conceituais, o jovem fenomenólogo incidiria em um paradoxo. A coerência do pensamento de Heidegger se mantém na proposta de apontar para a experiência fática. Contudo, está aqui o ponto culminante: o ponto de partida é a meta e, concomitantemente, o

ponto de chegada da filosofia. Não é a faticidade dos primeiros cristãos, dos místicos medievais, de Agostinho ou de Aristóteles o ponto de partida de quem os investiga fenomenologicamente. Quem parte para a execução da hermenêutica fenomenológica é o *Dasein*, o eu, que parte de sua pré-compreensão de mundo e, ao buscar os elementos fáticos nas experiências mencionadas, seu mundo abrange. Ou seja, no sentido de realização a faticidade do *Dasein* que se lança na compreensão da experiência originária dos cristãos, é o mesmo que é beneficiado com esse busca. Em que consiste este benefício? Ele consiste na realização de nossa própria experiência originária enquanto históricos e temporais.

Mas, poder-se-ia objetar acerca do ponto de partida heideggeriano, no sentido de alguém que provém da teologia e do cristianismo a analisar filosoficamente a experiência fática cristã. Diante disso, não surgem maiores problemas, uma vez que o horizonte de sentido está próximo ao do *Dasein* que o analisa. Contudo, como pensar outras religiões a partir dessa proposta de abordagem fenomenológica hermenêutica? Para responder a essa questão é preciso remeter ao exemplo do atril. Neste exemplo se faz claro o processo de chegada em um mundo que não é compartilhado – pelo menos não instantaneamente – entre o fenomenólogo e o horizonte de sentido ao qual se propõe a investigar. Não é o caso do professor ou dos alunos descritos por Heidegger. Estes entrariam no caso de ocidentais europeus do século XX buscando entender a fonte da qual foi formada sua cultura, seu horizonte de sentido. Trata-se do caso do senegalês entrando na sala de aula. Lembrando que é um membro de tribo. Com isso, Heidegger mostra a desconexão com qualquer vínculo com o ocidental, europeu, de cultura judaico-cristã e desconhecedor do que seja uma escola ou universidade. No momento em que é transportado para esse ambiente, o africano não chega àquele novo ambiente com um vazio de sentido a ser preenchido. Antes ele parte de sua própria faticidade. Somente na medida em que compara o atril a algo que pode servir como um tipo de arma é que é estabelecido o processo de assimilação ou abrangência do horizonte de sentido do senegalês. Ele vai permanecer como alguém que veio “de fora” a reconhecer esse ambiente. Porém, estabelece cada vez mais uma proximidade na medida em que compartilha desse ambiente no sentido de ser uma experiência originária fática, comum a todo *Dasein*. Em outras palavras, pode-se colocar Heidegger como exemplo. O filósofo alemão, ao se dirigir a religiosidade budista, é inevitável que a primeira percepção se dê a partir das “categorias” cristãs. Somente paulatinamente o horizonte de sentido do filósofo vai abrangendo para a assimilação de novos horizontes. Todavia, será sempre a percepção de um *Dasein* a partir de sua faticidade, caso contrário, corre-se o risco de apreender o budismo sob a base de conceitos ou definições

petrificadas construindo sistemas teóricos acerca desta realidade que é, antes de tudo, fática, isto é, sempre no sentido de realização.

Recapitulando, com o que foi exposto até aqui é possível afirmar categoricamente que *a religião lida com o histórico*. O problema central constituiu-se da busca por responder em que medida essa afirmação é plausível. Portanto, no empenho por pensar uma hermenêutica fenomenológica da religião a partir de Heidegger, a temporalidade teve destaque. Em suma, a religião começa e termina com a história – ou o histórico, o temporal. Ela não lida faticamente com o eterno, o imutável ou mesmo Deus. Estes, aliás, sequer podem ser tomados como ponto de partida. Para esclarecer os elementos constitutivos e o alcance dessa temporalidade, foi necessário ir até a conferência de 1924, *O conceito de tempo*. Nela fica evidente que o *Dasein* é o tempo. Ademais, Heidegger mostra em que sentido a história e a temporalidade podem e não podem ser tomados. Portanto, uma vez que a vida fática, marcada pela temporalidade, é condição de possibilidade de toda e qualquer experiência inclusive a religiosa, ela é claramente temporal. Diante disso, a questão metodológica que se coloca é como captar a experiência religiosa em sua dinâmica temporal própria? Novamente, seguindo a proposta fenomenológica heideggeriana, é necessário lançar mão da hermenêutica. É ela, a hermenêutica, que dentro de uma totalidade de sentido é capaz de estar atenta ao sentido que a referência religiosa constitui. Estar atento implica ter em conta que a experiência fática religiosa é o ponto de partida. Logo, não se trata de entender a religião a partir de construtos teóricos prévios. Assim, a experiência religiosa imediata deve ser ouvida. No entanto, isso não implica um mero assentimento ao *que* se experiencia. Mais do que ao conteúdo, a fenomenologia deve estar atenta ao *como*. Em linguagem fenomenológica, não interessa primordialmente o conteúdo da intencionalidade, mas a intencionalidade mesma, quer dizer, o modo de acesso e como isso constitui modos de se conceber a existência. Desse modo, pensar a religião significa para Heidegger pensar a *vida religiosa* (Título da coleção de cursos de 1918-1921). No limite, a religião dá indícios do modo como o ser humano habita o mundo. Esse habitar é marcadamente temporal. Enquanto temporal, ele é caracterizado pela inquietude (não obstante o cuidado para com os entes que cercam o *Dasein*) e pela imprevisibilidade.

Conclusão

A contribuição do pensamento heideggeriano para a filosofia ou hermenêutica fenomenológica da religião não se encontra na abordagem das questões referentes ao conceito rígido e objetivo de religião, ao seu desenvolvimento histórico e ao modo de defini-la. Diante disso, sua contribuição está ligada à associação da religião ao histórico enquanto elemento para pensá-la, bem como à abertura ao procedimento fenomenológico de partir de uma hipótese provisória a se confirmar no processo de realização da experiência fática mesma. Como aquilo que lhe é próprio, como vocação, a filosofia deve tender a trabalhar questões prévias. Nesse sentido, ao longo de toda a conferência o jovem fenomenólogo construiu todo um arcabouço para mostrar que filosoficamente a temporalidade não deve ser pensada enquanto um objeto, mas a partir da experiência da qual surge, isto é, da faticidade. Do mesmo modo, a religião não deve ser pensada como mais um objeto entre muitos ao qual se dirige o estudioso em vista de definir e tirar suas considerações gerais de compreensão epistemológica. O trabalho da filosofia consiste em apresentar o horizonte de sentido no qual toda compreensão objetivada de religião deriva. Em outras palavras, tal como o fenomenólogo faz para a experiência originária da temporalidade, ele o faz em relação à religião.

Foi buscando essas considerações prévias em seus cursos sobre religião e notadamente na conferência *O conceito de tempo*, que Heidegger mostrou que o trabalho de remeter o *Dasein* ao seu âmbito originário de experiência demanda um caminho árduo. As características ontológicas não são objetivamente palpáveis; antes se constituem como experiências fundamentais para que o fenomenólogo se lance no exercício filosófico fenomenológico. A hermenêutica da faticidade não é uma técnica epistemológica, e sim um processo que, antes de tudo, necessita que o *Dasein*, que nós somos, se reconheça no respectivamente-em-cada-momento em seu horizonte de sentido. O “lugar comum” compartilhado entre o fenomenólogo e seu “objeto” é a experiência originária da vida fática e é tarefa da filosofia voltar-se sempre a esta instância da qual partiu e para a qual deve se dirigir.

Além do caráter fenomenológico e das características do *Dasein*, há a questão do “objeto” de investigação. Heidegger investigou a religião cristã e sugeriu que este interesse tenha relação com as conexões históricas nas quais ele se encontra. Contudo isso não inviabiliza a investigação de outras expressões religiosas. O que se faz necessário a todo o momento é enfatizar o “lugar” de onde o *Dasein* fenomenólogo parte para exercer essa investigação. Os alcances e os limites se encontram no horizonte de sentido constituintes do *Dasein* investigador. Desse modo, tal como o senegalês que ao se encontrar na sala de aula de uma universidade europeia verá tudo a partir do horizonte de sentido que constituía seu mundo na África, o filósofo deve ter ciência de que ao cruzar seu horizonte com o de outra cultura, seu ponto de partida é sempre sua faticidade, seu mundo. Em outras palavras, há um limite inevitável a ser reconhecido que é o horizonte de sentido que o constitui. Contudo, é reconhecendo esse limite é que o *Dasein* fenomenólogo pode investigar a experiência originária de outro *Dasein* abrangendo, assim, seu horizonte.

A conferência direcionada aos teólogos não abordou temas teológicos, com exceção da menção feita à experiência de fé ser *no tempo* e de que Deus não precisa de teologia. Todavia todo o texto serve de pano de fundo para que se pense teologicamente a experiência religiosa. Nesse sentido, tal como Heidegger explicou em *Introdução à fenomenologia da religião*, a abordagem fenomenológica não tem por fim tratar de interpretações dogmáticas, teológico-exegética ou meditação religiosa, mas oferecer a abertura de caminhos novos para a teologia. Se por um lado as interpretações das Epístolas paulinas, bem como o curso sobre Agostinho e sobre os místicos medievais, já se mostraram com esse viés, na prática; por outro, a conferência de 1924 emite compreensões fundamentais para esse intento, já que se trata de um conteúdo sintético e acabado de descrição do *Dasein* e suas implicações.

Além da contribuição que *O conceito de tempo* legaria para pensar uma filosofia da religião e servir de novo olhar para a teologia, a estratégia utilizada ao longo desta tese foi a de aprofundar temas centrais apresentados brevemente na conferência, mas que consistia no resultado de reflexões feitas ao longo dos anos precedentes. Nesse sentido, vale destacar que o número de publicações dos textos de Heidegger supera os utilizados ao longo desta pesquisa. No entanto, o recorte teve em vista tornar os temas claros com a ampliação de sua compreensão, ao invés de esgotar suas possibilidades – o que acarretaria uma abordagem quase enciclopédica. Desse modo, não somente o número de fontes primárias é limitada, como o modo de utilização das utilizadas seguiu o critério da necessidade de esclarecimento do texto ficando, assim, circunscrito à exigência pontual da exposição da conferência.

Por fim, os resultados obtidos com este trabalho não somente não esgotam o tema permitindo que haja maiores desdobramentos, como abrem precedentes para novas pesquisas. Dos principais estudos a serem feitos podem-se destacar dois. O primeiro relaciona-se a efetivação de um estudo fenomenológico da religião para além do que foi elaborado por Heidegger. Ou seja, embora sejam citados diversos fragmentos dos estudos heideggerianos do cristianismo, são estudos anteriores aos resultados da conferência de 1924 e, com esta, é possível que a investigação obtenha maiores aprofundamentos. A segunda possibilidade de estudo refere-se ao alcance da hermenêutica-fenomenológica em relação à investigação de outras tradições religiosas além da cristã. Conforme dito, o fato de Heidegger não ter abordado outras religiões não exclui a viabilidade de buscar compreender a experiência fática presente em outras expressões religiosas.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. **Física**. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- BIBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.
- BORGES, Jorge Luís. **História Universal da Infância**. trad. de José Bento Assírio e Alvim, 1982.
- CALCAGNI GONZÁLEZ, Aldo Leonel. **Martin Heidegger: un encuentro con la fenomenología**. Münster: Lit, 1990.
- CAMILLERI, Sylvain. **Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger**. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916–1919). Dordrecht: Springer, 2008.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe. **Études heideggériennes**. Paris: Editions Hermann, 2016.
- _____. **Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger**. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- CAPUTO, John. **Desmistificando Heidegger**. Trad. Leonor Aguiar. Revisão científica de Maria José Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1998.
- _____. Heidegger e a teologia. Trad. J. C. Marçal. In. **Perspectiva Filosófica**. Vol. II. Num. 26. Julho-dezembro, 2006.
- _____. **On religion: Thinking in action**. London and New York: Routledge, 2001.
- CARUZO, Miguel Angelo. **A questão do tempo na Fenomenologia da vida religiosa de Martin Heidegger**. 2013. 101 p. Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Juiz de Fora, 2013.
- CASANOVA, Marco Antonio. **Comprender Heidegger**. 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CORDONA, Luis Fernando (org). **Heidegger y el testimonio del pensar**. 1ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- COURTINE, Jean-François. **Heidegger 1919-1929**. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du *Dasein*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- CROWE, Benjamin D. **Heidegger's phenomenology of religion: realism and cultural criticism**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: (a Meneceu). Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ESCUADERO, Jesús Adrián. **El language de Heidegger**. Dicionário filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009a.

_____. **El programa filosófico del joven Heidegger**. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2009b.

_____. **Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles**. Trad. Jasson da Silva Martins e José Francisco dos Santos. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010a.

_____. **Heidegger y la genealogia de la pregunta por el ser**. Uma articulación temática y metodológica de su obra temprana. Barcelona: Herder, 2010b.

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

_____. **O problema da consciência histórica**. Organizador: Pierre Fruchon; trad. Paulo César Duque Estrada. 3ª ed. 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

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

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011a.

_____. **El concepto de tiempo**. Prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Mínima Trotta, 2003.

_____. **El concepto de tiempo**. Tratado de 1924. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2008a.

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

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

_____. **Introducción a la investigación fenomenológica**. Trad. Juan José García Norro. 2ª ed. Madrid: Editorial Síntesis, 2008b.

_____. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo**. trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.

_____. **Cahier de l'Herne – Martin Heidegger**. Paris: Éditions de l'Herne, 1983.

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

_____. **O conceito de tempo**. Tradução, prefácio, notas e Glossário de Irene Borges-Duarte. 2ª ed. (bilingue al.-pt). Lisboa: Fim de Século, 2008d.

_____. **Ontologia**: (hermenêutica da faticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

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

_____. **Ser e tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012c.

_____. **Sobre a questão do pensamento**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

_____. **The Concept of Time**. Translated by William McNeil. Oxford: Blackwell, 1992.

_____. **Tiempo e historia**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Minima Trotta, 2009b.

HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Trad. José Gaos. 2ª ed. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.

KISIEL, Theodore J. **The genesis of Heidegger's: being and time**. Berkeley: University of California Press, 1993.

_____; VAN BUREN, John (ed). **Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought**. New York: State University of New York Press, 1994.

KUSCH, Martin. **Language as calculus VS Language as Universal medium**. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer. Kluwer Academic publishers: Dordrecht, Netherlands, 1989.

LARA, Francisco de (ed). **Entre fenomenología y hermenéutica**. In memoriam Franco Volpi. Madrid: Plaza y Valdes, 2011.

_____. El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. In: **Eidos**. Nº 8. Colômbia, 2008, pp. 234-256.

Le Système international d'unités (SI). Organisation intergouvernementale de la Convention du Mètre. 8ª édition. Paris: STEDI Media, 2006.

LÖWITH, Karl. **The Political Implications of Heidegger's Existentialism**. *New German Critique*, 1988.

MACHADO, Jorge Antonio Torres. **Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2013.

OTT, Hugo. **Martin Heidegger**. A caminho da sua biografia. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

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

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1996.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Trad. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Piaget, 2001.

RAFFOUL, François; NELSON, Eric S. **The Bloomsbury companion to Heidegger**. London and New York: Bloomsbury, 2013.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: Introdução ao conceito de cristianismo. Trad. Alberto Costa. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RODRÍGUEZ, Ramón. **La transformación hermenéutica de la fenomenología**. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

SÁNCHEZ, Pablo Redondo. **Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)**. 1ª ed. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.

SCHMIDT, Lawrence. **Hermenêutica**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SHEEHAN, Thomas J. **The “original form” of Sein und Zeit**: Heidegger’s der Begriff der Zeit (1924) (pp. 78-83). *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 10 No. 2, May 1979.

STEINER, George. **As ideias de Heidegger**. Trad. Alvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **O ente e a essência**. Trad. Carlos Arthur do Nascimento; apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

VEDDER, Ben. **Heidegger’s Philosophy of Religion**. From God to the Gods. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006.

VILLALIBRE, Modesto Berciano. **La revolución filosófica de Martin Heidegger**. Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

YÁFIEZ, Ángel Xolocótzí. **Fenomenología de la vida fáctica**. Heidegger y su camino a *Ser y tiempo*. 1ª ed. Colonia San Rafael, Plaza Y Valdés, 2004.