

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Márcio Marcelo Sabino da Silva**

**A relação entre filosofia e teologia na conferência *Fenomenologia e teologia* de  
Martin Heidegger**

**Juiz de Fora  
2017**

**Márcio Marcelo Sabino da Silva**

**A relação entre filosofia e teologia na conferência *Fenomenologia e teologia* de  
Martin Heidegger**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Dr. Frederico Pieper Pires.

**Juiz de Fora  
2017**

**Márcio Marcelo Sabino da Silva**

**A relação entre filosofia e teologia na conferência *Fenomenologia e teologia* de  
Martin Heidegger**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em \_\_\_\_ de março de 2017.

**BANCA EXAMINADORA**

---

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

---

Dr. Frederico Pieper Pires  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães  
Universidade Estadual da Paraíba

*Ao meu saudoso avô materno, Miguel Domingos de Souza (in memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus! O motivo desta gratidão despontar em primeiro lugar é o reconhecimento da ação salvífica dEle em minha vida. Até aqui me trouxe e, pela fé, creio que continuará me conduzindo por veredas nem sempre claras e, mesmo assim, carregadas de sentido.

Ao meu orientador, Frederico Pieper! Muitas foram as contribuições, quer em aulas lecionadas durante o mestrado, quer em orientações específicas para a produção deste texto. Sem dúvida, foi um contato que me agregou bastante aprendizado.

Aos professores, coordenação e membros do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião! Exímias são as aulas e notável é a dedicação à pesquisa sobre religião. Certamente oferecem um contributo inquestionável à construção do conhecimento acadêmico em Juiz de Fora.

À UFJF e FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais! São dignas de reconhecimento todas as formas de contribuições e de incentivo para o desenvolvimento desta e de tantas outras pesquisas.

Aos meus queridos familiares, especialmente pais e irmãos! Mesmo distantes fisicamente, participam diretamente da construção de minha humanidade e crescimento intelectual. Sem sombra de dúvida, constituem o meu chão.

Aos queridos e preciosos amigos! Marcos Meireles, Maurício Salgado, Júlio Moreira, Michell de Lima, Júlio Carvalho, Eduardo Roberto, Sérgio Mariucci e Robione Landin são algumas das referências afetivas que me dão apoio e estímulo à construção do saber. Estando perto ou longe, sinto que a presença deles dá alento e vitalidade ao meu dia a dia.

Enfim, a todos os que direta ou indiretamente contribuíram para que esta etapa formativa se concretizasse com êxito, expresso estima e gratidão.

*“Sem mais, desta tese resulta que a teologia, enquanto ciência positiva, está por princípio mais próxima da química e da matemática do que da filosofia.”*

**Martin Heidegger (1889-1976)**

## RESUMO

Este trabalho, *A relação entre filosofia e teologia na conferência Fenomenologia e teologia de Martin Heidegger*, explora a concepção que Heidegger estabelece sobre a relação entre filosofia e teologia pelo viés da cientificidade. A partir de uma pesquisa teórico-bibliográfica, que privilegia especialmente algumas obras heideggerianas da década de 1920, a pesquisa mostra a compreensão de Heidegger sobre a relação entre filosofia, enquanto ciência ontológica, e teologia, enquanto ciência positiva da fé. Esta – e não Deus – é o “objeto” de estudo da teologia. A pesquisa é dividida em três momentos: o primeiro apresenta uma contextualização da diferença ontológica como pano de fundo para a relação entre as duas ciências; o segundo apresenta uma análise da conferência que ressalta seus pontos de distinção e, a partir daí, o terceiro momento demonstra que o modo como o texto foi redigido por Heidegger visa assinalar as diferenças entre filosofia e teologia. Neste caso, o intuito é evitar que a relação entre as duas ciências continue reproduzindo o esquecimento da diferença ontológica.

**Palavras-chave:** Filosofia. Teologia. Diferença ontológica. Ciência. Fé.

## ABSTRACT

This work, *The relation between Philosophy and Theology in the conference Phenomenology and Theology* by Martin Heidegger, aims to demonstrate Heidegger's conception that establishes the connection between Philosophy and Theology utilizing scientific theories. Through a theoretical-bibliographical research that specifically privileges some of Heidegger's works from the 1920s, this research shows Heidegger's comprehension of the relation between Philosophy, as an ontological science, and Theology, as a positive science of the faith. This — not God — is Theology's subject of study. The current research is divided into three moments: the first one represents a contextualization of the ontological difference as a backdrop for the relation between the sciences; the second one presents an analysis of the conference that highlights its distinctive points and, from then on, the third moment demonstrates that the way in which Heidegger wrote his text aims to mark the differences between Philosophy and Theology. In this case, the intention is to avoid that the relation between the two sciences continue to reproduce the forgetfulness of the ontological difference.

**Keywords:** Philosophy. Theology. Ontological Difference. Science. Faith.

## SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO .....	10
2.A DIFERENÇA ONTOLÓGICA E SEUS DESDOBRAMENTOS .....	14
2.1 Considerações sobre a noção de diferença ontológica .....	15
2.2 A transcendência do ser-aí como possibilitadora da diferença ontológica .....	21
2.3 A explicitação da noção de diferença ontológica pelo ser-aí.....	32
2.4 As diferenças entre filosofia e ciências positivas como reflexo da diferença ontológica .....	36
3.FILOSOFIA E TEOLOGIA NA CONFERÊNCIA <i>FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA DE HEIDEGGER</i> .....	43
3.1 A diferença radical entre fenomenologia/filosofia e teologia possibilita a relação entre elas.....	48
3.2 A positividade das ciências e o <i>positum</i> característico da teologia.....	52
3.3 A influência do novo testamento na constituição do <i>positum</i> teológico ....	57
3.4 A ciência teológica da fé e seus desdobramentos.....	62
3.5 A inimizade mortal entre filosofia e teologia e a revisão dos conceitos fundamentais.....	64
3.6 A possível correção ontológica da filosofia a partir dos indícios formais ..	71
4.A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA COMO REFLEXO DA RELAÇÃO ENTRE SER E ENTE.....	76
4.1 Por que deus não pode ser o <i>positum</i> da teologia? .....	79
4.2 O acento heideggeriano nas diferenças entre filosofia e teologia .....	86
4.3 A controvérsia sobre a orientação de heidegger à teologia.....	94
4.4 A linguagem objetivante e seus riscos para a compreensão da teologia como ciência .....	99
5.CONCLUSÃO .....	108
6.REFERÊNCIAS.....	112

## 1. INTRODUÇÃO

É possível afirmar que o embate entre fé e razão é antigo. Mas é, sobretudo a partir da era cristã, que essa discussão cresce, sendo então delegada aos “cuidados” da teologia e da filosofia. O filósofo alemão, Martin Heidegger, ao escrever a conferência *Fenomenologia e teologia* – e proferi-la em 8 de julho de 1927 –, apresentou uma perspectiva distinta para esse debate. Considera a relação entre essas duas áreas do saber, não pelo viés comum do conflito histórico entre fé e razão, mas sim pelo âmbito da cientificidade. Para ele, enquanto filosofia é ciência do ser, teologia é ciência positiva da fé que autodescreve a existência crente. A partir daí, a tensão gerada por esses dois posicionamentos – filosofia e teologia – tende a se libertar do alcance das convicções provenientes das visões de mundo, para que a relação seja decidida por meio de uma sólida e consistente argumentação científica (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 58).

Isto posto, pode-se tecer algumas considerações que indicam o propósito de Heidegger de tematizar a relação dessas duas ciências. Antes, porém, torna-se oportuno afirmar que, por uma questão de escopo, esta pesquisa está circunscrita à década de 1920. Aí se encontram tanto a conferência *Fenomenologia e teologia* quanto outras obras do filósofo alemão que, em certa medida, reverberam a discussão em pauta, por isso o foco nesse período. Além dessas obras, importantes correspondências trocadas entre o filósofo da Floresta Negra e alguns amigos virão à tona para demonstrar como o Heidegger dessa época estava às voltas com a problematização da relação entre filosofia e as ciências positivas, incluindo aí a teologia. Isso, de certo modo, explica seu argumento da conferência de que a teologia, tal como a química e a matemática, é ciência ôntica, por isso está por princípio mais próxima delas do que propriamente da filosofia (cf. HEIDEGGER, 2008, pp. 59-60). Todavia, por se fundar a seu modo, a teologia é uma ciência positiva “de um tipo todo especial”.

Torna-se relevante, também, dizer que a conferência situa-se no período em que Heidegger se encontrava envolto em profícuos estudos teológicos. Sua presença em Marburg, junto a teólogos protestantes, como Rudolf Bultmann, estimulava o debate da teologia com a filosofia. Isso pode ser comprovado com as seguintes palavras retiradas de uma correspondência endereçada a Elizabeth Blochmann, cujo objetivo inegável era responder às indagações da amiga sobre as considerações da conferência acerca da relação entre filosofia e teologia. Diz o filósofo da Floresta Negra:

Mas para mim é também um documento do período de Marburg, que deveria mostrar como se deve entender a filosofia, se se encontra já envolvido na fé cristã protestante e se dedica à teologia, e se queira entender a filosofia como ajuda e não como turbamento dos fundamentos. O meu trabalho em Marburg teve sempre, conscientemente, um duplo aspecto – sustentação e turbamento – e mais de um libertei da teologia – se isso é uma vantagem, não é dado ao ser humano dizê-lo. Se os jovens em questão encontraram sua liberdade interior, então terá sido com razão (HEIDEGGER; BLOCHMANN. 1991, pp. 47-51).

Tornam-se relevantes essas palavras de Heidegger porque inscrevem as discussões heideggerianas sobre a teologia, como ciência positiva, no período em que conviveu com os teólogos de Marburg, de um lado, e também porque ajuda a posicionar o comportamento teológico em relação à filosofia, de outro. Nesse sentido, urge notar ainda o que revelam as declarações de Heidegger na citação acima. Não basta se ancorar na fé cristã e ao mesmo tempo querer tratar a filosofia como suporte da teologia. Mais que simples fusão que visa promover intercâmbios extenuados, a filosofia pretende fundamentar ou revolver os posicionamentos teológicos, porém deve fazê-lo de maneira que a liberdade interior seja o maior ganho de quem está exposto às peculiaridades dessa relação. Somente a clareza de princípios pode sustentar a relação entre filosofia e teologia sem o risco de estabelecer permutas que comprometam a alteridade de cada uma dessas duas ciências. Aliás, não por acaso Heidegger defende ser totalmente incoerente a existência de uma filosofia cristã; algo assim seria como acreditar que existe um “ferro de madeira” (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 77).

Conforme a conferência, a relação entre filosofia e teologia, enquanto ciência positiva, deve acontecer a partir das considerações das diferenças entre as duas ciências. É por serem absolutamente distintas uma da outra que ambas podem se relacionar. Daí a importância de compreender a pretensão de Heidegger de construir o texto salientando especialmente os distanciamentos atinentes a essa relação. Tal é a hipótese aventada ao longo desta pesquisa. Quer dizer, pretende-se mostrar que a relação entre filosofia e teologia, segundo Heidegger, não intenta demonstrar similaridades e pontos de confluência. Ao contrário disso, arrisca-se dizer que o objetivo do filósofo alemão na conferência é posicionar a relação dessas duas ciências a partir de suas especificidades. Isso, naturalmente, tem um porquê. Ocorre que nessa época Heidegger já sinalizava para a necessidade de retomar uma questão central para a filosofia, qual seja, a questão do esquecimento do ser. Por que tal interesse nessa questão? Segundo ele, esse esquecimento ocasionou o apagamento da diferença ontológica. Por isso, pretende-se

mostrar que a relação entre filosofia e teologia é reflexo de uma relação que é anterior – entre ser e ente – o que possibilita interpretar a conferência à luz da noção de diferença ontológica. Numa palavra, se Heidegger ressalta as distinções que marcam a relação entre filosofia e teologia é porque, no fundo, intenta evitar o esquecimento da diferença ontológica.

Nessa direção, pode-se dizer que o primeiro capítulo explana a noção de diferença ontológica. Esta, como se verá, consiste basicamente em evidenciar e tematizar a distinção entre ser e ente. De acordo com Hervé Pasqua:

Esta distinção evitará que se faça história, em lugar de ontologia. Com efeito, é preciso evitar explicar o ente recorrendo a outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente. Cabe ao ente responder pelo seu ser. Não perguntamos: que espécie de coisa é um ente, mas: o que significa para ele ser? Uma pesquisa sobre o ente é diferente de uma pesquisa sobre o ser do ente. Esta última deve ter prioridade (PASQUA, 1993, p. 18).

Com base nessa distinção constitutiva da diferença ontológica, esta pesquisa sustenta a hipótese de que Heidegger definiu a teologia como ciência positiva com o intuito de evitar o que a metafísica historicamente realizou, ao nivelar filosofia e teologia como se ambas procedessem de igual modo. Por ser a ciência do ser, à filosofia cabe uma relação de anterioridade que é fundamental para a teologia erigir-se como ciência positiva da fé. Desta e em vista desta (da fé) é que a teologia haure seus conceitos fundamentais, por isso sua tematização específica não deve – e nem consegue – ultrapassar os limites da ontologia. Só assim se salvaguarda a identidade de seu ente específico – a fé – e se evita o apagamento da diferença ontológica.

No segundo capítulo, a pesquisa tematizará a conferência *Fenomenologia e teologia* propriamente dita. Intenta-se mostrar as características do *positum* teológico. Em não sendo Deus o “objeto” de estudo, foca-se a atenção nas influências do Novo Testamento para a definição da fé como ente específico a partir do qual a teologia constrói a clarividência do acontecer cristão. Assim sendo, ressalta-se a radical diferença entre filosofia/fenomenologia e teologia, diferença essa que é condição de possibilidade para a relação entre as duas ciências. Com a determinação do *positum* específico da ciência ôntica em questão, tem-se delineado o seu estatuto científico que, por sua vez, permite-lhe uma articulação com a filosofia pelo âmbito da cientificidade. É nesse terreno que Heidegger edifica sua argumentação toda particular, asseverando que cabe à filosofia, enquanto ciência do ser, oferecer correção ontológica à teologia.

Retomando a hipótese aventada na pesquisa, o capítulo final mostrará como a relação entre filosofia e teologia reflete a relação entre ser e ente. Quer dizer, há uma radical diferença entre as duas ciências que é condição *sine qua non* para se estabelecer uma relação sem embaraços. Com isso se salienta que, nessa relação de mútua pertença, cada ciência deve buscar na outra a alteridade, e não as semelhanças. Assim como “Ser é cada vez o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 51), mas ao mesmo tempo não se deve confundir um com o outro, também com filosofia e teologia ocorre o mesmo: são duas ciências absolutamente distintas, mas por isso mesmo podem se relacionar sem se incorrer em confusão. A partir daí, serão destacadas as diferenças radicais que constituem essa relação: são duas “epistemes” que lidam com “objetos” distintos; são ciências de natureza distinta (uma lida com o ser e a outra é ciência positiva); possuem diferenças quanto ao seu “método” e procedimentos, mesmo que não prescindam de uma relação de anterioridade da filosofia, que a leva a se colocar no papel de funcionar como corretiva ontológica da teologia. Esse modo de construção do texto ocorre justamente para evitar que a teologia recaia na tendência de apagamento da diferença ontológica.

O presente trabalho que fala sobre “A relação entre filosofia e teologia na conferência *Fenomenologia e teologia* de Martin Heidegger” apresenta, pois, no primeiro momento, uma contextualização da diferença ontológica como pano de fundo para a relação entre as duas ciências; num segundo momento, uma análise da conferência que ressalta seus pontos de distinção e, por último, uma demonstração de que o modo como o texto foi redigido por Heidegger visava assinalar as diferenças entre filosofia e teologia, não por um motivo qualquer, mas sim com o intuito claro de evitar que a relação entre as duas ciências continuasse reproduzindo o esquecimento da diferença ontológica.

## 2. A DIFERENÇA ONTOLÓGICA E SEUS DESDOBRAMENTOS

O capítulo inicial se propõe a contextualizar a discussão em foco. Trata-se de pesquisar a noção de diferença ontológica que serve como pano de fundo para a investigação da conferência de Heidegger, de 1927, intitulada *Fenomenologia e teologia*. Na conferência, o autor discorre sobre a relação entre filosofia e teologia. Assim fazendo, afirma que esta última é ciência positiva da fé. Longe de ser “estudo sobre Deus”, essa ciência foca sua investigação na clarividência do acontecer cristão, ou seja, realiza a hermenêutica da existência crente mergulhada na fé. Com isso, Heidegger traz uma proposta que inova ao estabelecer uma articulação baseada, não na compreensão vulgar que toma a relação pelo âmbito da discussão entre razão e fé, mas sim no âmbito da cientificidade. Enquanto ciências é que se relacionam. O filósofo da Floresta Negra faz essa tematização – tal é a hipótese que se levanta nesta pesquisa – à luz da diferença ontológica que, por sua vez, é uma questão crucial no seu pensamento. A diferença entre ser e ente, por conseguinte, precisa ser tematizada a partir de agora para se compreender em que medida é possível colocá-la como panorama da relação entre filosofia e teologia e, feita essa tematização, pretende-se abordar a conferência propriamente dita.

Partindo da hipótese aventada aqui, um primeiro movimento é levantar a pergunta: O que é a diferença ontológica? Porém, antes de mais nada, convém dizer que a noção de diferença ontológica não deve, sem mais, ser definida de imediato sob pena de se perder o caminho que, aos poucos, possibilita conquistar as estruturas essenciais à construção de tal noção. A princípio basta ter presente que ela – a diferença entre ser e ente – se fundamenta no ser-aí humano. Em seguida, pode-se afirmar que a compreensão da diferença será fundamental por ser considerada o pano de fundo de uma relação, que é central na presente pesquisa, a saber: a relação entre filosofia e teologia na conferência *Fenomenologia e teologia*. Mais que isso. Tendo em vista que o filósofo alemão, Martin Heidegger, identifica certo esquecimento da diferença ontológica ao longo da tradição filosófica no Ocidente, uma vez que historicamente se tendeu a confundir o ser com o ente, o objetivo de tematizar a referida articulação entre filosofia e teologia é demonstrar uma hipótese, qual seja, a de que a explanação feita na conferência de 1927 para os teólogos reunidos em Tübingen pretende evitar o apagamento da diferença, o que pode ser suposto a partir da constatação de que há, ali, mais ênfase nos distanciamentos dessas duas ciências do que propriamente nas

aproximações. Manter a ciência ôntica e a ontológica no mesmo nível epistemológico, sem lhes destacar as respectivas diferenças, seria reforçar o esquecimento histórico que, a partir de determinada concepção de tempo, tendeu a desconsiderar a diferença entre ser e ente. Dito isto, pode-se começar a trilhar o caminho que mais adiante culminará com o esclarecimento da diferença ontológica enquanto tal.

## 2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE DIFERENÇA ONTOLÓGICA

As considerações da noção de diferença ontológica tomarão como base, especialmente, a obra heideggeriana *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Neste sentido, pode-se começar dizendo que: “A diferença entre ser e ente é *pré-ontológica*, isto é, ela está presente sem um conceito explícito de ser, *latente na existência do ser-aí*” (HEIDEGGER, 2012, p. 463). Com essas palavras, Heidegger dá a entender que a diferença ontológica, embora nem sempre seja explícita e constantemente tematizada, é parte constitutiva do ser-aí humano, posto que ele é o único ente projetante e, portanto, capaz de mirar os entes que se lhe apresentam defronte, indo além, ou seja, pode ultrapassá-los em direção ao ser e, embora seu modo de proceder seja habitualmente pré-ontológico, ele carrega essa possibilidade que se efetiva em todo comportamento que assume em relação aos entes. Esteja isso claro para ele ou não. Com efeito, o ser-aí possui no fundo de si a capacidade de transcendência, que por sua vez é condição de possibilidade da diferença ontológica ou, melhor dizendo, a diferença só advém graças à transcendência do ser-aí. Embora essa questão deva ser retomada com mais detalhes mais adiante, essa ponderação sobre as palavras de Heidegger leva, de imediato, a querer aprofundar o significado de transcendência. Na obra *Introdução à filosofia*, o filósofo da Floresta Negra diz algo interessante a esse respeito:

No projeto prévio de ser sempre ultrapassamos de antemão o ente. Somente com base nessa elevação, somente com base em tal ultrapassagem, o ente se torna manifesto como ente. No entanto, na medida em que o projeto do ser pertence à essência do ser-aí, essa ultrapassagem do ente já precisa sempre ter acontecido e continuar acontecendo no fundo do ser-aí. Designamos esse ato prévio de ultrapassagem do ente com a palavra de origem latina *transcendere* e denominamos a ultrapassagem como transcendência. O ser-aí como tal é transcendendo – transcendente. A essência fundamental da constituição ontológica do ente que nós mesmos somos é a ultrapassagem do ente. Essa ultrapassagem, essa transcendência implica que ao ser-aí como tal pertença uma elevação originariamente própria de si mesmo. Somente porque na existência do ser-aí reside

essencialmente essa elevação o ser-aí existente pode cair, e isso significa ser determinado em seu modo de ser pelo que denominamos (*Ser e tempo*), a decadência (HEIDEGGER, 2009, p. 221).

Conforme está afirmado nas palavras acima, é constitutivo do ser-aí humano<sup>1</sup> o ato de ultrapassar o ente em direção ao ser, e isso o caracteriza como ente projetante. Sua lida diária com os entes subsistentes não se limita ao que se apresenta diante dos olhos, uma vez que seu comportamento é capaz de transcender tais entes e ir além. O ser-aí é transcendendo, pois. Compete-lhe, sempre e a cada vez, a tarefa de realizar a elevação que, não realizada, ocasiona a queda ou decadência, para ser fiel ao termo utilizado por Heidegger. Por isso, cumpre dizer que, embora seu comportamento por vezes seja pré-ontológico – o que não quer dizer que a diferença entre ser e ente não esteja sempre aí –, ele possui a capacidade de transcender que é condição *sine qua non* para a diferença ontológica.

Com base nisso, podem ser levantadas algumas perguntas: em que medida a diferença ontológica está enraizada no Ser-aí se ele, via de regra, esboça um comportamento que, na contramão dessa capacidade de transcender, tende a encobrir seu potencial de acessar o ser? Baseando-se em que circunstância pode-se afirmar que a diferença entre ser e ente é pré-ontológica, ou seja, nem sempre tematizada, se essa diferença se enraíza no ente cuja transcendência lhe oferece as condições de fazer ontologia? Convém dizer que o fato de ela ser pré-ontológica (não tematizada) não significa que, em havendo tematização, ela deixará de ser assim. Afinal de contas, se a diferença ontológica é condição de possibilidade de acesso ao ente, a rigor, todo acesso ao ente já pressupõe a diferença ontológica. Isso quer dizer que não se pode acessar nenhum ente se já não pressupor a diferença ontológica. Numa palavra, o que Heidegger indica ao dizer que ela é pré-ontológica é simplesmente que ela não é claramente tematizada. O Ser-aí não possui “consciência” dessa transcendência. Mas, isso não significa que ela não esteja presente em todo comportamento que ele assume em relação ao ente.

Seria essa conduta pré-ontológica a justificativa para o fato de a diferença ontológica despontar como o impensado da metafísica na tradição filosófica ocidental? Naturalmente, essa pergunta demanda um esforço amplo se se pretende encontrar respostas precisas, visto que toca em pontos abrangentes da história da filosofia, por

---

<sup>1</sup> Por uma questão de unificação e coerência textual, este trabalho opta por adotar a tradução do termo *Dasein* por *ser-aí humano* ou simplesmente *ser-aí*, mesmo estando ciente de que a tradução é diversa, dependendo do autor que traduz os termos de Heidegger.

isso mesmo deve-se ter presente que, por questão de escopo, esta pesquisa não postula respostas que pretendam esgotar a questão. Em todo caso, o pensamento heideggeriano torna-se, ele mesmo, uma tentativa de resposta instigante a tal pergunta na medida em que percorre um caminho comprometido em atingir, desde o âmago, a questão central da filosofia, qual seja, a questão do ser e seus desdobramentos.

Nessa perspectiva, convém dizer que, mesmo que certa compreensão de ser lhe seja intrínseca, o ser-aí não concebe de imediato o ser enquanto tal. Isso porque, em sua existência fática, o Ser-aí não se relaciona com os entes primariamente a partir do esforço de apreender teoricamente as determinidades conceituais que lhe servem de representação, como se esse comportamento fosse condição de possibilidade para uma posterior e, supostamente, correta relação de interação e/ou manuseio<sup>2</sup> das coisas. Apenas se está afirmando que, de certa perspectiva, o ser-aí é condição de possibilidade para que haja a compreensão de ser. Em outros termos, a compreensão teórica não é necessariamente pré-requisito para a lida do Ser-aí com os entes, pois na sua existência cotidiana, embora ele sempre já compreenda ser, não se comporta acionando constantemente uma prévia assimilação de conceitos que supostamente regeriam sua interação com os entes. Absolutamente! Sobre isso, torna-se elucidativo o comentário a *Ser e tempo* feito por Hervé Pasqua, que diz:

A partir do momento em que o ser dos *pragmata*, dos entes disponíveis para um uso possível, consiste na manuseabilidade, é evidente que nenhum olhar teórico poderá perceber a sua natureza. O único olhar adequado a este fenômeno é o que Heidegger denomina *circunspeção (Umsicht)*. A circunspeção consiste nesse olhar *em redor* de si, em todas as direções para onde o *Ser-aí*, preocupado com o seu ser que lhe escapa, procura retê-lo num mundo que fabrica para si. O comportamento prático prevalece, portanto, sobre o olhar teórico. No entanto, não é *a-teórico* (PASQUA, 1993, p. 48).

Essa concepção de mundo como junção de entes passíveis de objetivação até seria oportuna caso se desejasse permanecer no mote tradicional da epistemologia, cuja orientação básica converge para a apreensão das normas do conhecer pela teoria do conhecimento. Tal postura coaduna com a moderna visão científica sobre o controle assertivo da realidade, mas Heidegger aponta noutra direção. O filósofo alemão se caracteriza como um pensador interessado em tematizar a questão do sentido do ser e/ou

---

<sup>2</sup> Seguindo a mesma direção do que é veementemente afirmado na obra heideggeriana, pode-se dizer que existe um certo tipo de conhecimento que independe de teorização. Ele advém da manipulação técnica das coisas, da lida com elas. Trata-se de um conhecimento que pode ser designado como circunvisão e como saber fazer. (Cf. HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 215).

do ser ele mesmo. Para tanto, abandona os esquemas cognitivos que concebem a aquisição do conhecimento a partir da relação sujeito-objeto, e o faz retomando uma forma mais originária do pensar, isto é, mirando as condições de possibilidade de acesso ao ser. Prova disso é que em sua obra capital, *Ser e tempo*, ao apresentar a analítica existencial do Ser-aí, sua concepção peculiar de mundo é abordada na contramão das teorias tradicionais que descrevem o mundo a partir da noção de espacialidade. Segundo Heidegger, Descartes é um filósofo que ilustra muito bem essa tendência predominante ao utilizar categorias ônticas para a definição de mundo:

Descartes vê a determinação ontológica fundamental do mundo na *extensio*. Na medida em que a extensão é constitutiva da espacialidade, a qual, segundo Descartes, lhe é mesmo idêntica e que, de outra parte, a espacialidade permanece em certo sentido constitutiva do mundo, a discussão da ontologia cartesiana do ‘mundo’ oferece, ao mesmo tempo, um ponto-de-apoio negativo para a explicação positiva da espacialidade do mundo-ambiente e do *Ser-aí* ele mesmo (HEIDEGGER, 2012, § 18, p. 265).

Como se pode perceber, o mundo é descrito como uma totalidade espacial que contém uma soma de entes intramundanos fora do sujeito. Heidegger, numa perspectiva ontológica, concebe o mundo como um existencial do ser-aí. O mundo constitui um modo de ser do ser-aí, pois. Assim, “não são os objetos que explicam o mundo, mas o mundo que explica os objetos. É impossível deduzir o mundo a partir dos objetos que contém” (PASQUA, 1993, p. 45). Desse modo, perceber o ser-aí, não como um ente contraposto a outro – o mundo –, supostamente exterior a ele, mas como ser-no-mundo torna-se imprescindível para se empreender uma analítica existencial preparatória para a ontologia fundamental.

Isto posto, cabe aqui uma consideração importante para se situar nos desvios inerentes ao pensamento de Heidegger. Trata-se de um pensamento que se faz colocando-se a caminho e, como tal, requer que se tenha sob os olhos os desafios de uma trajetória em construção, pois todo aquele que se propõe a seguir os passos do ser, deve acatar as diretrizes que essa questão coloca, sabendo que os destinos que ela aponta, como horizontes a serem seguidos, requerem uma abordagem aberta a contornos diversos. Disso se deve reter que, no tocante à questão do ser, Heidegger empreende abordagens distintas ao longo de sua trajetória como pensador, mas o faz porque permanece atento aos passos exigidos pelo próprio ser. Se em um primeiro momento é necessário analisar existencialmente o ser-aí para retirar a questão do ser do esquecimento – coisa que só é possível interpelando este ente capaz de compreender o

ser – essa fase preparatória de uma ontologia fundamental avança em direção a um segundo momento, cuja tônica já não será mais a escuta de um ente específico, o ser-aí, senão que a escuta do ser ele mesmo ou, dito com outras palavras, a questão prescinde da escuta do ente particular e passa a buscar o ser em geral.

Assim sendo, o ser-aí deixa de despontar como o ente através do qual se põe em pauta a questão do ser e a *Ereignis* torna-se o destino aonde levam todos os caminhos. *Ereignis*, com efeito, vem a calhar como uma palavra adequada para expressar o vir à propriedade do ser, donde se depreende que a questão do ser vem à baila como acontecimento e/ou eventualidade, numa palavra, o próprio ser se dá, ele mesmo se doa, sem intermediários. Tal é o que constitui a *Khere* ou, segundo a interpretação de muitos autores estudiosos do filósofo alemão, trata-se de uma virada constatável no interior do pensamento heideggeriano. Embora esta pesquisa esteja focada na primeira parte desse caminho, ter conhecimento do todo que engloba os desvios na trajetória do pensamento de Heidegger torna-se essencial, pois, de quando em vez, um momento remeterá ao outro. Afinal de contas, não é porque, posteriormente, Heidegger se concentrará na escuta do próprio ser que o momento anterior a *Khere* será considerado desnecessário. Pelo contrário. O passo dado após a virada é desdobramento do que precede, por isso, o momento da analítica existencial, como momento preparatório, é imprescindível e, como tal, abre horizontes indispensáveis no desbravamento dessa caminhada.

Tendo isso em mente, deve-se dizer que é praticamente unânime entre os estudiosos de Heidegger o reconhecimento de que a *Khere*, isto é, a virada do pensamento heideggeriano ocorre a partir dos anos 30. Por isso, torna-se relevante afirmar que esta pesquisa concentra sua atenção nas obras da década de 20, período em que o filósofo alemão está especialmente concentrado na análise do ente dotado da capacidade de se debruçar sobre o sentido do ser, o ser-aí, e o faz especialmente na obra considerada por muitos a mais importante, *Ser e tempo*. Em virtude disso, cabe ter ciência de que a analítica existencial do ser-aí faz perceber que, para se compreender o ser, deve-se fazê-lo por meio de um ente uma vez que “ser é cada vez o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 51), o que justifica, portanto, a necessidade de se realizar tal análise existencial desse ente específico, o ser-aí. Só a partir dessa análise se sabe, por exemplo, que a transcendência do ser-aí, enraizada no fundo do seu ser, é o que lhe permite mirar o ente à mão, o ente presente à vista ou a si mesmo e aos outros seres-aí, podendo sempre ir além, uma vez que pode ultrapassá-los em direção ao ser ele mesmo.

Em outros termos, a analítica existencial empreendida por Heidegger consiste em um passo prévio necessário por colocar em pauta as condições que possibilitam o reconhecimento do ser-aí como o ente constitutivamente transcendente.

Em tal análise, o filósofo prescinde de métodos investigativos que interpõem pressupostos epistemológicos à compreensão do ser, impedindo que este venha à luz, por um lado, e que continue sendo considerado como simples fundamento dos entes, por outro. Por isso, como se pode notar na abordagem do autor realizada em *Ser e tempo*, o método da fenomenologia desponta como o mais adequado para tal empresa uma vez que faz ver a partir de si mesmo o que se mostra, possibilitando desse modo se aceder ao ser a partir do ente, especialmente do ente que se pergunta sobre o seu ser, pois “para se interrogar sobre o ser, é necessário que haja um ente prévio, sem o qual não haveria qualquer interrogação” (PASQUA, 1993, p. 19).

No âmbito dessa discussão, deve-se afirmar que o Heidegger anterior à *Khere* situa a diferença ontológica no ser-aí. Posteriormente, ele busca ouvir o ser ele mesmo. A fim de endossar esse argumento, pode-se trazer à tona uma passagem do texto de Heidegger chamado *A essência do fundamento* que corrobora isso:

Se, entretanto, por outro lado, o elemento distintivo do ser-aí reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então o poder distinguir, no qual a diferença ontológica se torna fática, deve ter fincado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, transcendência do ser-aí (HEIDEGGER, 2008, p. 146).

Como se poderá perceber a partir de agora, essa citação acima, não só explicita o que está afirmado nessa seção, como também demonstra a importância da parte que virá. Ou seja, coloca a deixa para se tematizar o aspecto da transcendência do ser-aí. Somente se apropriando com clareza do sentido ontológico autêntico de transcendência, como condição de possibilidade para a diferença ontológica, pode-se entender o propósito de Heidegger de encadear essa sequência, a saber: se existe a ultrapassagem do ente em direção ao ser, é porque, antes, há o ser-aí que possui a compreensão prévia do ser que, por sua vez, permite realizar a lida com os entes sem, necessariamente, deter-se apenas neles mesmos. Ao contrário, pode sempre ir além. Numa palavra, não se quer enfatizar aquilo (ente) que é ultrapassado, mas sim aquele (ser-aí) que ultrapassa enquanto tal (cf. HEIDEGGER, 2012, pp. 434-435). Pois, sem o ser-aí humano não há a transcendência propriamente dita, tal como Heidegger a compreende.

## 2.2 A TRANSCENDÊNCIA DO SER-AÍ COMO POSSIBILITADORA DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA

No que tange especificamente à transcendência do ser-aí, convém ter presente o seu significado uma vez que é essencial para a obtenção do conceito de diferença ontológica. Segundo Heidegger, pode-se afirmar que transcender tem a ver com “ultrapassar, passar por, atravessar, por vezes mesmo exceder” (HEIDEGGER, 2012, p. 433). Com isso fica patente a possibilidade de ultrapassagem que o conceito de transcendência envolve.

Mas nesse caso quem pode realizar tal ultrapassagem? Ora, somente o ser-aí está apto para realizá-la tendo em vista que a capacidade de transcender lhe é constitutiva e, como tal, somente ele pode realizá-la. Com isso, há de se resguardar que a transcendência não é mera prerrogativa do ser-aí humano, como se a ele fosse optativo o fato de transcender. Uma vez que existe, se ele existe, a transcendência já sempre lhe constitui, o que não deve ser confundido com sua propensão a se comportar de maneira pré-ontológica. Essa afirmação precisa ficar retida pelo fato de existir uma tendência de se considerar transcendente, em contraposição ao imanente, àquele que supostamente está acima ou além do plano material, Deus. Não só. Há na teoria do conhecimento uma tendência de se designar transcendente àquilo que existe em si, ou seja, que reside fora do sujeito cognoscente e, com isso, ultrapassa-lhe os limites cognoscitivos. Trata-se da conhecida discussão epistemológica entre realismo e idealismo que imperou durante longos anos na teoria do conhecimento. Essa discussão, porém, parece ignorar o sentido ontológico de acordo com o qual a transcendência é uma característica interna do ser-aí. Somente este, graças à sua estrutura de ser-no-mundo, pode compreender o ser do ente que se encontra aí defronte uma vez que sua capacidade remissiva descerra a rede de relações que interliga os entes intramundanos com os quais ele lida cotidianamente. Possui, pois, uma conformidade compreensiva que lhe permite mirar o ente indo além, quer dizer, atravessando-o em direção ao ser. Assim sendo, o ente é mantido em consideração com o que, questionado, pode enviar, além de si mesmo, para o ser. Com efeito, mantendo-se na linha da controversa afirmação de *Ser e tempo*<sup>3</sup>, segundo a qual

---

<sup>3</sup> Fala-se de citação controversa porque muitos estudiosos do pensamento de Heidegger questionam o fato de ele pôr em xeque a tendência metafísica de definir a essência da natureza humana, tal como ocorreu na Grécia antiga quando Aristóteles cunhou a frase “animal racional”, atribuindo-a ao ser humano e, de igual modo, como ocorreu na tradição judaico-cristã que considera o homem “imagem de Deus”. Ao dizer que a existência é a essência do Ser-aí, Heidegger teria entrado em contradição por repetir o que a metafísica fez.

“A ‘essência’ do Ser-aí reside em sua existência” (HEIDEGGER, 2012, §9, p. 139), pode-se dizer aqui que o ser-aí é transcendente porque existe.

O que isso implica? Uma consequência óbvia dessa afirmação é a seguinte: os objetos, como não existem tal como o ser-aí, *são* mas não podem transcender. Nessa perspectiva, convém ter presente o que diz Heidegger a respeito desse ponto:

O ser-aí é o transcendente. Objetos e coisas nunca são transcendentos. Na constituição fundamental do ser-no-mundo anuncia-se a essência originária da transcendência. A transcendência, o “para além de” do ser-aí, permite que ele se comporte em relação ao ente enquanto ente, seja esse o ente presente à vista, os outros ou si mesmo. A transcendência é desvelada para o próprio ser-aí, ainda que não enquanto tal. Ela possibilita o retorno ao ente, de tal modo que o compreender prévio de ser se funda nela. O ente, que denominamos ser-aí, é enquanto tal aberto para... A abertura pertence ao seu ser. Ele é seu aí, no qual ele está presente para si, no qual outros estão concomitantemente aí e com vistas ao qual o à mão e o ente presente à vista vêm ao encontro (HEIDEGGER, 2012, p. 436).

Com isso, uma pergunta se ergue: o que torna possível que a transcendência aconteça no íntimo do ser-aí? Sem dúvida, a transcendência se fundamenta no horizonte existencial que lhe constitui: a temporalidade. Esta possui um *deslocamento para* que, por sua vez, é imprescindível para a compreensão de ser. Ou seja, o ser-aí não se detém no ente que se lhe apresenta, mas o transcende dirigindo a mirada na perspectiva do ser. No entanto, há de se ter clareza que o termo temporalidade aqui não deve se confundir com a interpretação de tempo no sentido vulgar cuja tendência é fixar o tempo, concebido como duração, a partir das três dimensões estáticas e sem relação: passado, presente e futuro. Esta compreensão de tempo é pertinente e predominante no comportamento cotidiano do ser-aí, porém derivada da temporalidade originária, a qual constitui uma unidade das *ekstases*<sup>4</sup> em seus esquemas horizontais: futuro, ter sido e instante. Horizontais porque inter-relacionados, ou seja, não há ruptura nessa concepção unidimensional. Tudo que *é* no instante presente repete o que *foi* e, ao mesmo tempo, já antecipa o que *será*.

Ora, “se a transcendência possibilita a compreensão de ser, mas se a transcendência se funda na constituição *ekstático*-horizontal da temporalidade, então a temporalidade é a condição de possibilidade da compreensão de ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 439). Disso se retém que a temporalidade é a condição de possibilidade da

---

<sup>4</sup> A temporalidade com vistas à unidade dos esquemas horizontais é denominada por Heidegger de temporalidade. (Cf. HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012, p. 446).

transcendência que constitui o ser-aí que, por sua vez, permite o projetar ou, dito de outro modo, possibilita ultrapassar o ente em direção ao ser. Desse modo, as coisas se estruturam desta maneira: uma vez que a diferença ontológica se funda no ser-aí, a transcendência se mostra como sua possibilitadora; e, uma vez que a temporalidade se constitui o horizonte próprio do ser-aí, a temporalidade se mostra como a possibilitadora da transcendência. Desse modo, a regressão é diferença ontológica, ser-aí e sua transcendência e temporalidade.

Ademais, ter presente o sentido da temporalidade como horizonte possibilitador da compreensão de ser é essencial na medida em que remete à questão da ontologia enquanto tal. Aliado a isso se pode dizer que o ponto de partida para a compreensão de ser é o *a priori*. Que significa essa expressão no pensamento de Heidegger? Certamente não possui a mesma conotação que Kant atribui a esse termo. “*A priori* significa ‘a partir do que é anterior’ ou ‘o anterior’” (HEIDEGGER, 2012, p. 470), quer dizer, trata-se de uma determinação temporal, contudo, não se deve entender temporal aqui no sentido corriqueiro de intra-temporalidade cujas dimensões estáticas apenas engendram uma interpretação dos objetos baseada no princípio da estabilidade<sup>5</sup> do que se mostra como algo constantemente disponível no momento presente e, como tal, sem apresentar conexão com o passado e o futuro, senão daquilo que originariamente possibilita já de início a compreensão de ser do ente. Ora, a modalidade de interpretação impetrada por Heidegger não absolutiza a interpretação usual do tempo segundo a qual a presença constante é garantidora de segurança no propósito de compreensão da realidade, mas, ao contrário, a questiona. Para ele, há de se ter em conta a precariedade oriunda do movimento oscilante do ser, o qual nem sempre está disponível para apreensão por parte do ser-aí, posto que se manifesta mas também se retrai em favor do ente. Por isso é que se pode afirmar que, não raro, o Ser-aí compreende ser mas não explicita essa compreensão. Ter ciência de que está em cena uma tentativa de ir sempre ao mais originário é pertinente para não se correr o risco de se perder na superficialidade do que se mostra. Assim, fixar-se apenas na concepção vulgar de tempo sem levar em consideração a temporalidade originária faz perder de vista a anterioridade que constitui a ontologia em si.

---

<sup>5</sup> Desde os filósofos antigos, prevalece uma tendência de empreender uma interpretação a partir do conceito de *ousia* (substância), cuja característica central é se pautar na concepção do tempo como presença estável.

Nesse sentido, convém reforçar que, quando o ente vem ao encontro, já foi previamente projetado, tal como pode ser corroborado pela afirmação de Frederico Pieper de que “a anterioridade da ontologia se refere ao fato de que quando os entes são encontrados, eles já foram projetados”. (PIEPER, 2014, p. 5). Antes de haver uma compreensão ou mesmo objetivação da natureza na Física, por exemplo, já se tem como posto e desvelada a natureza enquanto tal. Logo, o *a priori*, ou seja, o anterior é a condição de possibilidade temporal que, por sua vez, torna-se o elemento possibilitador da transcendência. A partir daí, já sempre de início o ser-aí pode se colocar em condições de transcender e, transcendendo, torna-se capaz de realizar a compreensão de ser. Com base nisso, pode-se asseverar que a transcendência surge como a constituição fundamental do ser-aí, “*uma constituição que acontece antes de todo comportamento*” (HEIDEGGER, 2012, p. 149). Ou seja, esse movimento de compreensão de ser independe de uma suposta decisão voluntarista inclinada a realizá-la, ou não, e até mesmo independe da aquisição de uma “consciência” que, supostamente, deveria estar plenamente esclarecida para poder, depois, se voltar para esse fim. Em sendo a transcendência constitutiva e fundamentalmente pertencente ao ser-aí, pode-se afirmar que ele, existindo, já sempre está em condições de realizar a ultrapassagem do ente em direção ao seu ser. Nisto, pois, consiste o *deslocamento para* que a temporalidade originária – e somente ela –, como horizonte transcendental da compreensão de ser, do anterior, possibilita realizar. Para Heidegger, essa remissão da transcendência à temporalidade justifica-se da seguinte maneira:

Assim como as *ekstases* constituem em si a unidade da temporalidade, corresponde à unidade *ekstática* da temporalidade a cada vez uma tal unidade de seus esquemas horizontais. A *transcendência do ser-no-mundo funda-se* em sua totalidade específica na *unidade originária ekstático-horizontal da temporalidade*. Se a transcendência se funda na constituição ekstático-horizontal da temporalidade, então a temporalidade é a condição de possibilidade da compreensão de ser (HEIDEGGER, 2012, pp. 438-439).

Outrossim, convém ressaltar que o fato de o Ser-aí ser constitutivamente transcendente não significa que ele se comporte constantemente visando o ser em sua lida cotidiana com os entes. Na maior parte das vezes, seu comportamento pré-ontológico é predominante, porque, embora a relação com os entes já sempre pressuponha certa compreensão de ser, compreensão esta que é diretriz para a lida preocupada com os entes, não se pode imaginar que ela caminha lado a lado com uma explicitação conceitual. O que isso quer dizer? Que a compreensão precede o

desenvolvimento da questão do ser. Mas, então, se existe compreensão do ser, por que não há propriamente o entendimento e a concomitante explicitação sobre o ser? Esta pergunta pode ser respondida com uma afirmação contida na obra *A essência do fundamento*, onde o filósofo alemão diz que “A compreensão do ser (λόγος em um sentido bem amplo), que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para com o ente, não é nem um captar o ser como tal, nem um reduzir ao conceito o assim captado (λόγος no sentido mais estrito – conceito ‘ontológico’)” (HEIDEGGER, 2008, p.144). Ora, segundo Heidegger, não se pode sem mais dotar o termo compreender do sentido de conceituação, posto que nesse caso ainda não ocorre uma tematização propriamente dita dos entes que se mostram, sejam eles os entes puramente subsistentes ou o ente que nós mesmos somos, o ser-aí humano. Com isso, convém ter presente que a compreensão de ser aqui mencionada não necessariamente implica que se interpele na essência os entes visados. Para Heidegger, com efeito, compreender não é o mesmo que conceber, o que fica claro na explanação feita a seguir:

Recordemos novamente o fato fundamental várias vezes caracterizado concernente ao ser-aí humano: compreendemos algo assim como o ser e não o concebemos. O ser está desencoberto e, porém, velado. A tentativa de elucidar o que significa ser, como ele precisa ser concebido e como o projeto de ser dá a entender algo assim como ser, o que significa compreensão de ser – a elucidação de tudo aquilo que determina a essência da existência humana conduz de novo a abismos (HEIDEGGER, 2009, p. 220).

Se é fato incontestável que o ser-aí move-se a partir de uma compreensão pré-conceitual do ente que se lhe manifesta como algo defronte e, por isso, tal ente torna-se passível de objetivação, também é fato que tal aparição se dá porque o ente já foi anteriormente projetado pelo ser. Numa palavra, antes mesmo de ser descoberto pelo Ser-aí o ente foi liberado pelo ser, donde se depreende que toda relação ôntica pressupõe um solo ontológico a partir do qual o ser-aí pode empreender sua lida com o ente. Com isso, ficam evidentes duas coisas, a saber: primeiro que a manifestação daquilo que é ôntico pressupõe um horizonte ontológico que possibilita a apreensão do ente pelo Ser-aí e, em segundo lugar, faz-se mister ter em mente que tal apreensão não é isenta de problemas, pois não obstante o fato de que o ser-aí humano seja capaz de transcender o ente em direção ao ser, tal processo acontece envolto em obscuridades, uma vez que “o desvelamento segue lado a lado com o velamento” (HEIDEGGER, 2009, p. 228).

Ademais, convém perguntar: se o ser-aí humano já encontra o ente liberado pelo ser e o ser-aí mesmo já se insere na diferença ontológica, não soa ambíguo dizer que o ser-aí é o fundamento da diferença ontológica? Não parece, nesse caso, que a diferença ontológica é anterior ao ser-aí? Se é anterior a ele, como o ser-aí pode se constituir como fundamento? Sobre isso, deve-se ter em mente que só se pode afirmar que o ser-aí é fundamento da diferença ontológica, se se compreende que esse fundamento se assenta na transcendência, ou seja, “é o ser-aí como transcendência que leva à diferença, ela advém essencialmente nele” (Dubois, 2004, p. 88). Tendo isso claro, evita-se acentuar a complexidade que o processo do desvelamento/velamento envolve, o que poderia trazer uma ambiguidade que se mostra irrelevante para a explanação feita aqui.

Por outro lado, se o processo de transcender o ente em direção ao ser ocorre em meio a obscuridades, isso ocorre porque, ao se mostrar, todo ente toma o *aspecto de*, ou seja, assume a aparência de qualquer coisa que se mostra, inclusive qualquer coisa que não é, uma vez que “o ente pode enganar-nos relativamente àquilo que ele é em si e mostrar-se como aquilo que não é” (PASQUA, 1993, p. 27). Quer dizer, existe nesse jogo de aparência algo que pode estar oculto e esse traço de ocultação e desvelamento é próprio do ser, que se revela e se retrai. Nessa perspectiva é que se entende por que motivo a reflexão sobre a diferença ontológica não recebeu a devida explanação dos pensadores da metafísica ocidental<sup>6</sup>, isto é, essa aparente negligência não se deve a uma incapacidade dos filósofos perante a questão, mas ao fato de que a questão em si envolve o movimento de retração do ser em favor do ente.

Ora, considerar as opções epistemológicas que predominaram na história da investigação metafísica e, também, a tendência de os pensadores focarem a atenção

---

<sup>6</sup> Convém notar que para alguns estudiosos (Pasqua, Puntel etc.) essa constatação de Heidegger, debitária de uma interpretação de Tomás de Aquino feita pelo jesuíta Soares, de que os pensadores da metafísica ocidental tenham sempre cometido uma confusão entre ser e ente é problemática. Criticam o fato de o filósofo alemão não ter sido capaz de enxergar o esforço de alguns de tematizar a diferença ontológica. Tal ponderação advém do fato de Heidegger, em sua abordagem sobre a metafísica, considerar os pensadores metafísicos pelo viés do esquecimento do ser. Segundo ele, tais pensadores conceberam o ser como o que há de mais geral, ou seja, como ente e, assim, o ser foi historicamente confundido com o ente. Esqueceu-se, pois, da diferença ontológica entre ser e ente. Nesse sentido é que Heidegger postula a superação da metafísica para que a questão do ser seja novamente colocada. É célebre, por exemplo, a explanação inicial de sua obra *Ser e tempo* (cf. HEIDEGGER, 2012, § 1), onde o filósofo alemão aponta três preconceitos responsáveis pelo esquecimento da questão do ser. Doravante, seu pensamento constituiu-se a partir do empenho de ter sob a vista a diferença ontológica, a fim de que se volte a expressar a distinção entre ser e ente. Porém, conforme está colocada acima, após a virada de seu pensamento, Heidegger irá admitir que tal esquecimento se deve, não necessariamente à incapacidade dos pensadores de perceberem a diferença, mas à dinâmica do próprio ser, que se revela e se oculta em favor do ente.

imediate na tentativa de fundamentar os entes com argumentos essencialistas é crucial para se entender a opção de Heidegger de percorrer um caminho diferente, mas sabendo que, em última análise, a iniciativa de aparição é sempre do ser, e não de qualquer pensador empenhado na captação desse movimento de manifestação/retração. Diante disso se pergunta, então, em que medida se pode dizer que a diferença ontológica é tão simples visto que ela, além de permitir que a questão do ser caísse no esquecimento em favor do ente, demanda um esforço complexo? Tal questionamento remete ao início da obra *Ser e tempo*, onde Heidegger enumera os três principais preconceitos que jogaram a questão do ser no esquecimento.

Além do preconceito da universalidade e da indefinibilidade, há um terceiro que interessa de modo especial a esta tematização. Diz respeito à tendência de se afirmar que o ser é evidente por si mesmo e dessa maneira dispensa interrogações sobre ele. Com as seguintes palavras, “Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de ‘ser’ e a expressão é aí entendida ‘sem mais nada’. Cada um de nós entende ‘o céu é azul’; ‘eu *sou* alegre’ etc.” (HEIDEGGER, 2012, § 1, p. 39), Heidegger dá a entender que determinada compreensão mediana e comum a todos apenas sinaliza uma incompreensão, posto que demonstra certa pré-compreensão do ser e, paradoxalmente, um desconhecimento geral de seu sentido. Dizendo de outro modo, a questão do ser caiu no esquecimento porque o trato com ela revela um enigma, qual seja, o de se tomar o problema do ser como devidamente esclarecido, quando na verdade se sabe que ele está envolto em obscuridades. Essas sombras que obscurecem a questão podem ser iluminadas na medida em que se deixa para trás os preconceitos comuns para se levantar a questão do ser a partir do zero. Como fazê-lo? Antes de qualquer coisa, compreendendo os motivos que ocasionam esses obstáculos a toda ontologia, no intuito de ultrapassá-los.

Nesse sentido, desmitificar a ideia de que o ser é o conceito mais evidente e, como tal, não carece de ser questionado constitui-se em um passo fundamental e necessário. Certamente, essa tarefa demandará uma destruição dos conceitos da ontologia tradicional para se chegar à pergunta fundamental pelo ser “ele mesmo”. É nesta perspectiva específica que se fala de destruição da metafísica no pensamento heideggeriano, quer dizer, não se pleiteia uma aniquilação da metafísica, como se se tratasse de uma corrente filosófica ultrapassada e sem validade atual, mas sim uma

superação – que supera conservando – a qual visa restituir à ontologia seu papel central, que é a abordagem do ser enquanto ser.

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, torna-se imprescindível percorrer um pouco mais a senda que conduzirá à elucidação da noção de diferença ontológica. Nesse sentido, começa-se por entender que “A ‘diferença ontológica’ é uma coisa simples. O ser não é nada de ente. Só o ente é. Não se pode dizer que o ser ‘é’. A diferença é portanto extrema: não entre um ente e outro, mas entre todo ente – e o ser” (DUBOIS, 2004, p. 86), o que significa afirmar que toda exposição da questão do ser requer uma lógica própria e distinta ou, dito de outra maneira, requer uma lógica expositiva que lhe seja adequada<sup>7</sup>, ou seja, é preciso evitar toda tentativa de explicar o ser com a mesma lógica predicativa usada para descrever os entes, pois o ser não tem o caráter de um ente. Certamente essa consideração ainda não responde à pergunta sobre o que propriamente significa a diferença ontológica que foi mencionada acima, e ter a clareza sobre essa noção é fundamental, tendo em vista que muitas dúvidas rondam a questão.

Pois bem. Um passo nessa direção consiste em evocar as palavras de Heidegger, presentes numa citação acima, as quais dão a entender que há uma compreensão prévia ao desenvolvimento da questão do ser e que tal compreensão é latente no comportamento pré-ontológico da existência do ser-aí (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 463). Seria essa latência um indicativo de que o Ser-aí é o produtor da diferença ontológica? Em outros termos, sem uma relação intrínseca da diferença ontológica com o ser-aí humano essa tematização não seria possível? Sem dúvida, é fato que o Ser-aí torna-se o fundamento da diferença na medida em que é o único ente capaz de realizar a distinção de modo expreso, ou seja, a diferença se assenta sobre o fundamento da essência do Ser-aí graças a sua possibilidade intrínseca de poder distinguir o ser e o ente. Disso se deve reter que devido à possibilidade de transcender o ente em direção ao ser é que o Ser-aí realiza a diferença. Contudo, deve-se ter maior clareza sobre esse ponto. “A diferença entre ser e ente *está*, ainda que não seja sabida expressamente, latentemente *presente* no ser-aí e em sua existência. A diferença *está* aí,

---

<sup>7</sup> Sobre isso é preciso dizer que a compreensão do ente em vista do seu ser é compreensão ontológica, visto que procede da expressão grega *λόγος του οντος* – onto-logos. Deriva daí, por sua vez, o termo moderno ontologia. Assim, a compreensão ontológica difere da compreensão ôntica, que é o conhecimento do ente nele mesmo e, enquanto tal, requer uma lógica de exposição que igualmente se distancie da lógica propositiva dos enunciados ônticos, cuja tendência é pura e simplesmente ligar as representações que sintetizam e definem os entes.

isto é, ela possui o modo de ser do ser-aí, ela pertence à existência. Existência significa por assim dizer ‘ser na realização dessa diferença’” (HEIDEGGER, 2009, p. 463).

Mas se assim o é, então por que motivo o ser-aí se comporta sem realizar a diferença ontológica? Ora, essa possibilidade de realizar a distinção de forma explícita não indica a obrigatoriedade perene de que o ser-aí adote um comportamento constantemente comprometido com a concepção da diferença ontológica. A diferença é constitutiva do ser-aí humano, mas a sua realização está no nível da possibilidade e, como tal, pode acontecer ou não. Compreender esse jogo que oscila entre afirmações que asseveram a possibilidade da realização da diferença ontológica e ao mesmo tempo da não efetivação de tal possibilidade torna-se imprescindível na medida em que põe em pauta a propensão à complexidade que essa abordagem envolve. Mais adiante se voltará a esse ponto.

Com efeito, um passo a mais no esclarecimento dessa questão precisa ser dado. Para esse fim, as considerações heideggerianas expostas na obra intitulada *A essência do fundamento*, na qual o autor também nomeia explicitamente a diferença ontológica, podem ser enriquecedoras nesse propósito. Nessa obra, procede-se a uma discussão que postula o conhecimento das nuances concernentes ao caráter propositivo do enunciado e sua busca de tornar manifesta a verdade ôntica sobre os entes. Ora, sabe-se que é típico do ser-aí humano nomear os entes que se mostram, coisa que ele faz haurindo nos próprios entes os conceitos que se lhe tornam representáveis. Mas tal empresa só é tornada possível a partir da consideração do nexos existente entre ente e ser, uma vez que é a verdade ontológica que possibilita todo acesso à verdade ôntica ou, dito de modo inverso, toda verdade ôntica só é possível se fundada na verdade ontológica (cf. VATTIMO, 1996, p. 113). Com base em que pressuposto se pode fazer essa afirmação? Pelo simples fato de a existência do ser-aí – e sua constitutiva capacidade de transcendência, ou seja, de ultrapassagem do ente em direção ao ser – ser condição de possibilidade para algo assim como a aquisição da verdade. Esta então pertence à constituição ontológica do ser-aí. Nessa perspectiva é que se entende o nexos existente entre ser e ente, o que pode ser corroborado por Heidegger, quando diz: “Desvelamento do ser sempre é, porém, verdade do ser do ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser. Verdade ôntica e verdade ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em seu ser* e ao *ser do ente*” (HEIDEGGER, 2008, p. 146). Esse nexos deve ser levado em conta no intuito de evitar a tendência à mútua exclusão entre ser e ente.

Seguindo esse raciocínio, pode-se afirmar que, apesar de existir uma distinção entre ente e ser, a diversidade presente nessa relação não implica em separação, pois há uma implicação recíproca que precisa ser resguardada nessa relação de mútuo pertencimento. Muito mais que descrever o ser e o ente separadamente, deve-se ter em conta essa mútua pertença. Mais. Toda e qualquer tentativa de definir o ser a partir da proposição “o ser *é*” deve ser evitada, posto que a lógica utilizada para a tematização do ser não segue a mesma lógica propositiva dos enunciados ônticos. Só o ente *é*. O ser, ao contrário, dá-se como condição de possibilidade para que o ente seja, por isso mesmo são inseparáveis. Frederico Pieper faz eco a essas palavras, quando diz: “Na pergunta pelo ser do ente, procura-se investigar o fundamento de o ente ser, isto é, pergunta-se ao ente por seu ser. É importante destacar que o ser não é algo distinto do ente. Caso isso ocorresse, o ser seria novamente um ente e a diferença ontológica já não seria mais diferença. Ser é ser do ente e o ente é o ente do ser” (PIEPER, 2008, p. 97). Quer dizer, atentar para essa inseparabilidade entre ser e ente respeita profundamente a relação de mútuo pertencimento entre ambos. O contrário disso, que seria desconsiderar a implicação recíproca, ocasionaria uma separação que nada tem a ver com a necessária distinção dessa relação, distinção essa que visa justamente evitar a confusão entre o ser e o ente.

Para Hervé Pasqua, aliás, esse é um dos limites do pensamento heideggeriano, qual seja, o fato de ele, praticamente em todas as obras da década de 20 e especialmente na obra *Ser e tempo*, manter o ser e o ente indissociáveis, quer dizer, ainda atrelar o ser ao ente a tal ponto de se ter que recorrer ao ente para se questionar sobre o seu ser. Isso explica, por exemplo, a necessidade de se realizar a analítica existencial do Ser-aí posto que é o ente que coloca expressamente a questão do ser. Comenta Pasqua: “No entanto, Heidegger liga a sorte do ser ao ente. A sua metafísica não vai ao ser enquanto tal” (PASQUA, 1993, p. 44). Essa constatação reverbera as afirmações do próprio Heidegger que, realmente, ao menos neste momento anterior à *Khere*, atrela o ser ao ente, como se vê em suas próprias palavras: “A compreensão de ser compreende o ser do ente, isto é, ela sempre ‘interpelou discursivamente’ e de antemão o ente *enquanto* ente, em vista de seu ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 214). Indo mais além dessa constatação, pode-se dizer que, no fundo, Heidegger sempre mantém essa ligação entre ser e ente. Tal é o que pode ser corroborado com as palavras de Puntel que, no livro *Ser e Deus*, comenta uma formulação de Heidegger feita na conferência *Tempo e Ser* (1962). Diz o comentador de Heidegger:

Inconfundivelmente Heidegger se vê confrontado com um problema fundamental. É difícil entender a sua declaração de que a formulação “pensar o Ser sem o ente” queira dizer simplesmente que o Ser deva ser pensado “sem levar em consideração a metafísica”. Levando ao pé da letra toda a formulação, ela implica a seguinte formulação positiva: “pensar o Ser com o ente” quer dizer “pensar o Ser levando em consideração a metafísica” ou simplesmente: “pensar metafisicamente o Ser”. Porém, como Heidegger não quer pensar metafisicamente, resultaria daí que ele não quer (respectivamente, não pode) pensar a relação “Ser-ente”. Porém, isso seria inaceitável até para Heidegger. A formulação é precisada ou corrigida no *Protocolo*, onde é dito que essa formulação quer dizer “não pensar o Ser ao modo da metafísica”. Isso, porém, suscita dois problemas adicionais. Primeiro, *como* Heidegger pensa a relação “Ser-ente” se “não ao modo da metafísica”? Segundo, ainda faz algum sentido ou é mesmo possível pensar o “Ser sem o ente”, ou seja, pensar (o) “Ser mesmo, como tal”? O segundo problema é extremamente agudizado pela circunstância em que Heidegger afirma em outra passagem (anteriormente citada): “[...] inquestionavelmente à verdade do Ser pertence a circunstância de que o Ser nunca se essência sem o ente” (PUNTEL, 2011, p. 101).

Trata-se, com efeito, de entender que tal constatação é inevitável uma vez que existe uma interdependência entre diferença ontológica e o ente que pode fazer ontologia, o Ser-aí. Respeitar esse caráter de advento constitutivo da transcendência que, como tal, só pertence à existência do ser-aí – o que por sua vez possibilita a realização da diferença – é a pedra de toque para se situar de forma adequada na esfera da diferença ontológica enquanto questão temática. Após constatar o nexos existente entre ser e ente, o mínimo que se pode deduzir é que existe uma relação intrínseca entre ambos e que tal relação supõe ao mesmo tempo a identidade e a diferença. Porém, como se sabe, não necessariamente a explicitação da distinção precisa ser, sempre e a cada vez, tematicamente realizada pelo ser-aí em seu cotidiano, donde se compreende a sua propensão à postura pré-ontológica.

Até aqui foram dados passos importantes em direção à apreensão da noção de diferença ontológica segundo o pensamento de Heidegger. Porém, é importante evitar maiores confusões porque, embora simples, essa noção não é isenta de problemas, como se nota a seguir: “o ser-aí sabe de algum modo de algo do gênero do ser. Ele compreende, se é que ele existe, ser e se comporta em relação ao ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 463). Convém, em vista da conquista das estruturas e subsequente apropriação dessa noção, avançar um pouco mais nessa abordagem. É fundamental, para tanto, deixar de lado toda ideia que postule a compreensão da diferença ontológica a partir da noção de substrato, como se na relação entre ser e ente estivesse suposto o fato de que o ser serve de suporte para o ente. De acordo com Christian Dubois, “A diferença não é

um ‘estado subsistente’ entre duas camadas sedimentadas, ela tem o caráter de um advento, o advento mesmo a partir do qual tudo advém” (DUBOIS, 2004, p. 88), ou seja, deve-se evitar a tendência de considerar essa relação ao modo de uma simples justaposição entre duas camadas, como se uma estivesse sob a outra e, portanto, reclamasse a necessidade de ser descoberta pelo Ser-aí.

Quando Heidegger fala de diferença ontológica, está mencionando um movimento que se insere no escopo de uma questão mais ampla, que é a metafísica. Ter essa informação em mente é importante, posto que, de acordo com o filósofo alemão, há de se ter em conta que a metafísica ocidental, considerada sob o viés de uma unidade histórica, interpretou a relação entre ser e ente de forma praticamente unívoca, quer dizer, considerou o ser como fundamento/essência do ente e, aos poucos, entificou o ser, esquecendo-se da diferença entre ele e o ente, tal como afirma Vattimo na obra *Introdução a Heidegger*: “Nesse caso, o erro da metafísica não faria senão repetir-se, já que reduziu o ser a ente justamente enquanto se esforçou por convertê-lo em objeto de teorizações e de definições, por inseri-lo organicamente na concatenação do raciocínio de fundação” (VATTIMO, 1996, p. 104). Por exemplo, “quando Tales responde a pergunta sobre o que seria o ente e diz ‘água’, ele explica o ente a partir do ente, apesar de, no fundo, buscar aquilo que o ente seria *enquanto* ente. Na questão, ele compreende algo assim como ser; na resposta, porém, ele interpreta o ser como ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 462). Isso, na concepção de Heidegger, resultou no apagamento da diferença ontológica, que, em larga medida, pode-se dizer, influenciou nos desdobramentos culturais que culminaram com o ápice do desenvolvimento da técnica na Modernidade<sup>8</sup>.

### 2.3 A EXPLICITAÇÃO DA NOÇÃO DE DIFERENÇA ONTOLÓGICA PELO SER-AÍ

Isto posto, convém aprofundar um pouco mais na compreensão da diferença ontológica enquanto tal. Segundo a explanação do filósofo alemão em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, “Como na expressividade dessa diferenciação entre

---

<sup>8</sup> Tal impacto da técnica, enquanto *Gestell*, na Modernidade não é mero acontecimento do acaso, senão que uma consequência inevitável do modo como o comportamento científico do Ser-aí predispõe o ente à dominação, e o faz impulsionado por uma determinada interpretação vulgar do tempo, cuja presença constante é o mote que ressoa o apelo à objetivação. Numa palavra, tal como pode ser vista atualmente, a técnica pode ser definida como a realização plena da metafísica.

ente e ser os dois diferenciados se destacam mutuamente, o ser torna-se neste caso tema possível de uma concepção (logos). Por isso, denominamos a diferenciação expressamente realizada entre ser e ente a *diferença ontológica*” (HEIDEGGER, 2012, p. 463). Quer dizer, como se sabe que a diferença se radica no ser-aí, ela só é concebida como tal quando vem à tona de forma expressa através da linguagem, que é morada do ser. Enquanto o Ser-aí mantiver o comportamento em relação ao ente de forma inexpressa, sem elucidar as nuances que constituem a diferença, ainda estará no âmbito da prévia compreensão de ser que lhe constitui. Entretanto, a partir do instante em que expressar a diferença ontológica através de uma concepção (logos), tornar-se-á possível falar de uma diferenciação expressamente realizada.

Contudo, uma afirmação se faz oportuna aqui. Em sendo a diferença entre ser e ente pré-ontológica, deve-se ter em conta que não é o fato de o ser-aí realizar expressamente a diferença que vai lhe garantir existência, quer dizer, a diferença está presente independentemente de haver a explicitação de um conceito de ser pelo simples fato de se encontrar latentemente presente na existência do ser-aí. Se há prévia compreensão de ser, então há desde sempre a diferença ontológica, ainda que na maior parte das vezes essa distinção não aconteça por meio de proposições devido ao caráter pré-ontológico do ser-aí. No limite, o que se faz aqui é elucidar (trazer à luz) algo que já desde sempre acontece. Certamente por essa razão Heidegger tem a preocupação de frisar a diversidade existente entre os termos compreensão e distinção. Num e noutro caso está em foco a noção de diferença ontológica e o modo como o Ser-aí a apreende, ora por meio da compreensão, coisa que existencialmente lhe é inerente e se concretiza na interação cotidiana com os entes e consigo mesmo, ora realizando a distinção de forma expressa e, portanto, tematizando explicitamente a diferença. Com efeito, um rápido desvio dessa obra será útil para se perceber como o filósofo alemão estava convencido da importância de se colocar essa questão na década de 20.

Mantendo-se na esteira da exposição que Heidegger realiza em outra obra, a saber, *Introdução à filosofia*, pode-se trazer à tona outra citação que reitera a necessidade de se pensar a relação entre as verdades ontológica e ôntica no contexto da conexão existente entre ser e ente. Com essas palavras, ratifica-se a tese que há pouco foi demonstrada a partir da citação da obra *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Aqui, em *Introdução à filosofia*, Heidegger diz:

Verdade ôntica e verdade ontológica encontram-se em uma conexão originária – correspondente à diferença entre ser e ente. Essas não são

duas esferas estabelecidas simplesmente uma por meio da outra “e” uma ao lado da outra, mas o problema é a unidade específica e a diferença entre elas em sua implicação recíproca. Eles mesmos, ou seja, esses que são diferenciados nessa distinção, só podem ser concebidos em sua essência a partir do que essa diferenciação como tal possibilita. Em outras palavras: a transcendência não é apenas a possibilidade interna da verdade ontológica e também, indiretamente, da verdade ôntica, mas é justamente a condição de possibilidade desse “e também” da conexão entre eles; sim, ela é a condição de possibilidade da diferenciação entre ser e ente, da diferenciação em função da qual podemos de algum modo falar de ontologia. Designamos essa distinção “diferença ontológica” e compreendemos o termo “ontológico” no sentido apresentado (cf. pp. 214s.) (HEIDEGGER, 2009, p. 225).

Daí se infere que a expressividade da diferença se dá cada vez que o Ser-aí põe o filosofar em curso, coisa que habitualmente não faz, talvez porque lhe seja peculiar adotar um comportamento mediano em relação a si mesmo e aos entes subsistentes e, agindo assim, permanece à margem de sua possibilidade existencial mais profunda que é o filosofar ou, dito de outra maneira, “esse tornar-se-essencial do ser-aí em meio ao transcender expresso, em meio ao questionar expresso do ser como tal, não é outra coisa senão o filosofar” (HEIDEGGER, 2009, p. 229). Outrossim, ter conhecimento dessa constituição existencial do Ser-aí é importante, pois geralmente se concebe a filosofia como um mero dispositivo teórico, cujo domínio das teorias acumuladas ao longo da tradição é a premissa para que alguém seja considerado filósofo. Perde-se de vista que apreender a história da filosofia não é o mesmo que filosofar, ou seja, “a história só nos remete ao essencial se ela mesma é levada a co-filosofar por meio do vivo filosofar” (HEIDEGGER, 2009, p. 239). Indo na contramão da compreensão comum, de acordo com a qual o sentido de filosofar restringe-se à repetição de informações preciosas dos pensadores da filosofia, e retomando uma assertiva cara a Kant, Heidegger é simples e direto: “filosofia é filosofar” e, para se colocar esse filosofar em curso, é preciso “[...] expressamente deixar-acontecer a transcendência, preparação e vinculação daquilo que nosso saber veicula, perguntar conjuntamente sobre a essência do ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 234).

Ser simples e direto nessa afirmação supracitada, porém, não significa ser raso a ponto de comprometer a profundidade que caracteriza essa forma de pensar. Ao contrário, significa dizer de forma simples algo que, por sua vez, é extremamente exigente uma vez que exige do ser-aí um comportamento permanente no sentido de colocar o filosofar em curso, coisa que ele só poderá fazer na medida em que estiver,

sempre e cada vez, atento aos apelos do ser. Tal é o que ocorrerá caso o ser-aí adote a filosofia como modo de fundamentar os questionamentos existenciais mais relevantes de sua existência como ser-no-mundo historicamente situado. Ademais, dizer que a concepção da diferença ontológica demanda a aquisição da conduta filosófica é admitir, também, que esse jogo interpretativo reclama contornos ontológicos próprios à questão do ser, pois a filosofia é a ciência do ser. Ora, não por acaso o próprio Heidegger, no contexto da discussão do termo fenomenologia, considera a ontologia como sinônimo de filosofia. Basta ver o que está afirmado na obra *Ser e tempo*, onde o autor diz:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Ser-aí*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna* (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 119).

Cumprido dizer a respeito disso que essa tentativa de ir ao mais originário, através do método fenomenológico, é um passo necessário na obra *Ser e tempo*, uma vez que, ali, Heidegger postulava uma destruição dos conceitos da ontologia, tal como fora concebida historicamente, para se chegar à pergunta fundamental pelo ser “ele mesmo”. Para tanto, deveria libertar a ontologia dos equívocos que historicamente possibilitaram desvios na sua questão central, a saber, o ser, pois este como se tem afirmado deixou de ser tratado como tal e foi confundido com o ente, no caso da teologia, por exemplo, confundido com o ente supremo: Deus. Assim sendo, Heidegger só poderia concluir que “a ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 123). Tal equiparação chega a ser fundamental no conjunto da obra *Ser e tempo*, tendo em vista que ele visa sanar o problema do esquecimento da diferença ontológica, o que somente é possível à proporção que se realiza a destruição dos preconceitos que prevaleceram na história da ontologia e se passa a concebê-la como fenomenologia.

A identificação que se estabelece entre ontologia e fenomenologia, com sua subsequente possibilidade de contribuir com a correta compreensão do ser, leva a outra identificação que interessa à presente pesquisa por introduzir um ponto fundamental para esta discussão, cujo objetivo consiste em, a partir de agora, inserir a reflexão sobre a ciência e a filosofia no âmbito da diferença ontológica. Também no § 7 de *Ser e tempo*, como se pode notar na citação acima, Heidegger diz que ontologia e

fenomenologia pertencem à filosofia, mais que isso, afirma que ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma. Na esteira do que vinha sendo dito, essa identificação entre ontologia, fenomenologia e filosofia pode ser estabelecida porque recupera o itinerário para se alcançar o ser, começando pela analítica existencial do único ente capaz de se perguntar pelo sentido do ser, o *Ser-aí*, até se chegar ao ser em geral.

#### 2.4 AS DIFERENÇAS ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIAS POSITIVAS COMO REFLEXO DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA

A partir de agora, pois, pretende-se analisar de forma mais geral a relação entre filosofia e ciência, entendendo-se que, assim, se dá o ponto de partida para a análise mais específica que, mais adiante, tomará como referência o texto *Fenomenologia e teologia*, cujas peculiaridades interessam diretamente ao propósito desta pesquisa, qual seja, o de aventar a hipótese de que, na conferência de 1927, Heidegger estava empenhado em superar o apagamento da diferença ontológica. Enquanto o foco ainda não é propriamente este, as atenções voltam-se agora para o objetivo de perceber como a diferença entre filosofia e ciência, respectivamente denominadas ciências ontológica e ôntica, apresentam elementos, que por sua vez se inserem na discussão – e por que não dizer procedem – da diferença entre ente e ser. A análise considerada por esse viés é possível porque o ser-aí, além de ter a ciência como uma possibilidade livre de sua existência, tem também, antes de qualquer outra coisa, inclusive, a possibilidade existencial da filosofia uma vez que “filosofar é transcender” e que o ser-aí é o ente transcendente por definição.

Com efeito, chama a atenção o modo como a definição da essência da filosofia foi adquirindo conotações diversas ao longo da história do pensamento ocidental (cf. HEIDEGGER, 2009, p. 20). Na antiguidade, havia uma tendência de determinar as ciências, como a matemática e a medicina, como filosofia e na modernidade, a partir da revolução científica e especialmente nas considerações de filósofos como Descartes e Kant, ocorreu o contrário, isto é, à filosofia restava o papel de se elevar ao status de ciência, caso quisesse continuar gozando de certa credibilidade no campo do conhecimento. Heidegger, na obra *Introdução à filosofia*, salienta que essa tentativa dos modernos demonstrava certo desconhecimento em relação à essência da filosofia, uma vez que esta, se tiver que ser considerada uma ciência, não deveria sê-lo conforme à

perspectiva predominante na modernidade, uma vez que filosofia não é ciência ao modo das ciências positivas, mas sim a ciência por excelência, visto que lida com o ser. Isto fica corroborado pelas palavras do próprio Heidegger, quando traz à tona essa distinção entre filosofia e as ciências positivas:

Ciência é conhecimento positivo, isto é: 1. Conhecimento direcionado para o ente; 2. Juntamente com isso, conhecimento sempre necessariamente direcionado a um respectivo âmbito do ente. No entanto, a filosofia não é justamente nenhuma dessas duas coisas: 1. Não está direcionada para o ente, mas para o ser; 2. Não está direcionada para um âmbito, também não para todos os âmbitos em conjunto, mas, se está direcionada para o ente, então isso se dá a partir da pergunta sobre o ser, isto é, ela está direcionada para o ente na totalidade. (HEIDEGGER, 2009, p. 234).

Feita essa acepção que em grande medida reforça algumas colocações realizadas até aqui, outro passo importante rumo à tarefa de esclarecer sobre quais fundamentos se assenta essa possibilidade de se assumir de forma livre a ciência como comportamento relevante da existência fática do ser-aí pode ser dado. Neste propósito, as seguintes palavras do filósofo alemão são bastante elucidativas:

Todo comportamento do ser-aí – assim já o sabemos – é, como tal, um ser-na-verdade. Nem todo ser-na-verdade, porém, já é propriamente um tal comportamento levado a termo em virtude da verdade. [...]. Conhecer em virtude da verdade é, por conseguinte, uma forma totalmente específica de manter-se-no-desvelamento em virtude do desvelamento do próprio ente (HEIDEGGER, 2009, pp. 191-192).

Com isso, fica evidente que o caminho até aqui foi necessário no sentido de que toda conceituação da ciência deve inevitavelmente proceder de uma clara compreensão do ser-aí e, portanto, das estruturas existenciais que o permitem adotar diversas possibilidades de comportamento. A ciência é um modo específico de se comportar, que, no entanto, só pode vir à tona através da doação prévia dos horizontes que lhe permitem viger na luz. Sua tarefa primordial consiste em ser no desvelamento do ente em virtude do desvelamento. O que isso quer dizer? Simplesmente que o comportamento científico deve deixar o ente ser o que e como ele é. Tal afirmação torna-se crucial na medida em que assevera o papel significativo da ciência de construir um conhecimento pautado na quiddidade do ente, respeitando a sua vocação originária e mais profunda. Ter consciência de sua essência é fundamental para se evitar o que aconteceu, especialmente a partir da Modernidade, com a reprodução da tendência de se imputar apenas à ciência positiva o *status* de conhecimento legítimo e confiável, o que, não raro, aconteceu por meio de argumentos questionáveis. Ora, conhecer só é possível,

como tal, porque o ser-aí já é desde sempre predisposto a ser-na-verdade, o que significa que seu comportamento cotidiano põe as bases para erigir os fundamentos que poderão, mas não necessariamente, constituir uma conduta científica no sentido teórico. É por ser constitutivamente capaz de compreender o ser que o Ser-aí ultrapassa o limite da aparência e, avançando em direção ao ser do ente, deve, por sua vez, haurir nele mesmo as representações que sustentam toda possibilidade de verdade, numa palavra, sai da penumbra da não tematização e retira o intransparente das sombras em vista da explicitação.

Assim sendo, a possibilidade do conhecimento científico, como tal, só advém como desdobramento da filosofia, enquanto ciência do ser. Nesse sentido é que Heidegger alude ao *círculo arredondado* quando, sem mais, especialmente em ambientes acadêmicos, alguns, querendo determinar a essência da filosofia, estabelecem a expressão “filosofia científica” como ideal. Para ele, “no entanto, o que confere à ciência a possibilidade dela mesma – e não apenas a ela – é algo mais elevado e originário. Por isso, a filosofia não pode ser essencialmente determinada a partir daquilo que deve justamente a ela a sua origem” (HEIDEGGER, 2009, p. 237). Inclusive, essa apreensão da essência da ciência, como comportamento que deixa o ente ser o que é, possibilita constatar que ela, sendo um modo de se comportar bastante específico do ser-aí, apresenta limites e, por conseguinte, deve ser delimitada. Em sendo, pois, uma conduta específica, a ciência se constitui como um tipo de conhecimento que, encontrando o ente aí defronte e deixando-o ser ele mesmo, possibilita que pela primeira vez ele venha à luz através de conceitos fundamentais. Dito isto, pode-se melhor elucidar o conceito de ciência através das seguintes palavras:

Ciência é conhecimento em virtude do desvelamento enquanto tal, isto é, aquilo que precisa ser desvelado deve se tornar manifesto pura e simplesmente com vistas a si mesmo em sua respectiva coisidade pura e em seu modo de ser específico. Aquilo que precisa ser desvelado é a única instância de sua determinidade, isto é, dos conceitos que se ajustam a ele na interpretação (HEIDEGGER, 2012, pp. 464-465).

Disso se depreende que os próprios entes encontrados passam a ser determinados de uma maneira inteiramente nova e, com efeito, em vista de sua quididade ou, em outros termos, de seu ser. O que a ciência faz, portanto, é retirar as coisas de sua condição meramente técnica uma vez que, antes de qualquer coisa, estão dispostas a partir da relação de uso, para lhes atribuir um estatuto de conhecimento teórico. Quer dizer, o desvelado de maneira pré-científica goza da possibilidade de se

tornar objeto de uma investigação científica. O fato de tanto o ente quanto o ser poderem de alguma forma ser previamente compreendidos demonstra que existe a possibilidade de objetivação de ambos, ainda que de maneiras distintas. Ora, conforme já foi afirmado, antes de ser tomado como objeto para a investigação o ente já se encontra aí defronte e o ser-aí fático de certa maneira o compreende em sua lida cotidiana. Do mesmo modo, ainda que não raras vezes de forma pré-ontológica, pertence à estrutura existencial do ser-aí a compreensão de ser. De tal maneira isso é posto que, num e noutro caso, pode-se se falar, em um sentido bem compreendido, de duas ciências interdependentes que se interligam a partir da relação de mútuo pertencimento de ser e ente.

Nesse sentido, a premissa de que “o todo do ente pode se tornar o campo em que se põe-em-liberdade e se delimitam determinados domínios-de-coisa, segundo seus diversos âmbitos” (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 51) pode ser levada em conta para se entender melhor o caráter de derivação que envolve essa relação de implicação recíproca. Um passo importante nessa perspectiva consiste em esclarecer que as ciências ônticas<sup>9</sup> derivam de um projeto prévio da constituição de ser, projeto este que é demarcador de campo. O ente que ganha relevo a partir desse projeto fundamentador, ou seja, o ente que se acha aí defronte e, como tal, é passível de objetivação pelo ser-aí é denominado de *positum*, donde se depreende, para se fazer eco à afirmação de *Ser e tempo*, que é o todo do ente que libera aos âmbitos regionais a possibilidade de as ciências se ocuparem de um *positum*, o que por sua vez lega-lhes à designação de ciência positiva. Reter essa ideia é fundamental para se entender que não é a ciência que descobre pela primeira vez o ente, dando a ele certa visibilidade científica. Antes, “todo comportamento científico assenta-se sobre a base de um comportamento já existente em relação ao ente” (HEIDEGGER, 2009, p. 211), ou, dito com outras palavras, “as ciências ônticas só têm acesso a seu objeto pela determinação prévia do ser desse objeto: em seu fundamento e condição de possibilidade, elas são ontológicas” (DUBOIS, 2004, p 122).

Quer dizer, porque o ente inevitavelmente já se encontra aí defronte, o ser-aí pode desenvolver uma conduta resultante da sua condição de ser-no-mundo, que lhe

---

<sup>9</sup> Convém esclarecer que ciência ôntica é sinônimo de ciência positiva, cuja tarefa consiste em se ocupar de determinar o ente que ela encontra diante dela, respeitando a particularidade do domínio-de-coisa ao qual pertence. Há ciências positivas diversas que são denominadas de acordo com o ente (por exemplo, história, natureza, espaço, linguagem etc.) que tomam como objeto para fins de tematização.

permite passar da relação de uso à teorização. Tal é a constituição ontológica do Ser-aí que o faz voltar-se para o ente em sua lida prática, fundamentalmente consolidada na relação de manuseio técnico das coisas, para, somente a partir daí, a ciência poder tornar o ente manifesto nele mesmo como um *positum*. Eis a positividade que determina o caráter positivo da ciência.

É próprio das ciências positivas interpretar o ente e, subsequentemente, representá-lo com conceitos fundamentais. Sua busca por resultados alavanca o progresso que se traduz em melhorias práticas para a existência fática do ser-aí. Por se concentrar nessa busca que concomitantemente evidencia sucesso e reconhecimento, a ciência tende a estagnar em sua revisão de conceitos e, justamente por isso, pode fracassar. Tal é o que pode ser entendido a partir das seguintes palavras de Dubois: “A ciência, logo que se instaura em seus conceitos fundamentais, não toma mais como tema explícito o sentido desses conceitos, isto é, do seu domínio” (DUBOIS, 2004, p 123). Para Heidegger, por sua vez, o que põe o progresso em marcha não é a urgência de estabelecer o avanço tecnocientífico, senão que a crise de fundamentos que obriga as ciências a revisitarem seus princípios originários.

Mais uma vez, nota-se que para o filósofo alemão o comportamento científico não pode abrir mão de sua condição de possibilidade, isto é, do ser – e por consequência da filosofia –, uma vez que, enquanto permanecer embriagada em sua busca preocupada com a aquisição de resultados, tenderá a ruir em seu processo de desenvolvimento. Ao reagir no mais das vezes se contrapondo às crises, tal como o que aconteceu na revolução científica impulsionada por Galileu – que, no início da Idade Moderna, deu um primeiro passo no sentido de aplicar um projeto matemático na objetivação da natureza, o que revitalizou conceitos fundamentais ontológicos como movimento, espaço e tempo, entre outros –, as ciências positivas efetivam um movimento de revisão dos conceitos fundamentais herdados e, assim sendo, instauram a renovação desses conceitos. Isto, sim, traz a efetiva possibilidade de elas seguirem evoluindo.

Sa a ciência positiva pode conhecer de certo modo o ente em seu ser, quer dizer, se ela pode tematizar aquilo que se dá numa vigência, uma vez que está de antemão posto, empreendendo uma elaboração teórica através do método de pesquisa, é porque uma fenomenologia lhe fornece a ontologia de seu âmbito de investigação. Tal é a lógica produtiva aludida por Heidegger no § 3 de *Ser e tempo*, cuja característica primordial é disponibilizar e abrir para as ciências positivas as estruturas que possibilitam o questionamento. Assim, por exemplo, a historicidade da história permite

a esta ciência ôntica compreender a gênese e o sentido que lhe constitui. Esse, com efeito, é o projeto de autofundação das ciências que lhes impõe a necessidade de uma clarificação de seus conceitos fundamentais. Essa clarificação, por seu turno, só pode ser levada a termo pela filosofia, pois na empreitada de fundação está subentendida a compreensão fenomenológica do comportamento científico enquanto tal.

Urge, pois, que a filosofia constitua-se como ciência ontológica, não se perdendo, desse modo, analogamente ao ocorre com as ciências positivas que se engajam na preocupação com os entes, esquecendo-se do ser. Aqui, “não se trata de um problema de competência ou de precedência, mas sim de tematizar o que o cientista, orientado por sua preocupação positiva, a maior parte do tempo só entrevê: o ser do seu objeto” (DUBOIS, 2004, p. 123), no entanto, o esquecimento mencionado naturalmente advém da imersão do comportamento do ser-aí no ente, por isso é tão importante recuperar a temporalidade originária como horizonte transcendental indispensável para o retorno ao *a priori*, que possibilita já de início a compreensão de ser. Neste sentido, Heidegger faz uma alusão à teoria da reminiscência de Platão, cujo mote do conhecimento verdadeiro é a recordação. Conhecer é relembrar. Isto porque, segundo o filósofo da antiguidade clássica, a alma já contemplou as ideias no mundo suprassensível, mas, ao assumir a condição física corporal, esqueceu-se do que havia contemplado.

Desse modo, cabe à filosofia imbuir o olhar da percepção sensível do ser-aí fático da luz que lhe permitirá enxergar a vida fática tal como ela é em si, “por isso, com razão, só o pensar do filósofo é dotado de asas, pois esse pensamento sempre se encontra, de acordo com a possibilidade, junto àquilo que, mostrando-se como espaço no qual o deus se mantém, é justamente por isso divino” (HEIDEGGER, 2012, p. 473). Com isso, evidencia-se que toda interpretação filosófica se fundamenta no *a priori* proveniente da temporalidade originária e, como tal, ergue-se como um modo de pensar, por natureza, contraposto à maneira de pensar das ciências positivas, pois se trata de um pensamento que introduz um movimento retroativo para se recuperar o ser esquecido na tematização positivista do ente.

Assim, retém-se novamente o *modus operandi* da relação entre ser e ente que, por sua vez, se reflete na noção de diferença ontológica. Ora, não existe nenhum comportamento em relação ao ente que não compreenda ser e, de igual modo, não há ciência positiva que não seja, na essência, derivada da ciência ontológica. Daí se depreende que não se deve, sem mais, trilhar caminhos que introduzam nessa relação de

mútuo pertencimento a ideia de exclusão recíproca. Perguntar pelo ente sem levar em consideração o ser que lhe constitui; usar o ser como mero substrato que se submete à fundamentação do ente; atribuir à ciência do ente uma primazia que, na verdade, pertence a ciência do ser; determinar a essência da filosofia com características que visem elevá-la ao *status* de ciência positiva... tudo isso é tendência que se impôs e se impõe na existência fática do ser-aí, mas que não se justifica uma vez que pode ser evitada a partir do momento em que se põe o filosofar em curso. Para tanto, tematizar a noção de diferença ontológica é fundamental, tendo em vista que possibilita justamente reconhecer as distinções que se verificam na relação entre ente e ser.

Por conseguinte, pode-se proceder com a investigação mais específica, que pretende demonstrar o modo como Heidegger entende, na conferência *Fenomenologia e teologia*, a relação entre filosofia e teologia. Aí, chamam a atenção duas coisas, a saber: primeiramente o fato de a noção de diferença ontológica ser considerada pano de fundo dessa discussão e, em segundo lugar, o fato de que, ao menos nessa conferência de 1927, Heidegger mostrar que a teologia se caracteriza como ciência positiva e, desse modo, por ser “absolutamente diferente da filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 59), está mais próxima da química e da matemática do que propriamente da filosofia. Ora, enquanto a teologia – que, de modo análogo às demais ciências que tratam de domínios-de-coisa como história, natureza, vida etc. e os inserem no campo da investigação científica – lida com um objeto específico, a filosofia fornece “o âmbito-do-ser dentro do qual o domínio-de-coisa é ele mesmo delimitado (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 51). Existe, com efeito, uma relação de anterioridade que, na esteira do que vem sendo afirmado, interliga a filosofia à teologia, tendo em vista que esta última emerge em um solo previamente dado. Tais são os passos que esta abordagem seguirá a partir de agora.

### 3. FILOSOFIA E TEOLOGIA NA CONFERÊNCIA *FENOMENOLOGIA E TEOLOGIA DE HEIDEGGER*

Antes de tomar os pontos que possibilitam a relação entre filosofia e teologia, a partir da conferência *Fenomenologia e teologia*, de 1927, pode-se afirmar que, durante sua trajetória como pensador, o filósofo apresentou ao menos duas outras concepções de teologia.<sup>10</sup> De maneira geral, percebe-se que numa dessas visões Heidegger associa teologia ao dizer mítico poético dos deuses e, na outra, teologia aparece atrelada à filosofia primeira de Aristóteles, cuja ênfase recai sobre a tematização ontológica do ente supremo, Deus. Quanto à concepção que interessa a esta pesquisa, diz-se sucintamente que o texto da conferência se organiza, de um lado, afirmando a teologia como ciência positiva que lida com a existência na fé e, de outro, denominando a filosofia como anterior, isto é, o solo a partir do qual a teologia se desenvolve, por isso se apresenta como seu possível corretivo ontológico. Embora essa última concepção de teologia não seja considerada de modo claro e unívoco no conjunto da obra de Heidegger – é o que demonstra o apêndice da conferência que foi acrescentado somente em 1964 – ela parece não ter sido relegada ao esquecimento, como se vê no prefácio de 1970 que é ainda mais tardio. Além disso, uma olhada atenta às correspondências que Heidegger trocou com o teólogo Rudolf Bultmann denota um crescente abandono dessa visão da teologia como ciência. Esse assunto será tratado com mais detalhes no último capítulo desta pesquisa. Por enquanto, interessa perceber como esta tematização esteve presente ao longo da obra heideggeriana.

Comentadores interessados em refletir sobre o envolvimento pessoal e/ou filosófico de Heidegger com a questão de Deus e mesmo com a religião lançam mão da famosa declaração de Heidegger sobre a teologia cristã no intuito de mostrar como essa questão perseguiu o pensamento do filósofo alemão. O comentário de Lorenz Puntel, por exemplo, endossa esse interesse do filósofo alemão quando reverbera a seguinte citação: “Sem a proveniência da teologia, eu jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, a proveniência é sempre um por-vir” (HEIDEGGER, 2003, p. 71). Aqui, interessa perceber duas coisas, a saber: primeiramente que, na conferência de

---

<sup>10</sup> Para compreender melhor essa distinção, cf. PIEPER, F. *Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

1927, Heidegger declara explicitamente sua opção por tematizar a teologia cristã<sup>11</sup> e, como consequência disso, em segundo lugar, notar que, se a reflexão sobre a teologia foi algo constante no pensamento do filósofo, os comentadores têm razão ao inseri-la num leque de discussões muito mais ampla e abrangente.

Partindo para a tematização da conferência, pode-se começar com uma citação que, de início, expõe o posicionamento de Heidegger e seu propósito de se afastar da compreensão vulgar acerca da relação entre filosofia e teologia. Diz ele:

A concepção vulgar da relação entre teologia e filosofia gosta de orientar-se nas formulações de oposição entre fé e saber, revelação e razão, - Filosofia é a interpretação de mundo e de vida distanciada da revelação e independente da fé; teologia, ao contrário, é a expressão da concepção de mundo e de vida própria à fé, e, em nosso caso, cristã. Tomadas deste modo, filosofia e teologia expressam, então, a tensão e a luta entre dois posicionamentos pautados em uma visão de mundo (HEIDEGGER, 2008, p. 58).

Com esta citação, nota-se como, desde o início da conferência, o filósofo alemão põe às claras seu intento de evitar o caminho que, seguindo o curso da discussão comum, toma a filosofia e a teologia como mundividências, ou melhor, como visões de mundo concorrentes que se baseiam em suas respectivas ferramentas de interpretação – razão e fé – para compreender a vida e o mundo humanos. No caso, a filosofia seria a interpretação do mundo através da razão, enquanto a teologia ancoraria a sua cosmovisão na fé e na revelação. Embora os vestígios desse modo de tratar a questão compareçam de alguma forma ao longo da conferência, Heidegger segue uma orientação diversa da tradicional, posto que pretende se afastar das discussões pautadas em convicções para considerar os problemas dessa relação por um viés científico.

Para o filósofo da Floresta Negra, então, a relação se torna plausível se for considerada pelo âmbito da cientificidade, e isso é possível porque, ao menos em 1927, ano em que redigiu a conferência, Heidegger concebia a teologia como a ciência positiva de um ente particular todo próprio – a fé – e, pondo-a no nível das ciências ônticas, o filósofo alemão a tematizava pelo viés da objetivação que é peculiar às ciências positivas. Prova disso é o trecho de uma das cartas desse período que o filósofo endereçou ao teólogo Rudolf Bultmann, cujas palavras refletem o que foi afirmado: “Meu trabalho não tem pretensões de ser uma concepção de mundo, nem persegue intensões teológicas. Porém sim há nele enfoques e intensões que apontam a uma

---

<sup>11</sup> O que, de modo algum, significa que Heidegger não reconheça a existência de outras teologias nas diversas tradições religiosas.

fundamentação ontológica da teologia cristã como ciência” (BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, p. 100). Dessa maneira, pretendia salvaguardar a especificidade da ciência ontológica que, por seu turno, ocupa-se da investigação daquilo que é condição de possibilidade de toda investigação ôntica, a saber: o ser. Ao mesmo tempo, conferia à teologia o estatuto de ciência, submetendo-a a todos os parâmetros de comprovação nos quais estão inseridas as demais ciências positivas.

Mas por que razão torna-se interessante essa concepção de Heidegger sobre a teologia como ciência positiva da fé? Em que medida a designação da filosofia e da teologia, como áreas do conhecimento científico, traz inovações e ao mesmo tempo evita que a discussão seja pautada em meras convicções pautadas na relação ambivalente entre razão e fé? Para se compreender o alcance dessa contribuição heideggeriana, deve-se inserir as afirmações da conferência em um debate de longa data que, de quando em vez, oscila as posições dessas duas ciências. Ora a teologia reclama para si os privilégios do jogo, ora a filosofia inverte a situação e se sobrepõe. Uma demonstração do primeiro caso é apresentada por Pannenberg com as seguintes palavras: “Os padres da Igreja, entretanto, já não se contentavam mais com uma interpretação da fé cristã como ilustração da verdade filosófica, mas colocavam a própria fé no lugar da filosofia, interpretando-a como a verdadeira forma da sabedoria, que a filosofia, conforme o sentido literal do conceito que a define, apenas estaria buscando” (PANNENBERG, 2008, pp. 20-21). Como se sabe, essa postura vangloriosa da teologia cresceu cada vez mais até atingir o ápice no período medieval. Mas também é possível verificar uma guinada nesse jogo quando, no Iluminismo, a filosofia reivindicou para a razão a prerrogativa de ser a única capaz de edificar em bases sólidas o edifício do conhecimento. Sobre isso, novamente vem a calhar a reflexão de Pannenberg:

Perante o exame por meio da razão, a tradição apresenta-se como mera autoridade exterior, cujas afirmações são duvidosas em vista de sua pretensão à verdade. Merece anuência apenas o conteúdo que pode ser reconhecido como racional. O resultado disso é que o conhecimento natural de Deus dos filósofos é colocado acima da teologia, numa inversão da hierarquia medieval de revelação e razão (PANNENBERG, 2008, p. 25).

Disso resulta que, frequentemente, a filosofia e a teologia se digladiaram em busca do reconhecimento que legitimasse seus argumentos, fossem eles pautados em justificativas plausíveis ou inconsistentes e, em todo caso, na maioria das vezes, geradores de convicções infrutíferas para a construção do conhecimento enquanto tal.

Nesse sentido, a concepção de Heidegger ao situar a teologia no campo das ciências positivas apresenta-se como uma alternativa sagaz no sentido de que coloca a discussão no nível da racionalidade científica, por isso surge como uma perspectiva diferente. Mesmo assim, convém dizer, essa concepção de Heidegger da teologia como ciência positiva não encontra aceitação unânime. O próprio Pannenberg, já citado acima, afirma que “por isso a própria autonomização da teologia como ciência da fé é dependente, por seu turno, de uma argumentação e legitimação filosófica, e nesse processo vem ao seu encontro uma tendência da filosofia de atribuir à fé um lugar situado fora do campo de orientação e asseguarção filosóficas” (PANNENBERG, 2008, p. 25). Em que medida se pode dizer que a filosofia apresenta a tendência de afastar a fé para fora de seu domínio de orientação? Ora, o próprio Heidegger afirma na conferência que o *positum* da teologia se autofunda a seu modo, fazendo referência à inapreensibilidade dessa fé que deve se exprimir através dos conceitos apenas sob pena de não permanecer muda (HEIDEGGER, 2008, p. 72). Expressar-se a partir da ação da razão, com efeito, é o mínimo que cabe à ciência principalmente quando se sabe que, nesse ato de falar, a ciência pode confrontar seus conceitos fundamentais e, assim, revisá-los.

Tendo isso em mente, se pergunta: a proposta de Heidegger é realmente inovadora ou, ao eleger a fé como *positum*, se reveste de uma roupagem nova, porém conservando o predomínio da razão iluminista? A afirmação de Pannenberg, colocada acima, dá o que pensar porque, para ele, mesmo essa definição da teologia como ciência positiva da fé não pode ser apresentada como uma terceira via à discussão entre fé e razão, como se tal designação possibilitasse à interpretação da teologia, enquanto ciência ôntica, sair dos trilhos desse debate. Em último caso, segundo ele, essa interpretação heideggeriana da teologia é dependente da legitimação da filosofia<sup>12</sup>. Contudo, para além dessa questão, deve-se ter presente que a pretensão de Heidegger, conforme foi explicitado anteriormente, é justamente inviabilizar que a compreensão posta na conferência prolongue as tradicionais disputas entre razão e fé, visto que não se busca sem mais estabelecer uma relação entre mundividências, mas sim uma relação a partir do âmbito da cientificidade, o que só é possível se a teologia for considerada uma ciência. Logo, mais que simplesmente se revestir de roupagem nova, a perspectiva

---

<sup>12</sup> Na linha da afirmação de Pannenberg, convém deixar claro que o sentido de filosofia discutido aqui não se refere ao do pensamento de Heidegger. Trata-se do sentido de filosofia como “guardiã da razão”, sentido esse que alcançou grande relevo sobretudo após o Iluminismo.

hermenêutica de Heidegger apresenta um caráter inovador, uma vez que enseja conduzir a relação entre filosofia e teologia por outros caminhos.

No que diz respeito à estrutura da conferência *Fenomenologia e teologia*, Heidegger busca, primeiramente, delimitar os campos temáticos que constituem filosofia e teologia como ciências distintas, depreendendo disso a possibilidade de uma articulação entre elas a partir do âmbito da cientificidade. Em seguida, Heidegger desenvolve o caráter epistemológico da teologia, que, em sendo ciência positiva que faz hermenêutica da existência na fé, tem delineada simultaneamente a sua positividade e o seu caráter de ciência. Consequentemente, assegura-lhe a autonomia em relação às demais ciências e em relação à filosofia. Nesta perspectiva, considerando a premissa de que a teologia e a filosofia são ciências autônomas direcionadas para fins específicos, não mantendo com efeito relação de mútua necessidade e, tampouco, de mútua exclusão, parte-se para o ponto central da conferência que é levantar a pergunta sobre o modo como elas podem ser articuladas. Heidegger tematizará esse ponto propondo que à filosofia cabe oferecer correção ontológica à elaboração conceitual da teologia.

Isto posto, pode-se em primeiro lugar trazer presente uma consideração interessante de Capelle-Dumont na obra *Filosofia e teologia no pensamento de Martin Heidegger*. Segundo ele, há de se ter em conta o propósito de Heidegger de mensurar a distinção radical entre as duas ciências em questão, para não se correr o risco de considerar a distinção como algo meramente formal: “Agora bem, a diferença entre filosofia e teologia não é modal ou formal, senão radical” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 28). Assim sendo, defende que a radicalidade da diferença advém do fato de a teologia, tal como todas as outras “logias”, ocupar-se de um “que”, ou seja, de um objeto particular e de seus respectivos conteúdos, diferentemente da fenomenologia que, na linha do que era discutido em outra obra contemporânea da conferência – *Ser e tempo* –, ocupa-se do “como” as coisas aparecem a partir de si mesmas. Numa palavra, enquanto uma apreende um ente a outra apreende o ser. Nesse sentido, considerar a diferença entre teologia e filosofia atendo-se apenas às mundividências que supostamente servem para analisar o mundo e a vida seria, de certo modo, induzir a uma interpretação que permaneceria no nível da distinção apenas formal, coisa que Heidegger tenta evitar. Tem mais. Acentuar a diferença radical percebida por Capelle-Dumont torna-se importante para esta pesquisa na medida em que corrobora o propósito de demonstrar porque, na conferência, Heidegger está inclinado a imprimir um

distanciamento entre essas duas ciências no intuito de evitar que a relação entre elas acabe resvalando na tendência de reforçar o esquecimento da diferença ontológica.

Ora, como se verá mais adiante, a hipótese central desta pesquisa consiste em demonstrar que na conferência *Fenomenologia e teologia* Heidegger pretende sublinhar especialmente os pontos de distinção de cada uma dessas duas ciências em questão, pois entende que, se assim não fizer, continuará reproduzindo o apagamento da diferença entre ente e ser. Dito de outro modo, a conferência insiste na tese de que as duas “epistemes” (filosofia e teologia) lidam com “objetos” distintos, são “ciências” de natureza distinta (uma lida com o ser e a outra é ciência positiva), possuem diferenças quanto ao seu “método” e procedimentos, mesmo que não prescindam de uma relação de anterioridade da filosofia, o que a leva a se colocar no papel de funcionar como possível corretivo ontológico da teologia. Esse modo de construção do texto ocorre justamente para evitar que a teologia tome o ente como ser e, assim, reforce a tendência de apagamento da diferença ontológica.

### 3.1 A DIFERENÇA RADICAL ENTRE FENOMENOLOGIA/FILOSOFIA E TEOLOGIA POSSIBILITA A RELAÇÃO ENTRE ELAS

Retomando a ênfase dada no aspecto da radicalidade da diferença entre filosofia e teologia, tornam-se interessantes as seguintes palavras: “em conformidade com a tese, digamos: teologia é uma ciência positiva e, como tal, absolutamente diferente da filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 60)<sup>13</sup>. Pode-se dizer que, quando teceu tal comentário reforçando o aspecto da radicalidade da diferença entre as duas ciências, Capelle-Dumont estava ciente das considerações que Heidegger havia feito no capítulo 7 da obra *Ser e tempo*, onde o filósofo alemão afirma que filosofia e fenomenologia são

---

<sup>13</sup> O fato, como afirma Heidegger na conferência, de a teologia ser absolutamente distinta da filosofia, não significa que ela deve se mostrar impermeável às reflexões advindas do discurso filosófico, e isso vale para todas as ciências particulares. Ora, toda ciência ôntica tematiza certa região de ente porque, antes, ela está liberada pela ciência que precede às ciências positivas, tal como afirma Heidegger ao refletir sobre a questão se a filosofia pode ser considerada uma ciência, na obra *Introdução à Filosofia*. Diz ele: “[...] ela é mais originária do que toda ciência porque toda ciência está enraizada na filosofia e é dela que primeiramente emerge” (HEIDEGGER, 2009, p. 19). Em outras palavras, uma vez que o ser é o horizonte de possibilidade de qualquer tematização dos entes, também a teologia sempre se move a partir da abertura desse horizonte. Esse pressuposto não compromete, absolutamente, a autonomia da teologia, senão que apenas a coloca no bojo da questão fundamental de Heidegger que é tentar superar o esquecimento da diferença ontológica. Ou seja, a teologia realizará exitosamente sua hermenêutica da existência motivada pela fé na medida em que tiver clareza de que a região de ente sobre a qual se detém é de natureza específica e, assim como todos os entes, a fé deve ser tratada como tal, sem que se incorra no risco de confundi-la com o ser.

sinônimas. Aqui, convém não perder de vista essa equiparação justamente porque ela coloca as bases que sustentam a diferenciação radical entre as duas ciências. Em que sentido? No texto da conferência *Fenomenologia e teologia*, nota-se como a identificação entre fenomenologia e filosofia provoca um distanciamento de procedimento com relação à teologia, o que corrobora a hipótese de se evitar o esquecimento da diferença ontológica. Antes de se ater a essa questão, contudo, convém revisitar a exposição que Heidegger faz em *Ser e tempo*. Para se compreender bem a mencionada identificação, é fundamental se aperceber da especificidade do sentido de fenomenologia em Heidegger.

Cumprir dizer que, para o filósofo alemão, a “fenomenologia não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza seu conteúdo-de-coisa. A palavra somente informa sobre o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência” (HEIDEGGER, 2012, §7, p. 119). Trata-se de um recurso metodológico que prioriza, não o estudo do fenômeno, tal como a princípio poderia se supor caso se considerasse rigorosamente a etimologia da palavra, mas que pretende “voltar às coisas elas mesmas” ou, dito de outro modo, que visa “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 123). Desse modo, fenomenologia para Heidegger não estuda fenômenos específicos, mas busca pensar a raiz dos fenômenos. Ao invés de se perguntar pela quiddidade do que aparece, ela questiona pelo modo (pelo como) do aparecer. Assim, a fenomenologia deixa de se ocupar com fenômenos para se dirigir ao manifestar mesmo, de modo a não se configurar como uma ciência ao lado das outras, mas assume contornos claramente ontológicos e, portanto, distintos do modo de proceder ôntico que é inerente à teologia. Logo, a diferença entre as duas ciências não se limita simplesmente à “forma” ou ao “modo”<sup>14</sup> como se supostamente abordassem distintamente o mesmo objeto de estudo, mas se pauta em posturas científicas “radicalmente” diferentes no que tange a essa abordagem. E, uma vez que a fenomenologia assume contornos ontológicos, perguntando-se pelo aparecer mesmo, ela se torna anterior em relação à teologia.

Com efeito, a tentativa de ir ao mais originário, através do método fenomenológico, é um passo necessário na obra *Ser e tempo* uma vez que, ali,

---

<sup>14</sup> Por isso, conforme assevera Capelle-Dumont, a diferença entre filosofia e teologia não é formal ou modal. (Cf. CAPELLE-DUMONT, P. *Filosofia e teologia en el pensamiento de Martin Heidegger*. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 28).

Heidegger postulava uma destruição dos conceitos da ontologia tradicional para se chegar à pergunta fundamental pelo ser “ele mesmo”. Para tanto, deveria libertar a ontologia dos equívocos que historicamente possibilitaram desvios na sua questão central, a saber, o ser, pois este como se tem afirmado deixou de ser tratado como tal e foi confundido com o ente, no caso da teologia, o ente supremo: Deus. Assim sendo, Heidegger só poderia concluir que “a ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 123). Tal equiparação chega a ser fundamental no conjunto da obra *Ser e tempo*, tendo em vista que reforça o propósito de Heidegger de sanar o esquecimento da diferença ontológica, o que só é possível ao passo que se realiza a destruição histórica da ontologia e se passa a concebê-la como fenomenologia. A identificação que se estabelece entre ontologia e fenomenologia, com sua subsequente possibilidade de contribuir com a correta compreensão do ser, leva a outra identificação que interessa à presente pesquisa. Também no § 7 de *Ser e tempo* Heidegger diz: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento”. (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 129). Na esteira do que vinha sendo afirmado, essa identificação entre ontologia, fenomenologia e filosofia pode ser estabelecida porque recupera o itinerário para se alcançar o ser, começando pela analítica existencial do único ente capaz de se perguntar pelo sentido do ser, o *Ser-aí*, até se chegar ao ser em geral.

Nesse sentido, convém perguntar por que motivo se torna fundamental pontuar o sentido de fenomenologia para Heidegger e, também, questionar por que esse sentido peculiar se torna relevante para uma articulação da mesma com a teologia? E, nessa mesma direção, também se busca saber: em que medida o título original da conferência, *A positividade da teologia e sua relação com a fenomenologia*, comunica melhor a dinâmica da relação que Heidegger estabelece entre filosofia e teologia no ano de 1927?

Primeiramente, urge dizer que, em seu fundamento e condição de possibilidade, as ciências positivas são ontológicas. De que maneira? Ora, cada ciência se ocupa em determinar o ente que ela já encontra diante dela, ou seja, o ente que aparece previamente enquanto tal para a tematização das ciências positivas é disponibilizado pelo ser. A ciência do ser, por sua vez, tematiza essa região mais originária. Assim, cumpre dizer que a compreensão de ser na qual o *Ser-aí* se move, em sua cotidianidade, é que possibilita o surgimento do saber científico enquanto tal. Em outros termos, o trabalho concreto de cada ciência é possibilitado graças à compreensão

do ser do ente que o Ser-aí possui<sup>15</sup> ou, como afirma Dubois, “as ciências ônticas só têm acesso a seu objeto pela determinação prévia do ser desse objeto: em seu fundamento e condição de possibilidade, elas são ontológicas” (DUBOIS, 2004, p. 122). Com isso, fica evidenciado que existe uma relação de interdependência direta entre as ciências positivas e a ciência do ser, posto que esta última funda aquelas. Logo, em sendo a ontologia/fenomenologia a clareira que ilumina a região de ente a ser explorada pelas ciências ônticas – e portanto pela teologia também –, compreende-se o porquê de Heidegger insistir na anterioridade da fenomenologia em relação à teologia.

Em segundo lugar, convém dizer que essa fundação das ciências positivas não ocorre de modo unívoco entre as diversas ciências uma vez que o processo de fundação dependerá da especificidade de cada região de ente. Para Heidegger, “de acordo com o caráter objetivo e o modo de ser de seus objetos, cada região de objetos possui um modo específico de possível desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem dos conceitos que dão forma ao conhecimento que daí surge” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). No caso específico da teologia, por exemplo, não é possível dizer que ela se autofunda do mesmo modo que as demais ciências positivas, ainda que tenha proximidade com elas<sup>16</sup>: “Essa cristicidade se autofunda a seu modo” (HEIDEGGER, 2008, p. 72), ou seja, o ente que deve ser tematizado pela ciência teológica não é desvelado senão apenas pela fé, na fé e em vista da fé. Em suma, do ponto de vista da positividade, a teologia não tem necessidade alguma da filosofia<sup>17</sup>, de modo que a relação entre elas se estabelece apenas no campo da cientificidade. Assim, o título original da conferência é mais apropriado porque, além de resguardar melhor a especificidade do *positum* teológico, coloca as bases para se determinar a teologia como ciência e, desse modo, abre espaço para considerações que respeitam a peculiaridade dessa relação de cunho marcadamente fenomenológico.

---

<sup>15</sup> Sabe-se que o Ser-aí possui um comportamento conhecedor que independe da elaboração teórica das ciências enquanto tal, isto é, sua existência como ser-no-mundo já sempre lhe confere a possibilidade de agir pré-cientificamente a partir de sua relação de uso com entes que se lhe apresentam cotidianamente.

<sup>16</sup> Na conferência, Heidegger diz que a teologia, enquanto ciência positiva, está mais próxima da química e da matemática do que da filosofia (HEIDEGGER, 2008, pp. 59-60), logo, a proximidade dessa ciência com as demais ciências positivas é evidente.

<sup>17</sup> Convém deixar claro que, assim como o *positum* da teologia não tem necessidade alguma da filosofia, esta última, de igual modo, não mantém relação de necessidade em relação àquela. Enquanto ontologia, a filosofia abre a possibilidade de oferecer corretivo aos conceitos teológicos, mas pode perfeitamente subsistir sem necessariamente exercer esse papel. Cumpre dizer, nesse sentido, que tal possibilidade de oferecer formalmente o indicativo aos conceitos teológicos é destinada a todas as ciências positivas que, cedo ou tarde, se defrontam com os problemas de sua tematização.

### 3.2 A POSITIVIDADE DAS CIÊNCIAS E O *POSITUM* CARACTERÍSTICO DA TEOLOGIA

Quanto à positividade da teologia, pergunta-se: qual é o seu *positum*? Antes, porém, de responder a essa pergunta de modo direto, convém levantar as três características que, segundo Heidegger, definem a positividade de uma ciência. São elas: 1) que um ente previamente descoberto possa servir ao propósito do questionamento e objetivação teóricos; 2) que o *positum* seja encontrado em um determinado modo pré-teórico, quer dizer, na relação de uso que torna possível uma posterior abordagem científica do mesmo; 3) que o comportamento pré-científico em relação ao ente dado (natureza, história, economia, espaço, número) seja conduzido por uma prévia compreensão de ser (cf. HEIDEGGER, 2008, pp. 60-61). Sem dúvidas, essa apresentação dos traços que constituem a positividade das ciências encontra eco nas considerações realizadas no capítulo terceiro de *Ser e tempo*, onde Heidegger afirma:

O todo do ente pode se tornar o campo em que se põem-em-liberdade e se delimitam determinados domínios-de-coisa, segundo seus diversos âmbitos. Domínios-de-coisa que de sua parte, por exemplo, história, natureza, espaço, vida, Ser-aí, linguagem etc. podem ser tematizados como objetos (*Gegenständen*) das correspondentes investigações científicas (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 51).

Como se pode notar, a compreensão de ser que rege o comportamento do ser-aí em sua lida com os domínios-de-coisa é sempre a condição de possibilidade de qualquer produção científica que, por ventura, venha a se instaurar. Conforme foi discutido acima, o ser-aí sempre parte de seu ser-no-mundo para construir uma circunvisão dos entes com os quais lida cotidianamente<sup>18</sup> e, a partir daí, parte para a elaboração do enunciado propositivo que soergue os princípios das ciências positivas: “A elaboração do domínio em suas estruturas-fundamentais já é levada a cabo de certo modo pela experiência e pela interpretação pré-científicas do âmbito-do-ser dentro do qual o domínio-de-coisa é ele mesmo delimitado” (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 51). O que o ser-aí experiencia na vida fática é possível porque sempre já encontra desvelado diante dele o *positum* que, nesse caso, será conhecido primeiramente mediante o seu comportamento existencial e, possivelmente mas não necessariamente, pela sua conduta científica.

---

<sup>18</sup> Pode-se dizer que esse momento pré-científico envolve uma dimensão pré-discursiva ou antipredicativa, que é caracterizada pela experiência que precede a definição própria do discurso, posto que ainda é anterior à predicação que constitui as proposições do enunciado científico.

Ao ser-aí, pois, é inerente um comportamento científico existencial que dá o ponto de partida da ciência e, só num momento posterior, segundo Heidegger, ele pode estabelecer ou adotar um método que o impelirá à produção científica convencional. Mas, mesmo nesse caso, cabe ao seu agir científico retrair-se diante do *positum* encontrado para que seja o que e como ele é. Em suma, existe nesse caso uma precedência ontológica da questão do ser que funda as ontologias regionais das quais dependem as ciências positivas que, por sua vez, realizam o trabalho de produzir os conceitos fundamentais que melhor se ajustam ao ente na interpretação.

Com a teologia não ocorre exatamente dessa maneira. Ora, “de acordo com o *positum* da teologia, desvelado essencialmente apenas na fé, não só o acesso a seu objeto tem um caráter próprio, mas também a evidência demonstrativa de seus enunciados possui um caráter específico. A conceptualidade da teologia só pode surgir dela mesma” (HEIDEGGER, 2008, p. 71). Conforme foi dito anteriormente, isso significa que a teologia se funda a seu modo, pois de forma alguma ela haure sua pré-compreensão ontológica do mesmo modo que a física o faz em relação à natureza, por exemplo. Em sendo a teologia ciência daquilo em que se crê na crença, pode-se afirmar que “a fé só pode se explicar por si mesma, incluindo aí seus limites, onde ela toca sua própria inconcebibilidade” (DUBOIS, 2004, p. 211). Nesse caso, pode-se perguntar então em que medida a teologia, enquanto ciência positiva, mantém um nexos com a filosofia? Heidegger defende que também a teologia apresenta no âmbito da cientificidade certa necessidade da filosofia por meio do processo que ele denomina de transição específica da existência, através da qual a existência pré-cristã e a cristã estão unidas de maneira toda especial, a partir da categoria *renascimento*. Isso será tratado mais adiante. Por ora, o que se quer resguardar aqui é sua autonomia no que diz respeito à positividade.

Tendo em mente os elementos que caracterizam a positividade de uma ciência na conferência *Fenomenologia e teologia*, pode-se partir agora para uma descrição daquilo que constitui a positividade de uma ciência em outras obras do próprio Heidegger que datam desse período, no intuito de perceber como ele estava às voltas em torno dessa tematização na década de 20. Um exemplo claro da relevância desse assunto se encontra em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, onde o autor diz que “A objetivação do ente, na qual as ciências positivas se constituem a cada vez de uma maneira diversa de acordo com a determinação do conteúdo material e com o modo de ser da região ontológica, tem seu centro no respectivo projeto da constituição ontológica do ente, que deve se tornar objeto” (HEIDEGGER, 2012, p. 466). Porém é na obra

*Introdução à filosofia* que se encontra uma definição mais abrangente daquilo que constitui a positividade de uma ciência. Diz Heidegger:

Nesse e com esse projeto do ser, o ente em questão torna-se pela primeira vez manifesto como algo que se acha e está aí defronte para a contemplação concreta. O projeto impele o ente pela primeira vez para a luz, sem nada alterar nele. O ente é manifesto como algo que se acha aí defronte, como o *positum*. Somente se o ente se torna manifesto dessa maneira como algo que se acha aí defronte ele é cognoscível nele mesmo. O conhecimento do ente nele mesmo – assim caracterizamos o conhecimento científico. Por conseguinte, ele é conhecimento do ente como *positum* ou conhecimento positivo. A essência do conhecimento científico como conhecimento positivo consiste então naquilo que perfaz à possibilidade interna desse caráter “positivo”, nesse achar-se-aí-defronte manifesto nele mesmo. Denominamos positividade à possibilidade interna desse caráter positivo da ciência (HEIDEGGER, 2009, pp. 210-211).

Disso se depreendem duas coisas, a saber: primeiramente que o ente já está manifesto mesmo sem e antes da ciência e, em segundo lugar, que a tarefa da ciência positiva consistirá em determinar conceitualmente o ente, mas deve fazê-lo na perspectiva que segue: “se o ente deve se mostrar nele mesmo, então não podemos nos meter no processo de sua aparição; não podemos alterar nada do ente, mas devemos justamente nos retrair para que ele, o ente, possa se tornar manifesto a partir dele mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 196). Ou seja, à ciência cabe possibilitar que o *positum* permaneça tal qual foi descerrado. Mas o que isso tem a ver com a teologia? Também essa ciência ôntica, em seu processo de auto-interpretação conceitual da existência crente, deve se limitar à descrição da credulidade que marca o ser-aí com um novo modo de encarar sua existência no mundo. Quer dizer, o mundo e os entes-intramundanos não se alteram, senão que apenas o olhar transsignificado do crente é que sofre uma guinada em direção a novos valores e, com isso, vê-se envolvido em uma perspectiva existencial nova e distinta da existência pré-cristã. A investigação teológica, então, deve ser capaz de captar essa guinada existencial que apenas modifica o olhar e transforma o comportamento do crente, mas que deixa toda a realidade circundante inalterada. Com isso, o teólogo não pode modificar nada do ente, senão que se retrai para que sua hermenêutica da existência crente dê conta de respeitar o processo de manifestação da fé.

Com esses pressupostos assinalados, pode-se agora dizer em que consiste propriamente a positividade da teologia. Com efeito, o que caracteriza o *positum* da

teologia é cristicidade<sup>19</sup> e esta, por sua vez, consiste “na própria vida cristã, na medida em que não foi ainda interpretada a partir da filosofia grega, da ontologia grega, das experiências gregas do ser” (DUBOIS, 2004, p. 204). Nessa perspectiva, pode-se afirmar que a cristicidade que define a teologia como ciência positiva acolhe as elucidações da filosofia na medida em que esta última, enquanto fenomenologia, possibilita que a teologia realize a clarividência do acontecer cristão, mostrando-se a partir de si mesma. Dizendo de outra maneira, para além de conjecturar conceitualmente sobre o que constitui o objeto de estudo da teologia, a fenomenologia torna-se fundamental justamente porque retira o véu da mera teorização e, assim, permite que a teologia se enxergue a partir da experiência originária que reveste o modo de existir histórico do ser-aí faticamente crente. Não se pode esquecer que fé é *renascimento*, ou seja, estando na fé, o ser-aí humano volta a nascer para uma nova vida. Nessa direção, vem a calhar as palavras de Capelle-Dumont, quando afirma: “Portanto, a revelação cristã como tal nunca pode ser comunicada por simples transmissão de conhecimentos que tratem acerca de um conjunto de acontecimentos passados ou em curso: só pode ser ‘sabida’ e comunicada desde o interior de seu lugar original, que é a fé.” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 35). Assim, a fé é a condição de possibilidade que constitui o *positum* da teologia cristã, denominando-a de ciência positiva, por isso, só se tematiza legitimamente esse *positum* se o estudioso – o teólogo – estiver na fé.

Além disso, assumindo contornos ontológicos que se dirigem à manifestação do modo como os cristãos se comportam em sua existência na fé, a fenomenologia possibilita à teologia, por si mesma, corrigir interpretações filosóficas inadequadas provenientes da conceitualização greco-filosófica e, assim, recupera o sentido originário do existir cristão a partir da fé. Nesse caso específico, a fenomenologia não é solicitada para descrever “o que é” a existência crente, tal como poderia proceder caso fosse uma filosofia da religião, por exemplo, mas sim para se ater ao modo “como” o ser-aí pode se referir ao Cristo crucificado mediante o acontecimento da revelação. Numa palavra, para demonstrar a vida factual se realizando na fé. Outrossim, o sentido tradicional que, sem mais, restringe a atividade filosófica à mera especulação de conceitos abstratos

---

<sup>19</sup> Inspirado em Kierkegaard, Heidegger propõe que a teologia seja interpretada como um tipo de conhecimento denominado cristicidade, isto é, um modo de vida autoimplicativo que toma a fé no Cristo crucificado como parâmetro existencial. Dito de outro modo, não se trata simplesmente de uma abordagem teórica que, de fora, analisa a fé como algo pura e simplesmente objetivo, mas, ao contrário, requer do ser-aí humano uma disposição permanente para participar do evento da crucificação, o que se realiza na medida em que o homem assume a credulidade como uma atitude vital.

ganha aqui novos contornos metodológicos na medida em que abre mão de uma abordagem ontoteológica para englobar em sua tematização a abordagem da existência crente envolvida na dinâmica da cristicidade. Em termos sintéticos, “talvez seja este o sentido mais evidente da fenomenologia para a teologia: permitir-lhe pensar-se a si própria, e aquilo de que ela fala, para além das incompreensões ontológicas das quais ela poderia ser vítima” (DUBOIS, 2004, p. 213).

Isso posto, convém asseverar no tocante à positividade que o cristianismo, enquanto evento histórico universal, jamais poderia ser considerado o *positum* que rende à teologia a alcunha de ciência positiva. Por quê? Por uma razão muito simples, a saber:

Só que a teologia não pertence ao cristianismo apenas na medida em que, enquanto histórica, aparece em conexão com as manifestações comuns da cultura, mas teologia é um reconhecimento daquilo que possibilita pela primeira vez e antes de tudo que haja algo assim como cristianismo enquanto um evento histórico universal. Teologia é um saber conceitual a respeito daquilo que permite pela primeira vez e antes de tudo que o cristianismo se torne um evento originariamente histórico, um saber daquilo que nós chamamos pura e simplesmente de cristicidade (HEIDEGGER, 2008, pp. 62-63).

Ora, não é o cristianismo enquanto evento histórico que possibilita o surgimento da teologia em seu seio, pois ele também é fruto daquilo que possibilita a existência de algo assim como a teologia, qual seja, a fé. Esta é o que, antes de tudo, possibilita que exista o cristianismo e a teologia. Contudo, pouco a pouco a vivência da fé foi se consolidando em estruturas rituais e, posteriormente, solidificou-se por meio de um aparato institucional com repercussão e alcance universais. Seus desdobramentos históricos possibilitaram o entrecruzamento com outras culturas, em especial a grega, e isso certamente culminou com a assimilação de um *modus operandi* específico que influenciou definitivamente a visão de mundo e o modo de proceder dos cristãos. Heidegger não desconhece essa trajetória, mas, inspirado pelas releituras teológicas do jovem Lutero e por sua opção de permanecer em solo ontológico, prefere perscrutar o ente prejacente que torna possível a reflexão teológica, a fé.

Para o filósofo da Floresta Negra, então, importa reaproximar a teologia da experiência que motivou o seu surgimento, quer dizer, da cristicidade que impulsionava os protocristãos a imbuírem a própria facticidade de um dinamismo originário e vital. Nesse sentido é que, segundo ele, o cerne de tal experiência vai ser relatado com fidelidade mediante o enfoque nos textos considerados a fonte das primeiras vivências do cristianismo, o *curpus* paulino que se encontra no Novo Testamento. Nem mesmo os

evangelhos poderiam refletir a originalidade daquela vivência primitiva dos protocristãos, posto que se trata de escritos tardios que, portanto, já não são tão fidedignos quanto o são as epístolas paulinas.

### 3.3 A INFLUÊNCIA DO NOVO TESTAMENTO NA CONSTITUIÇÃO DO *POSITUM* TEOLÓGICO

Pode-se dizer que, de 1921 até 1927, o *positum* da teologia permanece o mesmo para Heidegger: a cristicidade. Isso faz com que, inevitavelmente, a obra *Fenomenologia da vida religiosa* seja levada aqui em consideração, pois se percebe que é aí que o jovem filósofo sintetiza grande parte de sua inspiração para tematizar a relação entre filosofia e teologia, anos mais tarde (1927). Aliás, os anos que sucedem à conferência dão conta de mostrar como Heidegger foi, cada vez mais, se convencendo da importância da experiência dos protocristãos para a constituição da positividade da teologia. Ao que tudo indica este é o motivo pelo qual ele defende que o Novo Testamento seja o principal fundamento para subsidiar suas considerações acerca da ciência ôntica, e não a filosofia. Isso se pode ver, por exemplo, em uma das correspondências trocadas entre Heidegger e Bultmann, a qual sinaliza para um movimento de crescente revisão do filósofo em relação a sua visão inicial da teologia. Numa carta endereçada a Bultmann, datada de 09 de abril de 1929, escreve ele:

Se eleva uma e outra vez a aparência de que um debate teológico ou inclusive filosófico pode impulsionar algo essencial, ou simplesmente despertar alguma força vinculante. Quanto mais reflito sobre as coisas, e hei de dizer que o faço com frequência, mais me parece como se na teologia devesse desaparecer toda discussão filosófica explícita, e como se toda a força do pensamento houvesse de ser conduzida à disputa histórica com o Novo Testamento, tomando histórica em um sentido essencial. (BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, p. 174-175).

Nessa perspectiva, compreende-se por que na conferência de 1927 Heidegger defende explicitamente que a teologia deve se deter sobre algo que se desvela pela fé e em função da fé. O que seria esse algo? Sem dúvida se trata do acontecer cristão em sua referência ao Deus crucificado ou, dito de outro modo, do comportamento dos protocristãos da primeira era. Quando o jovem Heidegger expõe interessantes considerações fenomenológicas acerca da vida factual dos primeiros cristãos, ele o faz porque certamente toma como subsídio as escrituras neotestamentárias, especialmente as epístolas de São Paulo aos Gálatas e aos Tessalonicenses, onde fica evidente que a “cristandade é essencialmente inquietude escatológica, antes de toda a sua

dogmatização” (DUBOIS, 2004, p. 205). A partir daí, põe em relevo as tensões provenientes da escatologia cristã ao discorrer sobre o modo como os cristãos viviam a expectativa da parusia, ou seja, viviam o tempo como *espera*. Em meio a tantas inquietações e perguntas dos cristãos sobre o *quando* da volta do Senhor, cabia ao apóstolo Paulo exortá-los de que, independentemente do dia e da hora, eles deveriam estar preparados, tal como afirma Heidegger “A resposta de Paulo à pergunta pelo quando da parusia é, portanto, exigir que permaneçam vigilantes e sóbrios” (HEIDEGGER, 2010, p. 94). Ou seja, Paulo não responde quanto à data e à hora, pois isso parecia não ser o essencial naquele momento, ao contrário, “o essencial é um certo modo de ‘viver o tempo’, no saber exato da indisponibilidade do momento. Não uma data (um *Was*), mas uma maneira de ser o tempo em relação com o momento indisponível” (DUBOIS, 2004, p. 205).

Assim, relatando as exortações de Paulo a que os protocristãos assumissem, no aqui e agora do tempo presente, as consequências de um compromisso assumido no passado, mas que apontava para o futuro, Heidegger problematizava a questão da escatologia, a qual tencionava a vida fática e, simultaneamente, punha os cristãos numa relação privilegiada com o tempo. Isto é, ressaltava que eles não viviam simplesmente *no* tempo como propunha a concepção cronológica de Aristóteles, que se pauta na sucessão de *agoras*, mas sim que viviam *o* tempo: “deve-se verificar agora que a religiosidade cristã vive a temporalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 104). Em outro lugar da mesma obra, escreve o filósofo: “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” (HEIDEGGER, 2010, p. 105). Há aí claros indícios de que a experiência fundante e dinâmica dos primeiros cristãos foi iluminadora para a compreensão de Heidegger acerca da positividade da teologia no texto de 1927.

Naturalmente, a dinamicidade e a simplicidade que marcavam a experiência originária dos cristãos primitivos pouco a pouco cederam lugar a expressões religiosas mais formais dentro do próprio cristianismo, e este, enquanto evento histórico e universal, foi adquirindo proporções grandiosas e enrijecidas<sup>20</sup>. A reflexão teológica não

---

<sup>20</sup> Naturalmente, não é objetivo desta pesquisa adentrar a seara histórica da religião cristã no Ocidente, para conhecer os motivos que justificam, ou não, o fenômeno da inculturação que marcou a influência recíproca entre o cristianismo e os países onde a fé cristã foi praticada. Apenas se pretende sinalizar que esse processo gerou consequências para o modo de fazer teologia dessa religião.

ficou incólume às influências dessas transformações. Por vezes, a pluralidade de movimentos históricos no interior do cristianismo e a suposta necessidade de inculturação fez com que a teologia se modificasse e, conseqüentemente, adotasse posturas diversas em sua relação com a filosofia. Conforme assegura Pannenberg, houve momentos de oposição, de identificação, de submissão em relação à filosofia e vice-versa (cf. PANNENBERG, 2008, p. 17). Observar essa diversidade de definições ao longo da história ocidental cristã faz vir à tona importantes pontos de tensão e de convergência na relação entre essas duas ciências.

Por isso, novamente convém destacar as palavras de Pannenberg que diz: “sendo assim, a tese de oposição pura entre teologia e filosofia terá de ser encarada como exagero. A teologia sempre depende, também, do uso da razão e, já por essa razão, ela não conseguirá escapar inteiramente da discussão com a filosofia” (PANNENBERG, 2008, p. 20). Se assim é, tem-se espaço para perceber que a abordagem heideggeriana, empreendida no século XX, insere-se no bojo de um movimento histórico bastante amplo e, além disso, sua interpretação da teologia demonstra-se fecunda porque foca na originariedade daquilo que constitui os fundamentos da genuína experiência de fé dos cristãos. Trata-se, indubitavelmente, de uma relação de longa data, mas que sempre pode ressurgir em qualquer época e sob novas perspectivas.

Por que essa compreensão teológica de Heidegger, centrada na fé, se mostra interessante na conferência de 1927? Em primeiro lugar, porque rechaça toda tentativa de considerar a teologia como tradicionalmente se fez, isto é, como ‘estudo sobre Deus’. Para o filósofo alemão, “de modo algum Deus é objeto de sua investigação do mesmo modo como os animais são tema da zoologia, por exemplo” (HEIDEGGER, 2008, p. 70). Ora, se a teologia não é ciência que especula sobre Deus, posto que este não é seu objeto, em que consiste então a sua cientificidade? Heidegger é claro: “teologia é ciência da fé” (HEIDEGGER, 2008, p. 65). Nesse caso, há uma relação de interdependência entre ciência e fé. Por isso, se por um lado a teologia deve admitir que se construa um discurso racional que ajude a interpretar seu objeto, por outro, não pode de modo algum prescindir do ato de fé, pois, caso ela se apresente como uma sistematização conceitual destituída de fé, com elucubrações vazias, tenderá muito mais a dificultar a adesão ou a permanência no modo de existir cristão do que propriamente a despertá-las. Ademais, a fé não só é necessária, como elemento peculiar e definitivo da

cientificidade teológica, como também é um “acontecimento da revelação” que se realiza na história. Sobre isso se voltará mais adiante.

Com efeito, se a teologia deixar de se ocupar da existência cristã mergulhada na fé<sup>21</sup>, para se ocupar de proposições especulativas que visem provar racionalmente a existência de Deus<sup>22</sup>, interessando-se pelo modo como Ele se manifesta ou deixa de se manifestar na vida do homem e do mundo, então ela se desviará de seu *positum*. Essa tarefa, segundo o filósofo alemão, compete à ciência da religião, por exemplo (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 70). Para Heidegger, a abordagem da relação de Deus com o homem e vice-versa traduz a dinâmica epistemológica de outras áreas do conhecimento. Por exemplo, quando ele faz alusão à ciência da religião, visa salientar que, diferentemente da teologia, ela possui olhar extrínseco ao “objeto” estudado. Quer dizer, não necessita tomar-parte de evento algum, pois adota uma perspectiva científica distanciada do objeto tematizado. Calha, então, como exemplo para marcar a diferença em relação à teologia que não tematiza seu *positum* de modo puramente teórico, senão que, através da fé, é levada a participar da crucificação. Filosofia da religião, história da religião, psicologia da religião e, por fim, ciência da religião, ao contrário, lançam um olhar analítico e, portanto, diferem da acepção científica empregada por Heidegger à teologia.

De acordo com Heidegger, se a teologia tematizar outros “objetos” que não a fé, estará se desviando de seu *positum* específico. Assim sendo, se constituirá como área do conhecimento capaz de apresentar à humanidade conhecimentos objetivos e raciocínios lógicos sobre Deus, por exemplo, mas desse modo permanecerá na dinâmica da epistemologia moderna e, assim, será incapaz de demonstrar as nuances que intensificam a experiência do acontecer cristão mergulhado na fé. Numa palavra, a teologia sairá do caminho apontado por Heidegger para se aventurar em abstrações que sugerem deduzir a existência real de Deus com base nos argumentos ontológicos da proto-filosofia debitária do pensamento aristotélico.

Para efeito de corroboração do que vem sendo dito, torna-se interessante citar a obra *Deus no pensamento filosófico* que menciona o comentário de Emerich Coreth à

---

<sup>21</sup> Conforme se pode ver no § 3 *Ser e tempo*, essa perspectiva epistemológica é mais afinada com a concepção teológica de Lutero (Cf. § 3 *Ser e Tempo*).

<sup>22</sup> Quanto à cientificidade da teologia, poder-se-ia partir do pressuposto de que a especulação sobre Deus tivesse a primazia nessa ciência. Tal é o raciocínio disseminado entre os que provavelmente extraem sua compreensão do termo ‘teologia’ a partir de sua raiz grega, que, etimologicamente, significa “estudo sobre Deus”. Não é essa a concepção adotada nesta reflexão. Permanecendo, provavelmente, na esteira do pensamento de Kant, Heidegger desconsidera Deus como “objeto” de especulação teológica.

teoria do conhecimento de Kant, que provavelmente influenciou a concepção teológica de Heidegger. De acordo com Coreth, “necessitamos, em função da disposição natural *a priori* da razão, ‘pensar’ essas ideias, mas não podemos ‘conhecê-las’ como reais. Dessa forma, também e sobretudo Deus não podemos conhecer como real ou demonstrar cientificamente a partir da pura razão teórica” (CORETH, 2009, p. 271). Para esse comentador da posição epistemológica kantiana, cujo propósito consiste em demonstrar a impossibilidade de se conhecer Deus, o argumento do filósofo iluminista que tenta dissuadir o sujeito cognoscente da pretensão de querer conhecer as ideias *alma, mundo e Deus* é pertinente. Tais ideias não partem da experiência sensível, por isso, seguindo o raciocínio de Kant, não faz sentido afirmá-las como objetos do conhecimento, senão apenas afirmá-las como “ideias reguladoras” que se erguem como conteúdo da fé prática. Como tais, elas podem apenas ser pensadas uma vez que tocam à disposição natural e/ou metafísica do ser humano, mas não podem a rigor ser conhecidas por ciência alguma<sup>23</sup>.

Provavelmente ciente dessa assertiva de Kant e concordando com ela, Heidegger propõe que o *positum* da teologia não pode ser Deus, mas sim a fé. Acerca disso, a explanação de Heidegger sobre a fé, como elemento fundamental para a constituição da positividade teológica, faz notar uma interessante circularidade. Ora, de acordo com o filósofo: “É preciso certamente reparar que a fé não é apenas a doação prévia desveladora do *positum* que objetiva a teologia, mas que a própria fé entre como tema.” (HEIDEGGER, 2008, p. 65). Diante disso se constata que a fé é ao mesmo tempo crida<sup>24</sup> e tematizada como objeto de estudo próprio da teologia. Além de ser condição existencial que permite ao teólogo perscrutar a vida cristã, a fé é também passível de objetivação e, por isso, torna-se o tema que configura a teologia como ciência positiva.

Com base nisso, é possível dizer que de modo algum o estudo teológico pode despertar a vivência da fé e a perseverança na mesma, como se sentenças e proposições acerca de Deus e/ou da fé fossem bastantes para garantir o despertar da credulidade.

---

<sup>23</sup> Não é objetivo desta pesquisa aprofundar a questão da teoria do conhecimento de Kant que dá origem às afirmações sobre a impossibilidade de se conhecer Deus, posto que tudo que se fala sobre ele deve ser feito por analogia, seguindo os rastros de uma teologia negativa, mas convém trazer à tona o argumento que de certo modo explica a razão de Heidegger não adotar tal postura epistemológica.

<sup>24</sup> Por isso a fé é a condição de possibilidade que constitui a positividade da teologia cristã, o que dá a entender que só se tematiza legitimamente esse *positum* o teólogo que estiver na fé. Logo, não basta ser um estudioso da fé, mas sim um crente que tece considerações teológicas sobre a mesma.

Longe disso, “a teologia só pode dificultar a fé, o que significa mostrar mais de perto em seu foco que a credulidade não pode precisamente ser alcançada por ela – a teologia enquanto ciência –, mas só e exclusivamente pela fé” (HEIDEGGER, 2008, p. 67). Em sendo assim, fica evidenciado que a auto-interpretação da existência crente transcende a lógica pura e simples da abstração e/ou mesmo da aplicação prática de conceitos. Não são essas coisas que garantem a adesão à fé, senão que a pré-disposição do ser-aí a ser participante ativo no evento revelado na crucificação de Cristo em vista de voltar a nascer para um modo de existir fático e permanentemente crente.

### 3.4 A CIÊNCIA TEOLÓGICA DA FÉ E SEUS DESDOBRAMENTOS

A despeito da cientificidade da fé, convém elucidar uma passagem da conferência que articula o caráter histórico, sistemático e prático da teologia. Diz Heidegger: “*a teologia só é sistemática se for prático-historial. A teologia só é historiológica se for prático-sistemática. A teologia só é prática se for historiológico-sistemática*” (HEIDEGGER, 2008, p. 69). Como compreender adequadamente essa articulação que sintetiza numa afirmação as três dimensões que constituem a ciência teológica? Ora, todo desdobramento dessa sentença toma como ponto comum o acontecer cristão da existência marcada pela fé. Disso se depreende que sob nenhuma circunstância Heidegger cogita a possibilita de pontuar elementos externos ao existir do ser-aí crente como responsáveis pelas supracitadas dimensões: “enquanto compreensão da existência, essa clarividência da existência cristã nunca pode estar referida senão ao próprio existir” (HEIDEGGER, 2008, p. 67). Quer dizer, só analisando a existência crente se encontra o ponto de partida para esboçar o que se constitui como histórico, sistemático e prático. Isto posto, convém destacar cada uma das três dimensões.

Primeiramente, afirma-se que a teologia é uma ciência historiológica: “Dado que a fé, enquanto modo de ser do *Ser-aí*, é sempre historial (*gueschichtlich*), a teologia é, como ciência da fé, uma ‘ciência histórica’ (*historische wissenschaft*)... porém a seu ‘próprio modo’” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 38). Isso significa que a teologia é histórica porque referida àquele que na vida fática do dia a dia põe em curso o acontecer cristão, logo, à existência crente do ser-aí humano correspondem as características que definem a teologia como ciência historiológica. Em segundo lugar, diz-se que a teologia, ao passo que é histórica, se desdobra em ciência sistemática: “A palavra ‘sistema’ sofre aqui, pois, uma subversão de sentido: já não conota a concentração da

história em uma ‘logia’ abstrata, senão a estrita proximidade com aquilo que, por e na fé, *acontece*” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 39). Nesse sentido, não se deve tomar a teologia como sistemática no sentido de um conjunto de disciplinas que, como tal, se perderia em sua tendência à elucubração e, assim, flutuaria no ar.

Tais disciplinas só fazem sentido como desmembramento de um acontecimento histórico referido à fé cristã. Longe de ser um sistema válido em si mesmo, a teologia organiza sua auto-interpretação em referência ao acontecer cristão concreto e, assim, se constitui com uma sistematicidade própria. Por fim, a teologia é também ciência prática: “‘Prática’ não indica a posta em obra pastoral de uma teologia fundamental, pois o que a teologia ‘sabe’ está sempre já presente no que faz: liturgia, catequese, homilia” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 40). Tendo em vista que tal práxis se assenta na fé, que por sua vez é referida ao existir cristão, convém dizer que a teologia é prática porque focada no agir do ser-aí humano que age motivado pela fé.

Essa articulação das três características da ciência teológica, como se vê, estabelece uma interdependência fundamental entre elas. Ou seja, não se trata de aspectos que surgem independentes do existir cristão e, em seguida, juntam-se para integrar o arcabouço teórico da teologia. Ao contrário, pautando-se no acontecer cristão mergulhado na fé, a clarividência conceitual da ciência teológica apresenta essas dimensões como desdobramentos dessa específica dinâmica existencial marcada pela credulidade. Com efeito, tal articulação é consequência da positividade objetivada pela teologia. Ou seja, a fé, como *positum* constitutivo da teologia, oferece o terreno a partir do qual a produção conceitual dessa ciência positiva se vincula à vida fática do ser-aí crente. Assim sendo, surge uma unidade que não nega as especificidades de cada característica da teologia, mas ao contrário, articula-as. Há, pois, uma unidade específica das disciplinas sistemática, historiológica e prática capaz de gerar uma multiplicidade necessária enraizada na relação de interdependência. Isto é ratificado por Heidegger na conferência: “*A teologia só é sistemática se for práctico-historial. A teologia só é historiológica se for práctico-sistemática. A teologia só é prática se for historiológico-sistemática*” (HEIDEGGER, 2008, p. 71).

### 3.5 A INIMIZADE MORTAL ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA E A REVISÃO DOS CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Em suas considerações, Heidegger afirma que existe uma contraposição existencial entre filosofia e teologia, o que não impede, como se verá posteriormente, que exista a possibilidade de comunicação entre as duas ciências. Aliás, é justamente essa demarcação de terrenos que lhes possibilita uma correta articulação. Sobre isso, convém tomar nota da reflexão que serve de embasamento para o que se segue:

Esta contraposição existencial entre a credulidade e a livre auto-assunção do todo do ser-aí, que já se encontra antes da filosofia e da teologia e que não surge primeiramente delas enquanto ciências, é justamente a contraposição que deve oferecer suporte a uma possível comunidade entre teologia e filosofia enquanto ciências, se é que esta comunicação deve poder continuar sendo uma comunicação autêntica, livre de qualquer ilusão e de tentativas de intercâmbio extenuadas (HEIDEGGER, 2008, p. 77).

Com efeito, cabem aqui algumas ponderações acerca dessas afirmações retiradas da conferência. Primeiramente, chama a atenção o fato de Heidegger colocar a filosofia no mesmo patamar de credulidade, ainda que de um nível distinto, da teologia. Mesmo dizendo que a existência filosófica seja a livre auto-assunção do todo do ser-aí, o que supostamente a diferencia da existência teológica, que seria a simples aquiescência do teólogo/crente aos conceitos fundamentais da fé, o filósofo da Floresta Negra faz um contraponto existencial entre essas duas possibilidades específicas da existência do ser-aí que remonta a um momento pré-científico<sup>25</sup>, quer dizer, faz referência ao período que antecede a elaboração de enunciados científicos, período este cuja característica principal ainda é a vida fática do ser-aí em sua lida cotidiana com os entes. Ou seja, enquanto a filosofia seria caracterizada pela livre auto-assunção do todo

---

<sup>25</sup> Esse ponto chama a atenção pelo fato de o filósofo alemão acrescentar que existe aí uma contraposição existencial *antes* da filosofia e da teologia, segundo a qual a fé é temporalizada para o ser-aí a partir de fora não requerendo, pois, a anuência do mesmo em relação ao ato de decidir. Com essa colocação, Heidegger intenta estabelecer uma diferença quanto ao modo de adesão do ser-aí à filosofia e à teologia. Para ele, enquanto esta última “não é temporalizada a partir do ser-aí e por seu intermédio, por sua própria decisão, mas a partir daquilo que se revela nesse e com esse modo de existência, a partir daquilo que é criado” (HEIDEGGER, 2008, p. 63), a filosofia, por sua vez, é a livre auto-assunção do todo do ser-aí. Tecendo uma crítica sobre a citação de Heidegger acerca da teologia, crítica esta que abre espaço para a possibilidade de se pensar a questão de outro modo, Puntel diz “parece que ele concebe o modo de existência crente como *determinado a partir de fora e não por decisão livre*” (PUNTEL, 2011, p. 120). Com essa afirmação, Puntel dá indícios de que o modo de existência crente carece de decisão livre tanto quanto deve ser livre o exercício do questionamento filosófico.

do ser-aí, a teologia seria marcada pela ausência de liberdade do teólogo para questionar as proposições de seus enunciados.

Por que essas palavras de Heidegger chamam a atenção? Pelo fato de apresentarem uma contradição interna no corpo da conferência. Como se sabe, o próprio filósofo defende, como se verá mais adiante, que a passagem da existência pré-cristã para a cristã não significa uma ruptura, visto que a antiga existência, do ponto de vista da fé, é assumida e elevada na nova. Trata-se então de uma transição da existência ou de uma contraposição existencial? Por outro lado, a afirmação desse contraponto existencial parece estar em consonância com o conjunto da obra heideggeriana, que em certa medida toma a filosofia, não como uma simples atividade teórica ao lado de outras, mas sim como um modo de pensar com características singulares e com um viés fortemente prático. Longe de responder cabalmente a essa indagação, pode-se apenas reforçar o questionamento a partir das considerações de Puntel, que diz:

A atividade de pensamento (Heidegger dificilmente usaria a designação ‘teórica’) do filósofo é caracterizada por Heidegger com designações que indicam claramente uma ‘postura prática (no sentido de: baseada numa decisão)’. Prova disso são as indicações inúmeras vezes repetidas por Heidegger quanto à necessidade do ‘escutar (o Ser)’, à ‘interpelação (do Ser)’, ao ‘chamado’ etc. (PUNTEL, 2011, p. 121).

Frente a isso, torna-se importante ressaltar, antes de qualquer coisa, que as referências que Puntel faz – interpelação do ser, por exemplo –, têm a ver com o último Heidegger. Parece, então, não haver muito respeito ao desenvolvimento cronológico do pensamento do filósofo alemão. Em todo caso, quando esse comentador identifica como problemática essa assertiva de que Heidegger desconsidera a importância de uma das grandes potencialidades humanas – a atividade teórica – é pertinente. Para Puntel, tanto o filósofo quanto o teólogo são, antes de tudo, teóricos que, como tais, não podem ter a atividade teórica como algo suscetível de sofrer as determinações de fatores existenciais. Tampouco ele concorda que haja um instante certo, supostamente após a constituição da atividade científica como tal, para se começar a exercer uma reflexão mais elaborada.

Com efeito, há de se ter clareza sobre o caráter específico da atividade teórica, cuja independência de comportamentos existenciais determinantes deve ser respeitada sob pena de se pretender postergar para depois o exercício da atividade teórica. Gerar sentenças teóricas que constituem o desenvolvimento dos conceitos fundamentais da ciência é o mote principal da atividade teórica que, enquanto tal, não se assenta em

posturas práticas do pensamento – no sentido heideggeriano –, senão que na decisão de querer ser teoricamente ativo. Seguindo esse raciocínio, isso vale para a filosofia e para a teologia. A decisão, nesse caso, não predispõe o ser-aí à abertura para escutar, obedecer ou seguir o chamado do Ser, mas sim para servir de base à adoção de uma atitude reflexiva constante e coerente com as estruturas do pensamento científico, quer seja ele filosófico, quer seja ele teológico.

Essa contraposição existencial é passível de crítica porque pode se dar através de determinidades, nos modos mais variados possíveis, inclusive nas “credulidades” de natureza não-religiosa, tal como ocorrerá com a filosofia, sobretudo após a década de 30, quando a ciência do ser, segundo compreende Heidegger, passará a assumir todas as características de uma credulidade. Considerando que a conferência é anterior a essa década, então se compreende a concepção heideggeriana nesse momento. Em todo caso, Puntel levanta alguns questionamentos pertinentes ao perceber que Heidegger não foi capaz de enxergar essa contradição no todo de sua obra. Além disso, segundo o comentador do filósofo alemão, há de se ter em conta que “a ‘credulidade’ que Heidegger constata no caso da teologia, é bem mais do que apenas uma postura teórica; ela é uma aquiescência, uma *aceitação* daquilo que o teólogo articula em sua atividade teórica” (PUNTEL, 2011, p. 122). Com isso, Puntel deixa claro que tanto o filósofo quanto o teólogo são teóricos, por isso, de acordo com ele: “o erro de Heidegger – e é preciso acrescentar: o erro de muitos autores que se denominam filósofos ou teólogos – neste ponto consiste em não observar de modo rigoroso e consequente o *caráter específico* da atividade teórica” (PUNTEL, 2011, p. 120). Por outro lado, há de se considerar que não se trata somente de o discurso de Heidegger se tornar quase-religioso. As afirmações do filósofo alemão na conferência devem ser entendidas no contexto das leituras que ele faz de textos religiosos, pensa a partir deles. A noção de tempo, por exemplo, é elaborada em diálogo com as cartas de Paulo. Sendo assim, no seu pensar mesmo da década de 1920, há essa passagem do religioso para o filosófico. O texto religioso, sem dúvida, desperta nele a atenção para certas noções.

Com isso em mente, convém indagar o motivo que leva Heidegger, na conferência, a ressaltar essa contraposição existencial. Ora, provavelmente o filósofo estava interessado em destacar essa inimidade mortal entre filosofia e teologia, enquanto possibilidades específicas da existência do ser-aí, no intuito de resguardar as características de cada uma delas. Somente pontuando as diferenças radicais é que se pode, em seguida, estabelecer uma possível comunidade entre as duas ciências. Aqui,

cabe uma consideração importante. A hostilidade entre filosofia e teologia não está ligada à disputa que se estabeleceu historicamente numa alternância entre servidão e senhorio, como ressalta Pannenberg com o seguinte comentário referente aos discursos de Pedro Damiano e de Kant, respectivamente cardeal da Igreja Católica e filósofo. Diz ele:

Mas, ainda assim, ela deveria continuar sendo sua serva, não precedendo, mas seguindo a fé como sua senhora. A interpretação dessa passagem constitui o ponto de partida do tratamento da filosofia como “serva da teologia” (*ancilla theologiae*) na Idade Média, e a ela se reporta ainda a inversão da definição da relação entre ambas por Immanuel Kant com a famosa imagem de que a filosofia, como serva, *precede* a sua senhora carregando-lhe a tocha e *não viria após* ela carregando-lhe a cauda do vestido (PANNENBERG, 2008, p. 18).

Obviamente o tempo que marcou essa indisposição entre filosofia e teologia, que gastaram bastantes energias tentando provar quem dava a voz do comando no âmbito do conhecimento<sup>26</sup>, deve ser vista como uma prática parcialmente ultrapassada que caminha para a superação a partir do diálogo. Essa postura de demarcação de terreno não esconde uma relação de conveniência, pois, mesmo proferindo palavras fortes contra a suposta adversária, de modo algum a filosofia e a teologia deixaram de se beneficiar do que ambas tinham a oferecer. A teologia, por exemplo, jamais rejeitou ou evitou o uso da filosofia para a edificação de seus conceitos. Nesse sentido, vem novamente a calhar as palavras de Pannenberg, quando afirma: “portanto as posições apresentadas como testemunhas de uma oposição fundamental entre teologia e filosofia mostram, num exame mais acurado, que a relação entre fé reveladora e filosofia, entre fé e razão, é tensa, mas não que não existam quaisquer correspondências positivas entre ambas” (PANNENBERG, 2008, pp. 19-20). Sendo assim, consiste em grande exagero a afirmação de uma oposição total entre filosofia e teologia.

Mas, para Heidegger, essa hostilidade advém do fato de ambas as ciências estarem circunscritas a comportamentos existenciais marcados pelo modo distinto de encarar as perguntas cruciais da existência e suas inquietantes ausências de respostas. Enquanto o modo de questionar da teologia toma como ponto de partida a fé na revelação, contida na Bíblia, e daí retira os fundamentos sobre os quais se apoia – chegando a gozar de certa proteção e seguridade existencial – o questionamento da

---

<sup>26</sup> Não se deve subestimar a luta pelo poder que marcou essa relação de oposição entre filosofia e teologia, cada qual afirmando o seu modo de conhecer como o mais legítimo e seguro para a construção do saber.

filosofia a conduz para um salto no abismo uma vez que a questão: “por que é afinal ente e não antes Nada?” (HEIDEGGER, 1987, p. 13) não lhe outorga respaldo algum para confortar e dirimir as perturbações existenciais próprias do autêntico indagar filosófico. Este salto inerente ao questionar filosófico não requer necessariamente confiança, mas sim coragem de se aventurar em questões que, ou não encontram respostas, ou até as encontram, porém revestidas de um dissabor que traz desconforto à existência. Em certo sentido, essa afirmação está corroborada na obra *Introdução à metafísica*, onde Heidegger expõe o seguinte:

Assim, constitui-se em nós a experiência de que essa questão distinta do “porquê” tem o seu fundamento num salto (*Sprung*), pelo qual o homem realiza o salto para fora (*Absprung*) de toda a espécie de proteção, quer verdadeira, quer imaginada, da sua existência. O levantar dessa questão apenas o é no salto e como salto, ou então não o é (HEIDEGGER, 1987, p. 14).

Fica evidente, pois, que somente através desse salto – que é o questionamento filosófico – o ser-aí humano adentra profundamente o vazio existencial causado pela falta de fundamentos, pois o próprio salto desse questionar é que gera e efetua o fundamento. Ele não vem de outro lugar senão da própria filosofia. Com isso, prescinde-se das proteções advindas de outros modos de encarar as perguntas existenciais – da teologia, por exemplo – para se enveredar por um caminho que, por vezes, conduz a incertezas. Para Capelle-Dumont, que comenta o primeiro capítulo da obra *Introdução à metafísica*,

O crente, em razão de sua fé e da seguridade que recebe dela, não pode atravessar o perguntar “autêntico” da pergunta pelo ser; certamente pode participar desta pergunta, porém de maneira superficial, “como se” (*als ob*), como se fora filósofo. Não pode então senão suspender, pôr entre parêntesis sua atitude crente, e, no melhor dos casos, embarcar-se no risco da incredulidade. A alternativa é a seguinte: ou bem se crê em um Deus criador, ou bem se ingressa na pergunta de por que há algo mais que o nada. É preciso optar entre crer sinceramente e perguntar em verdade. Porém esta opção somente é autêntica se abre com clareza os dois possíveis contrários. (CAPELLE-DUMONT, 2012, pp. 46-47).

Convém dizer que a afirmação heideggeriana sobre esse aspecto de incerteza que caracteriza o questionamento filosófico não visa sobrepor o pensamento filosófico ao teológico, como se este último estivesse fatalmente direcionado a apenas buscar amparo na fé. A teologia também é desafiada a questionar e deve fazê-lo sob pena de se acomodar numa fé egocêntrica, uma vez que, se assim proceder, estará apenas perseguindo o ideal do conforto celestial para os vazios e tormentas que acometem a

existência do ser-aí humano. Se a fé se apresenta como ponto de partida que traz certa segurança para o teólogo/crente, não se deve esquecer que, enquanto ente capaz de se questionar e de questionar o mundo, o ser-aí humano sempre será sobressaltado pela dúvida. Para Heidegger, “mas, por outro lado, essa fé, caso não se exponha constantemente à possibilidade da descrença, não é uma fé, sendo antes uma comodidade e um compromisso consigo próprio de se agarrar futuramente à doutrina, como a uma tradição qualquer” (HEIDEGGER, 1987, pp. 15-16). Nesse ponto, Heidegger consegue fugir das armadilhas de um discurso unilateral quando apresenta uma ponderação que faz justiça à condição humana emblemática do ser-aí, independente de este ter fé ou não.

Crente ou descrente, o Ser-aí sempre estará às voltas em torno de questões existenciais e, não necessariamente, encontrará repouso na fé uma vez que esta não deixa de ser uma aposta no sobrenatural. Cabe, então, à teologia atentar para o fato de que nem mesmo aquele que vive e professa a fé, enquanto uma possibilidade específica da existência, está isento do compromisso de questionar sinceramente os mistérios que subsistem no mundo apesar da abundância de explicações científicas.

Ademais, torna-se pertinente dizer que Heidegger faz essa explanação sobre a inimizade mortal entre filosofia e teologia com o claro objetivo de rechaçar qualquer tentativa ilusória de estabelecer intercâmbios extenuados entre elas. Para o filósofo alemão, não existe uma filosofia cristã: “uma filosofia cristã é pura e simplesmente um ‘ferro de madeira’” (HEIDEGGER, 2008, p. 77). Todas as vezes que abandonou os questionamentos inerentes às determinações próprias da fé na revelação a teologia se perdeu em especulações e devaneios metafísicos. Enveredando por tal caminho em busca de fundamentos primeiros que legitimassem seus enunciados, por exemplo, quando recorreu a Aristóteles para justificar racionalmente a existência de Deus, a teologia se afastou do cerne bíblico que lhe constitui e pôs em xeque a sua identidade. Com efeito, a apropriação de categorias filosóficas jamais pode conferir à teologia o estatuto de filosofia (cristã), tal como se pretendeu na Idade Média, senão que, no mínimo, lhe distancia da sua razão de ser que é a fé. Daí – e somente daí – deve retirar seus fundamentos teóricos em vista de se estabelecer como área do conhecimento coerente consigo mesma.

Cumprido dizer, também, que a clareza sobre a contraposição existencial entre filosofia e teologia visa a garantir a possibilidade de uma relação entre elas. Em outros termos, justamente o que marca a diferença que a princípio distancia é o que, ao mesmo

tempo, aproxima as duas ciências. Aliás, só como determinidades científicas é que essas duas áreas se tocam. Tendo em vista o caráter dessa formulação, pode-se perguntar: em que medida é possível afirmar que apenas no âmbito da cientificidade se pode postular uma adequada relação entre filosofia e teologia? Em primeiro lugar, sabe-se que toda interpretação ôntica se move sobre o solo da ontologia e, em segundo lugar, toda ciência positiva só pode refletir sobre os nexos ônticos extraídos de sua região de ente específica. Dessa feita se presume que, mesmo não sendo um hábito cotidiano tal reflexão sobre os fundamentos, a ciência positiva progride na medida em que perscruta tal região de ente em busca de evoluir. Se assim é, também à teologia cabe voltar-se, quantas vezes forem necessárias, para a re-formulação de seus conceitos fundamentais no intuito de confrontá-los com os questionamentos próprios de cada época e, então, poder renovar seu objeto temático que é a cristicidade da fé. Sobre isso, vale trazer a tona as palavras de Heidegger em *Ser e tempo* quando afirma:

Os “conceitos fundamentais” que surgem dessa maneira permanecem de imediato os fios-condutores para a primeira abertura concreta do domínio. Mesmo que o peso da pesquisa resida sempre nessa positividade, seu verdadeiro progresso, porém, não se efetua tanto em juntar resultados e guardá-los em “compêndios” quanto, a partir de tal crescente conhecimento das coisas, reagir no mais das vezes se contrapondo a eles e perguntando pelas constituições fundamentais do domínio correspondente (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 54).

Isto é, as mudanças paradigmáticas tendem a impor a necessidade de uma revisão dos conceitos que, geralmente, não acontece no cotidiano das ciências. Naturalmente, esse limite apontado por Heidegger não é um defeito das ciências, mas sim uma consequência do procedimento técnico que caracteriza a positividade das mesmas. Somente a crise no interior da investigação científica pode ocasionar o movimento de autorreflexão que leva as ciências a perceberem o que, na maioria das vezes, permanece intransparente para elas. A partir daí, elas reagem e são obrigadas a se defrontar com as constituições-fundamentais de seus domínios-de-coisa (cf. HEIDEGGER, 2012, § 3). Por isso a filosofia, como ciência do ser, torna-se fundamental uma vez que somente ela é capaz de mobilizar os caminhos marcados pela comodidade das ciências positivas, as quais, permanecendo no sossego, invariavelmente rechaçarão toda e qualquer tentativa de pôr em marcha a autocrítica necessária ao essencial progresso do conhecimento. Faz-se preciso, pois, que a filosofia indique às ciências ônticas a senda ontológica que conduz seus objetos temáticos à produção dos conceitos adequados, e com a teologia nem é nem pode ser diferente. Por isso, em

hipótese alguma, Heidegger poderia admitir que ela fugisse de sua fonte originária – a fé – para haurir seus enunciados teológicos de lugares que, em última instância, somente apontariam para outras direções.

### 3.6 A POSSÍVEL CORREÇÃO ONTOLÓGICA DA FILOSOFIA A PARTIR DOS INDÍCIOS FORMAIS

Embora a teologia seja uma ciência autônoma, ela carece do auxílio da filosofia para que sua explicitação conceitual dê conta de superar a inapreensibilidade de seu objeto temático, a cristicidade. A fé possui natureza distinta, por isso “ela nunca compreende a si mesma senão crendo” (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 64). Não obstante essa peculiaridade, se a teologia não quiser sucumbir ao silêncio sobre o seu *positum*, terá que acatar as direções da ciência ontológica para impostar seu pensamento de modo correto. Somente mirando o nexa ontológico de sua região específica de ente poderá desvelar, de forma racional e elucidativa, as questões que lhe constituem. Será bem sucedida nessa empreitada ao passo que recorrer ao auxílio da filosofia para enfrentar os seus próprios limites em vista de dar inteligibilidade à fé.

Com efeito, a filosofia se mostra como bastante eficiente nessa caminhada porque “todos os conteúdos teológicos albergam em si necessariamente a compreensão do ser que o ser-aí humano, como tal, tem a partir de si mesmo, na medida em que existe” (HEIDEGGER, 2008, p. 74). Ora, o exemplo do conceito teológico de pecado, citado na conferência, torna-se ilustrativo na medida em que se apresenta como uma categoria que se ergue em referência ao conceito ontológico de falta. Certamente, o pecado só se manifesta com sentido para aquele que vivencia a experiência de fé, pois se trata de um conceito circunscrito ao âmbito da revelação cristã. Não faz sentido, pois, àqueles que rejeitam a revelação como fonte de verdade para guiar a existência.

Outrossim, o pecado constitui-se como um fenômeno existencial que contradiz o renascimento alcançado graças à fé. Tal renascimento se apoia em uma região de ser comum a toda existência: essa região é a pré-crente (cf. CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 42). Sendo uma categoria que demonstra um nexa fundamental entre filosofia e teologia, o *renascimento* se porta como ponto de encontro da existência pré-cristã e da nova existência assumida na fé. Mas, segundo Heidegger, “Subsumida não significa colocada de lado, mas elevada na direção e para o interior da nova criação, nela mantida e conservada.” (HEIDEGGER, 2008, p. 73). Ou seja, o fato de assumir uma vida nova

não implica o abandono da vida anterior, como se fosse possível um corte na existência. Trata-se da mesma vida envolvida em dois momentos existenciais distintos, a saber: ontológico e ôntico. Logo, uma vez que os dois modos de existência – o pré-cristão e o cristão – não se rompem totalmente, abre-se aí uma brecha para a relação entre a filosofia que tende a se ocupar da existência pré-cristã do homem e a teologia que se ocupa com a existência na fé do mesmo, como diz Heidegger: “Enquanto compreensão da existência, essa clarividência da existência cristã nunca pode estar referida senão ao próprio existir”. (HEIDEGGER, 2008, p. 67).

Considerando o nexos entre a existência pré-cristã e a existência cristã a partir da categoria *renascimento*, tem-se espaço para relacionar as categorias de pecado e culpa. Esta, com efeito, foi amplamente debatida no capítulo 58 de *Ser e tempo*, onde Heidegger coloca algumas possibilidades existenciárias do conceito de culpa para, finalmente, apreender fenomenicamente o cerne ontológico que define esse conceito. Segundo ele,

A elucidação do fenômeno de culpa, que não está necessariamente referida a “ter dívida” e à violação de direito, só pode então ser bem-sucedida se antes se pergunta em seu princípio pelo *ser-culpado* do *Ser-aí*, isto é, se se concebe a ideia de “culpado” a partir do modo de ser do *Ser-aí*. Para esse fim, a ideia de “culpado” deve ser tão amplamente *formalizada*, que dela se *excluem* os fenômenos vulgares de culpa referidos ao ocupado ser-com com os outros. A ideia de culpa não deve se elevar somente sobre o âmbito da ocupação calculadora, mas deve também ser afastada da relação a um dever ou a uma lei que, descumprida, faz que alguém incorra em culpa. Pois também aqui a culpa ainda seria necessariamente determinada como *defeito*, como falta de algo que deve ser e pode ser. Mas faltar significa não-subsistência. Defeito como não-subsistência de algo devido é uma determinação-de-ser do subsistente. Nesse sentido, nada pode faltar essencialmente à existência não porque esta seria perfeita, mas porque o seu caráter-de-ser permanece distinto de toda subsistência (HEIDEGGER, 2012, § 58, pp. 775-777).

Com isso, fica evidente que, crente ou não, o *ser-aí* humano possui uma estrutura ontológica que se assenta na “falta”, entendendo-se este termo como equivalente à culpa, e que por isso é impelido a escolher entre possibilidades da existência em vista de alcançar o seu poder-ser mais originário. Obviamente isso significa que nessa tentativa de escolha o *Ser-aí* corre sempre o risco de deixar para trás o seu poder-ser mais próprio, estando por isso sujeito a mergulhar numa existência imprópria. De acordo com Capelle-Dumont, “o ‘ser-em-falta’ é desse modo uma estrutura ontológica primeira, que move o *Ser-aí* a colocar-se ‘à escuta de sua possibilidade de existência mais própria’ e a ‘querer ter consciência’” (CAPELLE-

DUMONT, 2012, p. 43). Nessa direção, não se pode dizer que o conceito ôntico de pecado pode ser deduzido do conceito ontológico de culpa, pois, se assim fosse, a teologia estaria na dependência direta da filosofia e, com isso, teria sua autonomia científica comprometida. No entanto, ao colocar o conceito de culpa como constitutivo da existência do ser-aí humano, definindo o *Ser-aí* como ser-culpado, a analítica existencial realizada em *Ser e tempo* torna-se pertinente na medida em que indica o solo ontológico do domínio de ser que libera o horizonte para a elaboração adequada do conceito existencial de pecado.

Admite-se essa função corretiva da filosofia, para a formulação dos conceitos fundamentais das ciências positivas, com base no que Heidegger chama de indicação formal, a qual se constitui como metodologia apropriada de acesso ao ser. É por meio dela que a filosofia exerce a correção ontológica, embora essa tarefa não seja parte essencial da atividade filosófica, pois a filosofia pode perfeitamente ser o que é sem se prestar a ser esse auxílio. Em todo caso, na medida em que a teologia se constitui como ciência positiva, está sujeita às diretrizes fenomenológicas uma vez que já “no curso de 1921, Heidegger determinava a indicação formal como o próprio sentido de fenomenologia” (DUBOIS, 2004, p. 212). Ora, em que medida se pode afirmar que indicação formal e fenomenologia são equivalentes? No referido curso de 1921, que está condensado na obra *Fenomenologia da vida religiosa*<sup>27</sup>, Heidegger pondera na primeira parte que “na metodologia chamamos de ‘indício formal’ [*formale Anzeige*] o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2010, p. 52). Assim sendo, pode-se dizer que ambas enraízam a origem dos conceitos ontológicos na facticidade do ser-aí humano, onde se deparam com o plano do agir que é anterior à atitude teórico-objetivante do sujeito do conhecimento.

Torna-se oportuno, então, realizar uma redução dos conceitos filosóficos às fontes originárias do filosofar – atitudes cotidianas da vida fática – no intuito de perscrutar o que está subjacente aos conceitos: “o problema do ‘*indício formal*’ pertence à ‘teoria’ do método fenomenológico mesmo e, em sentido lato, ao problema do *teórico*,

---

<sup>27</sup> Na primeira parte dessa obra, Heidegger prepara o leitor para uma análise da experiência fática da vida cristã, e o faz investigando o modo como os primeiros cristãos se relacionavam com o tempo. Nesse sentido, pode-se compreender a pertinência do “indício formal” como um caminho que oferece estruturas metodológicas para empreender uma inversão no tradicional conceito de “histórico”. Partindo de uma redução dos conceitos metafísicos aristotélicos, que ergueram uma cronologia pautada na sucessão de agora, Heidegger demonstra como a tridimensionalidade – passado, presente e futuro – está imbrincada numa relação temporal que finca raízes na vida fática sedimentada na fé neotestamentária. Aí, passado, presente e futuro não são momentos estanques sem qualquer relação, mas sim constituem a temporalidade originária que, pela sua constituição unitária de ser, se diferem do conceito vulgar de tempo.

dos atos teóricos, do fenômeno do *distinguir*” (HEIDEGGER, 2010, p. 52). Numa palavra, ao conduzir o olhar para o mundo prático do ser-aí, investigando assim seu modo de lidar consigo e com os entes subsistentes, a indicação formal provoca uma redução do conteúdo aos modos de ser do Ser-aí, tal como afirma Capelle-Dumont com as seguintes palavras: “o caráter formal da indicação se distingue decididamente de todo ato de apreciação acerca dos *conteúdos*; desse caráter designa, conforme se assinalou com respeito ao ser-em-falta, a operação pela qual os conteúdos são reconduzidos, dirigidos até o lugar de sua possibilitação extrema” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 44). Nesse caso, a filosofia cumpre papel de liberar a possibilidade de a teologia elaborar adequadamente seus conceitos em conformidade com a fé.

Nessa perspectiva, faz-se necessário reforçar que à filosofia não compete determinar os conceitos teológicos, senão apenas ser acompanhante e orientadora. Através do indício formal, a ciência ontológica pode sim oferecer correção para tais conceitos, ainda que de forma sutil, do contrário, a teologia não poderia ser designada como ciência que, enquanto tal, está sujeita aos parâmetros demonstrativos que provêm das ações da razão, tal como ocorre com as demais ciências positivas. Contudo, se tivesse a direção de seus conceitos determinada pela filosofia, não seria uma ciência autônoma. Assim sendo, afirma-se que somente da fé e em vista da fé a teologia pode haurir seus enunciados com o objetivo de realizar uma hermenêutica do comportamento marcado pela crença. Isto pode ser corroborado com as seguintes palavras de Heidegger: “a indicação formal do conceito ontológico, portanto, não tem a função de ligação, mas, ao contrário, de liberação e instrução para a descoberta originária dos conceitos teológicos, uma descoberta que é específica, isto é, adequada à fé” (HEIDEGGER, 2008, p. 75). Numa palavra, a teologia cristã é fundada, prioritariamente, pela fé e somente dela retira os dados necessários para a constituição de seu procedimento científico todo próprio.

Por conseguinte, a legitimidade dessa relação advém do fato de que, ao mesmo tempo em que a filosofia e a teologia podem ser articuladas, existe uma autonomia em ambos os lados que deve ser sempre preservada. Elas se entrecruzam cientificamente, pois é próprio do caráter científico que a teologia reivindica para si reclamar o livre questionamento das demais áreas, a fim de continuar crescendo e se atualizando como ciência. Ainda mais se esse questionamento vier da filosofia, que, por sua natureza peculiar, é a única capaz de lidar com o saber ontológico, por isso possui uma reflexão mais abrangente e elucidativa. Além disso, o caráter neutro e metodologicamente ateu

da filosofia, que consiste no fato de esta colocar em suspenso a questão da existência, ou não, de Deus – para salvaguardar sua questionabilidade radical e livre em relação a temáticas de quaisquer naturezas –, constitui a pedra de toque indispensável para o desenvolvimento da teologia, que carece de liberdade para lidar com um conteúdo academicamente tão controverso como a fé.

Nesse sentido, a conferência de Tübingen proferida por Heidegger em 1927 é significativa. Não obstante os limites que sua filosofia possa apresentar, sua reflexão põe as bases para uma pergunta que o próprio Heidegger levantou, ao responder a carta de uma amiga, e que merece ser retomada e pensada a partir de agora, a saber: “O que um teólogo pode aprender da fenomenologia e o que não pode?” (HEIDEGGER; BLOCHMANN. 1991, pp. 47-51). Ou seja, quais os limites que essa relação deixa em aberto e que não parecem ter encontrado respostas suficientemente satisfatórias? Ora, na conferência, parece bastante plausível Heidegger propor uma articulação da teologia com a filosofia a partir da correção ontológica que esta pode oferecer àquela, mas uma olhada atenta às obras do filósofo dessa década – por exemplo na *Fenomenologia da Vida Religiosa* – faz notar que pode ocorrer o contrário, ou seja, parece ser a teologia que fornece conteúdo para a teorização da filosofia, visto que, nessa obra, Heidegger analisa filosoficamente o modo peculiar como os primeiros cristãos, não apenas “vivem *no* tempo, mas vivem *o* tempo” (PIEPER, 2014, p. 125). O que de fato, pois, retomando a pergunta de Heidegger a sua amiga Blochmann, a teologia pode aprender com a fenomenologia e o que não pode? Isso dá o que pensar.

#### 4. A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA COMO REFLEXO DA RELAÇÃO ENTRE SER E ENTE

Um olhar atento à conferência *Fenomenologia e teologia* leva a afirmar que a relação entre filosofia e teologia cristã é perfeitamente possível nos moldes traçados por Heidegger na medida em que reflete a relação entre ser e ente. Nesse sentido é que este trabalho intenta considerar a relação entre as duas ciências a partir da diferença ontológica. Ora, como diz o filósofo na obra *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

Dizemos: a ontologia é a ciência do ser. O ser, porém, é sempre ser de um ente. O ser é essencialmente distinto do ente. Como precisamos apreender essa diferença entre ser e ente? Como podemos fundamentar a sua possibilidade? Se o ser mesmo não é um ente, como é que ele mesmo pertence, então, ao ente, uma vez que o ente e só o ente é? O que significa dizer que o ser pertence ao ente? A resposta correta a essa questão é o pressuposto fundamental, para que possamos levantar os problemas da ontologia entendida como ciência do ser. Precisamos poder levar a termo inequivocamente a diferença entre ser e ente para que possamos transformar algo assim como o ser em tema de investigação. Esta distinção não é arbitrária, mas é justamente por meio dela que se conquista pela primeiríssima vez o tema da ontologia e, com isso, da própria filosofia. Sobretudo, ela é uma distinção que constitui a ontologia. Nós a designamos como diferença ontológica, isto é, como a cisão entre ente e ser. (HEIDEGGER, 2012, pp. 30-31).

Atendo-se à distinção constitutiva da diferença ontológica, nota-se, ao mesmo tempo, que tal distinção não implica na separação entre ser e ente uma vez que “o ser, porém, é sempre ser de um ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 30). Se é verdade que a filosofia é a ciência do ser e a teologia, por sua vez, a ciência de um ente específico – a fé –, então se pode dizer que a articulação estabelecida por Heidegger na conferência visa mostrar não só a distinção entre as duas ciências, mas também a interdependência entre elas. Ou seja, não se trata de uma justaposição arbitrária que, sem mais, intenta colocar filosofia e teologia lado a lado numa relação que oscila entre disputas e apaziguamentos, no intuito apenas de observar os ganhos e perdas, mas sim de uma articulação que reverbera o desdobramento de uma relação anterior – igualmente marcada pela inseparabilidade e não confusão – entre ser e ente. Desse modo, constata-se que, ao estabelecer uma relação diferenciada entre as ciências ontológica e ôntica, Heidegger postula se desviar dos trilhos da metafísica e, assim, apresenta uma proposta coerente com seu pensamento, cujo intento mais significativo é evitar a reprodução do esquecimento da diferença ontológica.

Desde o princípio do texto, Heidegger expõe seu propósito de estabelecer a radical diferença entre as duas ciências “por causa da divergência dos direcionamentos presentes em ambos os lados” (HEIDEGGER, 2008, p. 58), porém não o faz aleatoriamente ou sem propósito, senão que tomando como horizonte a diferença ontológica e sua constitutiva distinção entre ser e ente, distinção essa que não é modal ou formal, como bem lembra Capelle-Dumont (cf. CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 28), mas sim radical. Ora, destacar no modo de escrever a radical diferença entre as duas “epistemes”, que atuam por meio de “método” ou procedimento díspares e que, além disso, constituem-se como ciências de natureza distintas<sup>28</sup> não tem outra coisa em vista senão o objetivo claro de evidenciar certo distanciamento entre fenomenologia/filosofia e teologia. Aqui, contudo, convém atinar que o intuito de Heidegger é não apenas mostrar em que medida existe esse distanciamento, senão também salientar que a filosofia lida com um âmbito que é anterior à própria teologia. Por isso, o filósofo destaca a distância, mas também reconhece as relações que se estabelecem entre as duas ciências. Nesse sentido é que se deve entender e constantemente frisar que, embora exista uma relação de pertença mútua entre o ser e o ente (cf. PASQUA, 1993, p. 22), e conseqüentemente uma possível relação mútua entre filosofia e teologia, isso não significa que deva haver confusão entre elas. Justamente ao contrário, a ênfase nas diferenças sinaliza a perspectiva correta da relação. Numa palavra, porque se diferem é que as duas ciências se relacionam. Com base nisso, sustenta-se aqui a hipótese de que a maneira de Heidegger construir o texto da conferência possibilita interpretar a conferência à luz da tentativa heideggeriana de evitar o apagamento da diferença ontológica.

Tal afirmação pode ser perfeitamente corroborada pelas palavras do filósofo alemão, que se encontram em uma correspondência enviada a Bultmann, em 29 de março de 1927: “Fazer malabarismos em um campo intermediário, sem sentir firmeza nem aqui nem lá e sem ter conhecimentos concretos e amplos, a única coisa que traz, se é que traz algo, é a confusão” (BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, p. 69-70). Nesse caso, assegura-se que o acento na distinção entre ser e ente pretende se estender à relação entre a ciência ontológica e a ciência ôntica, no intuito de elucidar que ambas as ciências são radical e absolutamente diferentes entre si, mas por isso mesmo podem se

---

<sup>28</sup> Com efeito, trata-se de ciências de natureza distintas, tendo em vista que uma lida com o ser e a outra, com o ente. Mas não só. Existe uma distinção existencial entre filosofia e teologia que, conforme a interpretação de Heidegger, suscita uma relação de inimidade mortal entre elas.

relacionar sem nenhum problema e/ou embaraço. Segundo observa o próprio Heidegger no texto da conferência:

Em conformidade com a tese, digamos: teologia é ciência positiva e, como tal, absolutamente diferente da filosofia. Então, como tarefa para a nossa discussão, resulta o seguinte: será preciso caracterizar a teologia como ciência positiva e, à base dessa caracterização, esclarecer sua possível relação com a filosofia, da qual é absolutamente distinta (HEIDEGGER, 2008, p. 60).

Isto posto, fica evidente a diferença que perpassa o interior dessa relação. Sobre a citação acima, é curioso observar que o filósofo alemão fala em “absoluta distinção”. O termo absoluto é muito forte. Tomado em seu sentido mais literal, absoluto é aquilo que não mantém relação com nenhum outro. Portanto, não é relativo, o que inviabiliza a possibilidade de relação. Por que Heidegger emprega um termo tão forte assim como absoluto? Aqui, deve-se entender o termo como um recurso linguístico para enfatizar a distinção, pois, se não fosse assim, se o termo fosse tomado ao pé da letra, não se poderia relacionar as duas ciências. No entanto, essa possibilidade é assegurada pelo próprio Heidegger. Por outro lado, convém perguntar: por que motivo Heidegger estaria interessado, na conferência proferida em Tübingen, em demarcar com tanta ênfase essa distinção entre filosofia e teologia? Essa pergunta visa a esclarecer que Heidegger estava tentando afastar alguns riscos interpretativos da senda teológica. Respeito a isso, há uma afirmação de Heidegger na obra *Introdução à metafísica* capaz de reverberar o conteúdo da conferência (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 77) que diz: “Uma ‘filosofia cristã’ é um ferro de pau e um equívoco” (HEIDEGGER, 1987, p. 16). De acordo com esse modo de pensar a relação entre filosofia e teologia, não se pode incorrer no erro do passado (ou mesmo do neotomismo) de misturar, sem qualquer clareza de distinção, as duas ciências. Cada qual deve atuar no seu campo específico.

Nessa direção, há outra carta de Heidegger destinada ao teólogo protestante, Rudolf Bultmann, em 23 de outubro de 1928, que traz algumas considerações interessantes. Referindo-se a *Ser e tempo*, diz o filósofo: “As resenhas mais ou menos superficiais de meu livro mostram cada vez mais claramente quão difícil é fazer ver que a função indireta da teologia cristã na história do espírito, e o aproveitamento indireto da mesma para a filosofia, nada tem que ver com uma mescla pouco clara entre teologia e filosofia” (BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, p. 118-119). Conforme está evidenciado por Heidegger nesse trecho da carta, não se deve, sob pena de comprometer a distinção existente entre filosofia e teologia, estabelecer uma mescla/confusão entre as duas

ciências uma vez que, assim fazendo, ocasiona-se um embaraço que deturpa a identidade de cada uma dessas ciências. Mas também – e talvez até mais interessante que esse ponto – torna-se interessante perceber na citação o que indica o filósofo da Floresta Negra. Ressalta a contribuição do cristianismo para a história do pensamento, indicando que a filosofia se aproveita de conteúdos religiosos. Com isso se reforça o argumento de que os dois campos podem, por vezes, se interpenetrar.

#### 4.1 POR QUE DEUS NÃO PODE SER O *POSITUM* DA TEOLOGIA?

Com efeito, um dos sentidos de teologia presente no pensamento do próprio filósofo alemão diz respeito à teologia como filosofia primeira ou proto-filosofia, termo debitário do pensamento aristotélico sobre Deus como *causa sui* ou fundamento da realidade e/ou existência. A teologia transpôs essa linguagem filosófica/metafísica para o interior da reflexão sistemática cristã e, assim fazendo, considerou Deus como o fundamento da criação, tornando-o o ente supremo. Num comentário à tese kantiana, exposto na obra *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger fala sobre isso:

Nós nos encontramos diante do fato estranho de Kant discutir o conceito mais universal de ser em geral lá onde trata da cognoscibilidade de um ente totalmente determinado, de um ente insigne, de Deus. Para quem conhece a história da filosofia (ontologia), porém, esse fato é tão pouco estranho que é justamente ele que deixa claro o quão diretamente Kant se insere na grande tradição da ontologia antiga e escolástica. Deus é o ente supremo, *summum ens*, o ente mais perfeito, *ens perfectissimum*. Aquilo que é da maneira mais perfeita possível é aquilo que, na maioria das vezes, evidentemente mais se presta ao papel do ente exemplar, do qual se pode extrair a ideia do ser (HEIDEGGER, 2012, pp. 47-48).

Como se pode notar na citação apresentada acima, Deus, interpretado como ente supremo, foi tomado como o ser e, dessa forma, ocorreu uma indistinção entre ser e ente que reforçou o esquecimento da diferença ontológica. Certamente, a consciência de que Deus também é um ente é fundamental para evitar tal esquecimento: “Deus é um ente que, segundo sua essência, nunca pode não ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 119). A metafísica, segundo Heidegger, foi marcada por esse esquecimento, por isso, o filósofo da Floresta Negra, tal como já foi demonstrado anteriormente, evita que a conferência de 1927 siga esse rumo. Aliás, também na obra *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, é possível se aperceber da clareza de Heidegger sobre essa possibilidade de confusão terminológica que poderia desvirtuar o sentido da palavra teologia na

conferência. De acordo com ele, “nesse caso, contudo, precisamos atentar para o fato de esse conceito de teologia não possuir nada em comum com o conceito atual da teologia cristã como uma ciência positiva. Ele não tem nada em comum com esse nome senão a palavra” (HEIDEGGER, 2012, p. 48). Em outra explanação, a obra *Que é isto – A filosofia? Identidade e diferença* reverbera essa afirmação com as seguintes palavras: “Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus” (HEIDEGGER, 2009, p. 62). Tomar então, indiscriminadamente, a palavra “teologia” para aplicá-la a qualquer contexto do pensamento heideggeriano revela um descuido inaceitável. Sem dúvida, ao acentuar a diversidade de sentido presente no termo, o principal objetivo do filósofo é evitar uma confusão que perdurou durante séculos. Daí se entende o porquê de Heidegger definir, na conferência, a teologia como hermenêutica da existência crente, e não como “estudo sobre Deus”<sup>29</sup>.

Nessa direção, convém explicitar um equívoco de Lorenz Puntel. Ao tecer um comentário crítico à defesa de Heidegger, na conferência, de que, apesar da contraposição existencial entre filosofia e teologia é possível estabelecer uma comunhão entre as duas enquanto ciências, Puntel afirma: “A comunidade entre filosofia e teologia afirmada por Heidegger é, como foi indicado, de natureza especial. Heidegger parte do pressuposto de que a teologia se ocupa com um ente, a saber, Deus” (PUNTEL, 2011, p. 122). Ora, em nenhum lugar da conferência *Fenomenologia e teologia* o filósofo alemão faz tal assertiva, dizendo que Deus é “objeto” da teologia. Ao contrário, chega a dizer que à teologia não compete realizar estudo especulativo sobre Deus, assim como ocorre, por exemplo, na investigação da zoologia que se dedica ao estudo dos animais (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 70). A tarefa da teologia, enquanto ciência positiva da fé, é bem mais limitada. Ela não se dedica a formular elucubrações cuja tarefa seria provar racionalmente a existência de Deus, senão que se direciona à clarividência conceitual do acontecer cristão motivado pela fé e em vista da fé.

---

<sup>29</sup> Chama a atenção o fato de Wolfhart Pannenberg em sua obra *Filosofia e teologia: tensões e convergências* de uma busca comum, em nenhum momento aludir diretamente ao texto da conferência de Heidegger. Parece que o interesse do autor inclina-se a apontar os caminhos que direcionam filosofia e teologia a adotarem uma busca pelo mesmo objeto, Deus. Obviamente a perspectiva de Pannenberg é diferente da de Heidegger, posto que ele não se interessa pela tematização da diferença ontológica, o que talvez justifique o fato de não mencionar a conferência *Fenomenologia e teologia*. Não obstante essa consideração, causa estranheza notar que uma obra destinada a refletir sobre as tensões e convergências entre filosofia e teologia ignore a perspectiva exposta por Heidegger na conferência.

Outro que segue a mesma direção de Puntel é o filósofo Hans Jonas. Bastante enfático no alerta que dirige aos teólogos seduzidos pelo pensamento de Heidegger, chega a dizer que, na conferência *Fenomenologia e teologia*, Deus é objeto da teologia. De acordo com ele:

Para fazer justiça a Heidegger é preciso dizer que essas exigências feitas à teologia não decorrem da sua filosofia nem da sua maneira de pensar. Ao contrário, sua conferência inédita de 1928, “Teologia e filosofia”, que tive a ocasião de ler recentemente, define expressamente a teologia como ciência positiva, posto que trata de um *positum* chamado Deus – *um ser* – portanto, disciplina ôntica, diferente da filosofia, que não é positiva mas ontológica, ocupada única e simplesmente com o ser (JONAS, p. 16, 2003).

Também na interpretação de Hans Jonas se nota a tentativa de eleger Deus o *positum* da teologia. Contudo, conforme averiguado acima, Heidegger foi categórico ao afirmar na conferência que o *positum* da teologia é a fé. De fato, é verdade que o pensamento do filósofo alemão se faz a caminho e, portanto, um olhar atento ao conjunto de sua obra faz notar que suas afirmações não se dão de modo unívoco e claro. Pode ser que em outros momentos de sua vida, Heidegger tenha dado a deixa para se concluir que Deus é objeto da ciência teológica. Mas isso não acontece na conferência de 1927<sup>30</sup>, e, ali, Heidegger não o faz pela razão já explicitada várias vezes aqui, qual seja: evitar a desconsideração da distinção entre as duas ciências que acarretaria na continuidade do esquecimento da diferença ontológica. Apesar disso, torna-se intrigante notar que os dois comentadores em questão – Puntel e Hans Jonas – não tenham sido capazes de perceber o equívoco cometido na interpretação do texto proferido para os teólogos protestantes presentes em Tübingen.

Poucas vezes Heidegger cita explicitamente o nome de Deus na conferência. Quando o faz, visa reforçar os efeitos do *renascimento* inerente ao ser-aí que assumiu a credulidade da fé como forma de existência específica. Diz Heidegger: “E assim, segundo seu sentido – eu falo sempre apenas de uma construção ideal da ideia –, o ser colocado diante de Deus representa uma guinada no posicionamento da existência na e pala misericórdia de Deus apreendida pela fé” (HEIDEGGER, 2008, p. 64). Conforme

---

<sup>30</sup> No texto *Filosofia e teologia em Heidegger: notas sobre a conferência Fenomenologia e teologia de 1927*, Frederico Pieper reserva um espaço para tematizar a ambiguidade da teologia que, não raras vezes, se aproximou e se apropriou de noções filosóficas, inclusive da filosofia primeira, para interpretar a fé, chegando a interpretar Deus como objeto da teologia. Entretanto, um olhar atento ao texto da conferência faz notar que, naquele ano de 1927, Heidegger estava disposto a esclarecer essa confusão. Ao eleger a fé – e não Deus – como *positum* da teologia rechaçava essa tendência histórica. (Cf. *Filosofia e teologia em Heidegger: notas sobre a conferência Fenomenologia e teologia de 1927*, v. 17, n. 2, 2014, pp. 17-18).

se pode observar, a existência de Deus é um pressuposto importante nessa afirmação, mas com base nisso não se pode deduzir sem mais que esse seja o interesse central da discussão posta por Heidegger. O central na discussão, isso sim, é o que a fé provoca na existência daquele que, crendo, apropria-se do acontecimento da revelação, ou seja, toma-parte da crucifixão. Mediante esse comportamento, “todo o ser-aí se coloca diante de Deus como cristão” (HEIDEGGER, 2008, p. 63), coisa que só é possível pela fé. Em outros termos, “o que advém não é a aparição de um objeto, Deus, no qual ele creeria, mas o tornar-se situado (*das Gestellwerden*) perante Deus, que ao mesmo tempo revela o ter-estado distante de Deus, e transfigura, confunde (*Umgestellwerden*) o conjunto da existência no amor de Deus, na interpelação do acontecimento da cruz” (DUBOIS, 2004, p. 209). Na conferência, como se percebe, a existência de Deus é, sim, considerada e posta como horizonte da vida cristã, mas a teologia enquanto ciência positiva não toma essa perspectiva como central para a discussão. O que está em pauta como “objeto” a partir do qual a teologia haure seus conceitos é a fé cristã.

Seguindo esse raciocínio, pode-se dizer que, para o filósofo alemão, a teologia não deve encarar o evento da revelação pelo viés de uma simples constatação teórica: “A objetividade específica do objeto da teologia impõe a exigência de que o conhecimento teológico adequado jamais possa ser cunhado como um saber flutuante de algum estado de coisas” (HEIDEGGER, 2008, p. 67). A revelação é um acontecimento e, como tal, perdura no tempo pela fé<sup>31</sup>. Requer, pois, total participação do crente em qualquer época e lugar. E, como a fé só se compreende a si mesma crendo (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 64), ela se torna a condição de possibilidade ao teólogo que se debruça sobre a clarividência do acontecer cristão. Por isso, a fé – e não Deus – é o objeto temático da teologia enquanto ciência positiva, pois somente por meio dela se

---

<sup>31</sup> Essa afirmação da revelação como um processo contínuo pode ser endossada com um comentário de Hans Jonas. Contudo, grande parte do texto de onde é retirado esse comentário, *Heidegger e a teologia*, segue numa direção contrária ao pensamento do filósofo da Floresta Negra. Expondo aos teólogos protestantes as artimanhas de Heidegger para impregnar a linguagem teológica de termos filosóficos – e não o contrário como pretende supor – Hans Jonas os adverte do perigo que essa “sutileza” heideggeriana representa para a teologia. Diz ele: “Entre essas consequências pode-se imaginar as seguintes: que a revelação ainda não foi concluída e que seu horizonte permanece aberto a futuros eventos da palavra” (JONAS, 2003, p. 15). E noutro lugar: “A revelação bíblica, incluindo o evento Cristo, não seria mais que mera fase do processo contínuo da revelação operada pelo divino graças aos eventos da linguagem” (JONAS, 2003, p. 15). Para o comentador de Heidegger, a revelação não se presta a ser reduzida a mero acontecimento da palavra. Se isso vale para o filósofo da Floresta Negra quando, com termos semelhantes, afirma que o ser-aí responde pela linguagem aos apelos do ser, o mesmo não deve ocorrer com os eventos teológicos que requerem muito mais do que respostas linguísticas. Hans Jonas deixa evidente sua preocupação com a influência que o pensamento de Heidegger acaba exercendo sobre os teólogos, os quais, segundo ele, aderem facilmente a modismos.

pode vislumbrar uma guinada permanente de posicionamento na existência. Tal é o que está categoricamente afirmado na conferência de 1927.

Retomando o equívoco interpretativo dos dois comentadores de Heidegger quanto ao “objeto” da teologia, talvez o fato que ocasione o embaraço seja um descuido em relação à distinção dos sentidos da palavra “teologia” no filósofo alemão. Em todo caso, propor que, na conferência *Fenomenologia e teologia*, Deus seja o *positum* da teologia implica em continuar a tematização pelo nivelamento corriqueiro das duas ciências, como se filosofia e teologia tratassem do mesmo tema. Significa ainda ignorar que o central na compreensão de teologia como ontologia não é a questão de Deus, mas do ser (cf. PIEPER, 2014, p. 130), logo, supondo que Heidegger estivesse sugerindo na conferência que à teologia cabe especular sobre algo que não fosse a cristicidade na fé, certamente não seria Deus o seu objeto temático, mas sim o ser ele mesmo<sup>32</sup>. Ademais, convém trazer presente uma consideração interessante de Dubois que se faz bastante atinente a esse ponto. Afirma ele:

O que não quer dizer que a questão da tematização ‘filosófica’ de ‘Deus’, do Deus da filosofia, é uma questão totalmente distinta daquela da possibilidade da ‘teologia tal qual defendida aqui’. Insistir assim na ‘positividade’ pré-ordenada e fundadora própria da teologia é portanto também distinguir absolutamente entre o ‘Deus vivo’ da fé e o possível ‘Deus filosoficamente motivado’, e é também reservar a questão do sentido do ‘encontro’ entre os dois, a questão da ‘entrada de Deus’ na filosofia (DUBOIS, 2004, p. 210).

Por isso, a fim de evitar tal equívoco e levando em conta a importância de pontuar essa característica vivaz do Deus da fé, que salvaguarda a possibilidade do encontro existencial entre o cristão e o seu Deus vivo, há de se atentar para as distintas concepções de teologia presentes no pensamento heideggeriano. Atentar para isso, que parece ser apenas um detalhe, revela ao contrário grande perspicácia e coesão com o pensamento de Heidegger. Outrossim, distinguir entre o Deus vivo da fé e o Deus filosófico, evitando que este último seja considerado o *positum* da teologia, enquanto ciência positiva, não objetiva outra coisa senão tão somente que o apagamento da diferença ontológica seja cerceado. Logo, um descuido semelhante ao cometido pelos comentadores que afirmam ser Deus, e não a fé, o *positum* da teologia na conferência

---

<sup>32</sup> Como se sabe, Heidegger passa a tematizar diretamente o ser “ele mesmo” a partir da *Khere*. Tendo em vista que a conferência de 1927 é anterior à virada do pensamento heideggeriano, pode-se considerar um equívoco, ainda que inconsciente, qualquer tentativa de desvirtuar o *positum* da teologia. Em *Fenomenologia e teologia*, o que constitui a cientificidade da teologia é um objeto bem determinado, de natureza ôntica, a fé. (Cf. HEIDEGGER, 2008, p. 63). Não se trata, pois, de “objeto” de natureza ontológica, que nesse caso seria o próprio ser.

*Fenomenologia e teologia* – descuido aparentemente sem importância –, pode comprometer o esforço notável de Heidegger de sublinhar os pontos de distinção de cada uma das duas ciências, para não mais reproduzir o esquecimento da diferença entre ser e ente.

Aqui, é interessante indicar um aspecto para mostrar onde as duas acepções de teologia se distanciam. O ponto é que na conferência Heidegger trata da teologia como ciência positiva. No entanto, na tradição filosófica, que remonta à filosofia primeira de Aristóteles, a teologia é a mais elevada “episteme”. Nessa tradição, teologia lida com Deus, com o ente no sentido mais elevado. Em seus escritos, Heidegger se vale dos dois sentidos. Em alguns momentos, ele reconhece que teologia lida com questões últimas, dos fundamentos. Isso se dá quando se entende teologia, não como ciência positiva, mas como ciência primeira. A voz que se ouve aí não é a do cristianismo como religião, mas da filosofia aristotélica. Portanto, a confusão dos comentadores pode ser compreendida (mas não justificada) a partir da sobreposição desses dois sentidos. E a distinção entre os dois sentidos não para por aí. No caso do sentido de teologia como filosofia primeira, há o apagamento da diferença ontológica. Já enquanto ciência positiva, a teologia é pensada a partir da diferença ontológica. Por essa razão, dizer que teologia como ciência positiva tem como objeto Deus não é nada inocente e compromete, de início, a compreensão do que está em jogo: o apagamento ou a consideração da diferença ontológica e suas possibilidades para o pensamento!

Convém, aqui, dizer o que leva Heidegger a definir a fé como *positum* da teologia. Como foi assinalado anteriormente, a grande influência sem dúvida foi a leitura do jovem Lutero, que, por sua vez, estava inclinado a considerar a vida fática cristã narrada por Paulo, e não a dogmática cristã pós-grega, a fonte legítima de enunciado teológico. No intuito de aclarar essa questão, pode-se trazer presente o ganho que o capítulo 3 de *Ser e tempo* traz para a compreensão da fé como *positum* dessa ciência ôntica. Diz Heidegger:

*A teologia procura por uma interpretação mais originária do ser do homem em relação a Deus, interpretação que seja prescrita pelo sentido da fé ela mesma e que permaneça no seu interior. Lentamente ela começa a entender de novo a visão de Lutero de que sua sistemática dogmática repousa sobre um “fundamento” que não surgiu de um perguntar primário de fé e cuja conceituação não só é insuficiente para a problemática teológica, mas a encobre e desfigura (HEIDEGGER, 2012, § 3, pp. 53-55).*

Aí, ficam evidentes duas coisas, a saber: a primeira evidência mostra que a crise de fundamentos das ciências positivas, abordada no capítulo 3 de *Ser e tempo*, reconduz a teologia à consideração daquilo que, segundo o filósofo alemão em sua leitura de Lutero, deve constituir o cerne de sua abordagem, a fé. Para Capelle-Dumont essa afirmação de *Ser e tempo* é crucial porque indiretamente estabelece uma diferença entre falar em nome da fé e falar da fé. Diz ele: “Até então, a teologia não se havia compreendido e exercido como ciência da fé, senão em nome da fé, como ciência do homem e de Deus” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 34). Nesse sentido, ratifica o pensamento heideggeriano no sentido de atestar que o cerne que está exposto nos relatos neotestamentários das primeiras comunidades cristãs<sup>33</sup> em sua vivência originária, relatos ainda isentos de influência do pensamento grego, é a fé. A segunda evidência, que decorre da primeira, diz respeito ao fato de se assumir como positividade da teologia cristã a fé concreta dos protocristãos, e não quaisquer fundamentos abstratos que, porventura, venham a se imiscuir no pensamento teológico. Dizendo em outros termos, Deus e a inerente preocupação de demonstrar a cognoscibilidade de sua existência estariam fora do escopo da tematização da teologia enquanto ciência positiva.

Com base nessas afirmações, fica demonstrado como a interpelação de Heidegger à teologia para que esta reconduza seu olhar ao foco originário, donde advém o *positum* para a tematização, é coerente com determinadas orientações da conferência *Fenomenologia e teologia*. Nesta, o filósofo afirma que à filosofia cabe oferecer co-direção aos conceitos das ciências positivas (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 75). No caso da teologia, talvez a primeira co-direção recebida diga respeito ao conteúdo que constitui a positividade desta ciência: a fé. Não se trata de Deus, pois. Isso também está em consonância com o fato de a filosofia, conforme o supracitado capítulo 3 de *Ser e tempo*, ter a precedência ontológica em relação às ciências ônticas, as quais necessariamente têm que se voltar para si mesmas nos momentos de crise de fundamentos para eventualmente revisar seus conceitos fundamentais e, assim, seguir adiante em busca de progredir cientificamente. É notável, então, como nesse ponto destacado Heidegger apresenta forte sintonia entre os textos de *Ser e tempo* e *Fenomenologia e teologia*, que não por acaso foram redigidos no mesmo ano de 1927.

---

<sup>33</sup> Aqui, deve-se entender a quais textos neotestamentários se está aludindo: trata-se dos relatos de Paulo nas epístolas abordadas por Heidegger na obra *Fenomenologia da vida religiosa*.

## 4.2 O ACENTO HEIDEGGERIANO NAS DIFERENÇAS ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA

Ainda no tocante à questão da diferença que marca a relação entre filosofia e teologia, diferença essa que assinala para a possibilidade de articulação correta entre as duas ciências, pode-se trazer à tona mais uma distinção apresentada por Heidegger na conferência. Trata-se da contraposição existencial que torna as duas ciências inimigas mortais. De acordo com as seguintes palavras de Heidegger:

Essa relação característica não exclui, mas precisamente implica o fato de a *fé*, em seu núcleo mais íntimo e enquanto uma possibilidade existencial específica, continuar sendo o inimigo mortal frente à *forma de existência* que pertence essencialmente à *filosofia* e que é factica e extremamente mutável. E isto de modo tão absoluto que a filosofia nem sequer toma a iniciativa de querer contestar de alguma forma esse inimigo mortal! (HEIDEGGER, 2008, pp. 76-77).

A partir daí, deve-se atentar para duas coisas que serão abordadas a partir de agora. Dizem respeito ao núcleo mais íntimo da fé cristã, de um lado, e ao fato de a fé ser considerada uma possibilidade existencial específica do ser- aí humano, de outro. No primeiro caso, embora já se tenha falado sobre essa questão anteriormente, surge agora a oportunidade de explicitá-la um pouco melhor. Em que consiste precisamente esse núcleo íntimo da fé cristã? Para responder a essa pergunta convém trazer presente o comentário de Capelle-Dumont: “Agora bem, segundo a fé cristã, o que é dado para crer é Cristo, o ‘Deus crucificado’: este é o ente primeiramente revelado a ela e só a ela. Muito antes do advento das ‘teologias da Cruz’, Heidegger chama aqui a Deus ‘o crucificado’” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 35). Com efeito, esse é mais um ganho da leitura que o filósofo alemão realiza do pensamento de Lutero<sup>34</sup>. Quer dizer, longe de considerar a dogmática herdada da interferência grega na teologia cristã, Heidegger volta-se para aquilo que considera mais essencial à fé, a saber: a concepção do Cristo como o Deus crucificado o qual, mais que um conhecimento de natureza especulativa, é o modelo vital para a autêntica experiência cristã. Como tal, não requer apenas domínio cognitivo de um estado de vida, mas sim reclama um dinamismo existencial que põe a vida em marcha em direção àquele fim: a crucificação que é caminho de possibilidade

---

<sup>34</sup> Conforme atesta Christian Dubois: “Essa época é também a de uma aproximação com o protestantismo, pelo viés das leituras e da inspiração encontrada nos escritos do jovem Lutero, e pela amizade e o trabalho em comum, em Marburg, com Bultmann, que, ao longo de toda a sua vida, falará a linguagem da ontologia fundamental em sua teologia” (DUBOIS, 2004, p. 200). Quer dizer, é inegável que a interpretação da teologia protestante, pelo viés de Lutero, influenciou o pensamento de Heidegger nesse momento.

para a ressurreição. Além disso, o fato de nesse período Heidegger considerar a fé uma possibilidade existencial específica do ser-aí humano também merece um aprofundamento aqui. Há uma ressonância desse modo de pensar da conferência na correspondência endereçada a Elizabeth Blochmann, em 1928, tal como se vê a seguir:

Com esta impostação do trabalho, eu, enquanto filósofo, venho a encontrar-me em uma luz absolutamente falsa, como você observa corretamente, e tudo se torna uma apologética da teologia cristã em vez de uma sua discussão. Se tivesse realizado esta última perspectiva, a impostação teria de ser totalmente diversa – deveria expor o conceito de filosofia na sua inteireza e, como corretamente você observa, ela não deveria ser contraposta apenas à teologia, mas à religião, e não apenas àquela cristã. A religião é uma possibilidade fundamental da existência humana, mesmo se de natureza completamente diversa da filosofia (HEIDEGGER; BLOCHMANN. 1991, pp. 47-51).

Comentando esse trecho da carta de Heidegger, escrito para responder as indagações de Blochmann, Capelle-Dumont chama a atenção para as palavras do filósofo sobre o risco de o debate entre filosofia e teologia, enquanto hermenêutica da fé cristã, cair nas artimanhas de uma apologética. Segundo o comentador da conferência heideggeriana, faz-se necessário atentar para alguns pontos que as palavras da carta apresentam. Diz ele:

Aqui se nos brindam dois dados. O primeiro informa mais exatamente acerca do estatuto da relação que quer estabelecer Heidegger entre filosofia e teologia: esta relação deve inscrever-se no fundo de um debate entre a filosofia e a religião. O segundo dado concerne ao estatuto da relação entre os requerimentos do *Ser-aí*: “se trata de uma possibilidade fundamental do *Ser-aí*” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 31).

Partindo desse comentário de Capelle-Dumont à resposta de Heidegger a sua amiga, Blochmann, pode-se dizer que o conteúdo da resposta visa, primeiramente, justificar a escolha do filósofo alemão de tematizar apenas a teologia cristã na conferência *Fenomenologia e teologia* (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 60)<sup>35</sup>. Em seguida, da resposta do filósofo da Floresta Negra a Blochmann podem ser tiradas duas consequências, a saber: em primeiro lugar que, somente um ano após a redação da conferência de 1927, Heidegger já considerava limitado eleger a teologia cristã como temática para enfrentar o debate com a filosofia. A religião, nesse caso, por ser constitutiva da existência do ser-aí humano, surge como a opção mais indicada.

---

<sup>35</sup> Embora o filósofo tenha deixado claro na conferência que estava ciente da existência de outras teologias, ele concordou com Elizabeth Blochmann, que considerou restritiva a escolha da teologia cristã para a tematização, por isso respondeu prontamente ao questionamento da amiga.

Se é assim, cumpre perguntar: por que a religião não aparece como um existencial na analítica da existência que Heidegger oferece em *Ser e tempo*? Na primeira parte de *Ser e tempo*, Heidegger se ocupa em oferecer uma descrição fenomenológica do *Ser-aí*. Para tanto, destaca vários existenciais. Uma vez que o *Ser-aí* não existe do mesmo modo que os outros entes, tendo em vista que não possui uma essência pré-fixada, para descrever seu ser não se deve usar categorias, mas isso que ele denomina de existenciais. Há vários deles: ser-para-a-morte, compreensão, angústia etc. É curioso observar que não há nenhum que se aproxime da religião. Em outros termos, na descrição fenomenológica do *Ser-aí* não há um existencial do religioso. Em parte, pode-se entender essa ausência a partir de um ponto que a conferência aqui em questão põe em relevo. O religioso se articula com a fé. E a fé articula-se como dimensão ôntica da existência. Ela se refere a um conjunto de entes e a um modo específico de existir. Enquanto tal, não interessa a uma tematização que tem por fim último o ontológico. É certo que Heidegger se vale de leituras de textos religiosos para formular alguns dos existenciais, mas, como se pode observar, ele os retira de sua áurea religiosa. Há um movimento de ontologização dessas categorias, de modo que o seu contorno propriamente religioso é esvaziado.

Voltando à afirmação de Heidegger a Blochmann, a segunda consequência que pode ser tirada do texto refere-se ao fato de que há dois modos de existência fática, quais sejam: um que advém pela fé e, portanto, é doado e outro que advém pela livre assunção do todo do *ser-aí*<sup>36</sup>. Por isso “a natureza da religião é completamente diversa da filosofia”. Nessa direção, Heidegger acrescenta que à teologia, caracterizada pelo modo de existência crente, pertence uma maneira de pensar que deve ser condizente com a doação prévia daquilo que é revelado: o Cristo crucificado. Ou, como afirma com outras palavras Capelle-Dumont, “na fé cristã, é o ‘Cristo’ quem constitui a Revelação” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 35). O teólogo, então, está condicionado a um evento histórico-salvífico, restando-lhe aquiescer às explanações conceituais que daí surgem. Ao contrário disso, a filosofia consiste num modo de existência fática

---

<sup>36</sup> Na esteira desse pensamento e com o objetivo de contextualizar a fala do filósofo, convém trazer presente, aqui, a citação completa desse trecho da carta de Heidegger a Blochmann que corrobora esses dois modos possíveis de existência, de certo modo concorrentes, da vida fática do *ser-aí*. Diz ele: “A religião é uma possibilidade fundamental da existência humana, mesmo se de natureza completamente diversa da filosofia. Também esta última tem a sua fé – que é a liberdade do próprio *Ser-aí*, liberdade que se torna existente apenas no ser livre” (HEIDEGGER; BLOCHMANN. 1991, pp. 47-51). Em poucas palavras, um modo de existência é determinado pela doação daquilo que é crido – a revelação – e o outro é a liberdade do *ser-aí*.

totalmente livre desse condicionamento, o que torna o filósofo existencialmente aberto para a diversidade do pensamento, tal como endossa o comentário de Christian Dubois: “A oposição é conhecida – e Heidegger a retoma sem rodeios e enfaticamente: a fé é, em seu âmago mais recôndito, o inimigo mortal da filosofia (como existência). O filósofo não crê, não pode crer – enquanto filósofo” (DUBOIS, 2004, p. 213).

Isso também pode ser corroborado com as palavras retiradas das correspondências trocadas entre Heidegger e Bultmann, as quais, mais precisamente falando, destacam as colocações realizadas no Seminário de Gerhard Ebeling, em 1961, cuja tônica principal era apresentar algumas considerações de Heidegger sobre Lutero. Diz o trecho da carta:

À primeira destas perguntas respondeu ele mesmo, e assim afirmou que para a teologia está previamente dado o querigma, a proclamação ou, em termos da teologia católica, a revelação. Isso previamente dado condiciona a estrutura do pensamento teológico. O filósofo, em contrapartida, não tem nada como previamente dado como norma para a formulação de uma definição. Está remetido a sua experiência humana, à compreensão humana, fundada sobre si mesma (BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, pp. 453-454).

Essa citação denota as especificidades que constituem os distintos modos de existência em questão. Infere-se a partir dela que, enquanto a filosofia goza de liberdade tanto para fundamentar as ciências ônticas quanto para estender o horizonte de seu pensamento para perspectivas temáticas ilimitadas, a teologia deve se restringir à tematização de algo bem particular. O fato, contudo, desta ciência positiva não conseguir alargar o horizonte de sua reflexão, em certo sentido, é interpretado por Heidegger como característica positiva uma vez que ela está sempre propensa a direcionar sua mirada para assuntos que, por natureza, não lhe dizem respeito. Se ultrapassar certos limites, correrá o risco de enveredar por caminhos que tendem a resultar no endossamento do apagamento da diferença ontológica. Deixar de focar na credulidade que lhe é constitutiva para, por exemplo, assumir especulações e abstrações de natureza metafísica será sempre uma tentação e um risco.

Ainda no tocante à inimidade mortal (existencial) que, segundo Heidegger, há entre filosofia e teologia e que, como tal, constitui um aspecto que demarca as diferenças de natureza entre ambas as ciências, convém trazer presente uma citação de Caputo que dá o que pensar: “Ninguém nega, acha Heidegger, a oposição mortal entre fé e filosofia da visão paulina. De fato, é esta disputa, esta grande tolice de que filosofia e fé parecem estar contra a outra, que se mantém forte” (CAPUTO, 2006, pp. 116-117).

O que merece ser destacado aqui é a proveniência dessa oposição entre a ciência ontológica e a ôntica. Caputo atribui essa inimizade às declarações do *Apóstolo dos Gentios*, Paulo de Tarso. Para comprovar o que está sendo dito, torna-se interessante ver como essa afirmação aparece no texto bíblico:

Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. *Eu destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes*. Onde está o sábio? Onde está o doutor da lei? Onde está o raciocinador deste século? Acaso Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo? Com efeito, pois o mundo, por meio da sabedoria, não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, é pela loucura da pregação que aprovou a Deus salvar os que creem. Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria; nós, porém, pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos, mas para os que são chamados, tanto judeus como gregos, ele é o Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens (1 Cor 1, 18-25)<sup>37</sup>.

Com efeito, não fica evidente em Paulo a pretensão de designar o cristianismo como a verdadeira filosofia, como se fosse a única verdadeira frente às demais, no caso, as que ele denomina sabedoria mundana (aludindo ao pensamento filosófico grego). Mais que isso, a religião cristã é, desde sua essência, fundamentalmente distinta de qualquer filosofia. Ademais, são as convicções oriundas dessa nova religião que ele propunha em suas pregações aos gentios/pagãos. Trata-se de uma religião que prega, segundo Paulo, não a sabedoria referendada pelos sábios deste século, mas sim uma pessoa: o Cristo crucificado. Este, que é o cerne de sua pregação à comunidade dos cristãos presentes em Corinto, constitui-se em escândalo para os judeus e em loucura para os gregos. Não obstante esse fato, o apóstolo estava convicto de que se trata da verdadeira sabedoria, embora de outra ordem, uma vez que somente o Cristo crucificado é capaz de salvar. Provavelmente, esse foi o mote que influenciou Lutero a resgatar as declarações paulinas como núcleo da teologia, e não a dogmática que se ergueu sobre os trilhos da reflexão grega. Com base nesse viés exegético assumido por Heidegger<sup>38</sup>, nota-se como o pensamento posterior à *Khere* acentuará a possibilidade de separação entre filosofia e teologia, e o fará porque, no tocante à temática de ordem religiosa, seu

---

<sup>37</sup> A referência bíblica é tirada de: BÍBLIA. *Tradução Ecumênica (TEB)*. São Paulo: Loyola, 1994.

<sup>38</sup> Pieper sugere que há problemas exegéticos na leitura que Heidegger faz desse trecho, posto que não necessariamente o sentido de filosofia empregado pelo filósofo alemão coaduna com a acepção paulina de “sabedoria” (cf. PIEPER, 2014, p. 121).

pensamento estará voltado para outros interesses (o sagrado), quer dizer, a abordagem diretamente ligada à teologia cristã ficou cada vez mais para trás:

Mas a partir dos anos 1934-35, é a separação que se acentua: para a fé, a filosofia é uma loucura (a loucura da cruz de Paulo). [...]. Sobretudo, não se trata mais então de apenas diferenciar o Deus dos filósofos, o Deus da onto-teologia, do Deus da fé. O debate não é mais somente entre fé e razão: com Hölderlin, abre-se outra coisa, um novo pensamento, uma nova esperança (Dubois, 2004, p. 200).

Em suma, para além de mostrar a mudança de perspectiva de Heidegger após a virada de seu pensamento, importa recordar que o filósofo da Floresta Negra se inspira na afirmação paulina respeito à rivalidade entre fé cristã e filosofia para demarcar mais um ponto que salienta a distinção entre as duas ciências. Assim sendo, para ilustrar a hipótese de que o modo de construção do texto da conferência *Fenomenologia e teologia* intenta justamente evitar a tendência de esquecimento da diferença ontológica, convém trazer à tona mais um ponto que também destaca as diferenças entre filosofia e teologia. Trata-se, com efeito, de duas “epistemes” que lidam com “objetos” distintos.

Antes disso, entretanto, convém aludir rapidamente a uma questão relevante que, igualmente, está descrita na conferência sob o prisma do distanciamento entre filosofia e teologia. Diz respeito às diferenças quanto ao “método” e procedimento<sup>39</sup>. Aqui, ressalta-se brevemente que a teologia, enquanto ciência positiva que realiza a “objetivação” da fé e desenvolve seus respectivos conteúdos, faz isso mostrando “o que”, de um lado, e a fenomenologia/filosofia adota um modo de proceder que lhe é característico, qual seja, o de mostrar o “como” as coisas aparecem a partir de si mesmas, de outro (cf. HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 119). Numa “conduta” diferenciada, a fenomenologia se apresenta como proposta de procedimento filosófico, visando imprimir novo vigor a investigação empreendida pelas ciências humanas, e o faz sem recorrer ao objetivismo do modelo positivo. Conforme as palavras de Greco, que reverberam perfeitamente as afirmações de Heidegger em *Ser e tempo*, pode-se sintetizar o programa da fenomenologia da seguinte maneira: “retorno às coisas, libertando-as dos preconceitos do sentido comum e da ciência, para que possam mostrar-se tais quais verdadeiramente são” (GRECO, 2009, p. 38). Isto é, o trabalho

---

<sup>39</sup> Convém lembrar que, no tocante à diferença de “método” ou procedimento, já houve no capítulo anterior uma explanação mais demorada que tentou mostrar como a fenomenologia/filosofia procede de forma distinta da teologia. Entende-se, por isso, ser desnecessário detalhar minuciosamente a questão aqui outra vez; não obstante isso, faz-se necessário abordá-la sob outra perspectiva, qual seja, a de servir como argumento que reforça a intenção de Heidegger de redigir o texto da conferência ressaltando as diferenças entre filosofia e teologia.

fenomenológico consiste em retirar o véu da mera objetivação herdada no intuito de possibilitar que os entes se mostrem tal como de fato são, ou melhor, a partir de si mesmos. Sem dúvida, este é mais um ponto que evidencia o interesse de Heidegger de assinalar as distinções entre filosofia e teologia com o objetivo de cercear o apagamento da diferença ontológica.

Agora sim, pretende-se explicitar a dimensão “epistêmica” da filosofia e da teologia. Nesse sentido, urge dizer que se trata de duas ciências de natureza absolutamente diferentes e, por consequência, lidam com “objetos” igualmente distintos: ser e ente. Basta observar o que diz Heidegger na conferência, quando expõe o seguinte:

As ciências ônticas sempre tomam a cada vez como tema um ente previamente dado, que já foi sempre de certo modo desvelado antes do desvelamento da ciência. Ciências de um ente previamente dado, de um *positum*, chamamos de ciências positivas. Sua característica reside no fato de a orientação da objetivação daquilo que elas tematizam dirigir-se diretamente ao ente, como uma progressão da postura pré-científica já existente em relação a esse ente. A ciência do ser, ao contrário, a ontologia, necessita fundamentalmente de uma guinada do olhar voltado para o ente: guinada do ente para o ser, na qual, porém, justamente o ente continua sendo visado, embora isto aconteça naturalmente em uma postura modificada (HEIDEGGER, 2008, p. 59).

Com efeito, com essa explanação Heidegger prepara o terreno para defender a teologia como ciência ôntica, uma vez que se trata de uma área do conhecimento debruçada sobre a investigação de um *positum* específico e bem determinado, a fé. Ao fazer isso, o filósofo da Floresta Negra estabelece a fronteira que separa as ciências particulares da ciência universal. Mais que isso. Deixa claro que a teologia, em sendo ciência positiva de um ente, jamais conseguirá adentrar o território da ciência ontológica uma vez que lida com um objeto previamente dado e/ou liberado pela filosofia/ontologia, única capaz de fornecer o solo/horizonte a partir do qual as ciências ônticas podem realizar a produção dos seus conceitos fundamentais. Posto esse distanciamento, o que interessa aqui é notar que não é à toa que Heidegger define a teologia como ciência particular. Faz isso com o propósito notório de demarcar uma distinção que, claramente, reflete a diferença entre ser e ente. Se a filosofia lida com o ser e a teologia, por sua vez, com o ente, então fica evidente que elas podem se relacionar, porém devem fazê-lo a partir de uma clareza de princípios. Ressaltar essa diferença, contudo, não objetiva dizer que a distinção se constitui em empecilho à relação entre as duas ciências. Apenas tem em mente o objetivo de deixar explícito que

é justamente a distinção que possibilita a articulação. Em que medida, pois, pode-se assegurar que a diferenciação é justamente a condição de possibilidade para o relacionamento entre as duas ciências, tal como ocorre com o ente e o ser? Outra passagem da conferência pode elucidar esse questionamento. Diz Heidegger:

Para que, então, se precisa ainda da filosofia? O único problema é que cada ente não se desvela senão por sobre o fundamento de uma condição prévia pré-conceitual, embora não ciente, daquilo que esse ente respectivo é e como ele é. Toda interpretação ôntica move-se no solo de uma ontologia, solo esse de imediato e na maioria das vezes oculto. (HEIDEGGER, 2008, p. 72).

Puntel recorre a essa mesma citação para demonstrar que a teologia está sob a “ressalva *ontológica*” da ciência do ser (cf. PUNTEL, 2011, p. 123) e, nessa perspectiva, ele está em consonância com a exposição de Heidegger que enfatiza o nexo existente entre as duas ciências, filosofia e teologia. Esta última, tendo como ente a fé, só consegue tematizá-la devido ao nexo existencial que há entre a existência pré-cristã e a nova existência assumida na fé. Ou seja, uma vez que a ciência do ser libera o horizonte a partir do qual a teologia – como questão teórica ôntica –, produz seus conceitos fundamentais, ela (a filosofia) mantém sob a vista a investigação científica da teologia e sua eventual revisão dos conceitos. Isso prova que, não obstante o fato de as duas “epistemes” serem e lidarem com tematizações de natureza distintas, existe um nexo entre elas que as mantêm ligadas, e isso é inevitável dada a sua relação de interdependência. Sem o auxílio da filosofia<sup>40</sup>, que claramente possui uma anterioridade em relação à teologia, esta última não avança enquanto área do conhecimento que busca legitimidade e reconhecimento públicos.

Tendo sido salientada mais uma diferença entre as duas ciências, diferença essa que permite estabelecer uma relação isenta de confusão, fica patente que a maneira de Heidegger redigir a conferência não é sem propósito. Revela seu entendimento de que a articulação entre as duas ciências em questão é possível porque reflete a relação entre ser e ente, por isso, assim como ente e ser se relacionam mas não se confundem, também filosofia e teologia podem, a partir de suas distinções, se relacionar sem o risco de continuar “apagando” a diferença ontológica. Com essa constatação, a presente pesquisa confirma a hipótese de que o filósofo alemão, mais do que mostrar as supostas semelhanças entre filosofia e teologia, por exemplo, de que ambas tematizam o mesmo

---

<sup>40</sup> Conforme sinalizou Heidegger na conferência, o modo de a filosofia auxiliar, não somente a teologia, mas também as demais ciências positivas, acontece por meio da correção/co-direção ontológica dos conceitos, também conhecida como indicação formal (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 78).

objeto (Deus), propõe-se a apresentar uma articulação que assume os ganhos de suas reflexões anteriores, as quais se resumem na distinção entre ser e ente (cf. PIEPER, 2014, p. 132). Ainda que o faça de modo indireto, é coerente com o pensamento desse período de Heidegger dizer que ele não poderia agir diferentemente do que está sendo defendido aqui.

### 4.3 A CONTROVÉRSIA SOBRE A ORIENTAÇÃO DE HEIDEGGER À TEOLOGIA

Isto posto, pretende-se a partir de agora problematizar uma orientação da filosofia à teologia de que esta não tome emprestado categorias da filosofia e de outras ciências sob pena de se desvirtuar de seu *positum*. É bem verdade que apontar a fé como *positum* da teologia não tem outra finalidade senão sinalizar que essa ciência lida com algo de grande vivacidade. Porém, em que medida o filósofo alemão pode dirigir essa recomendação à ciência teológica uma vez que ele mesmo tomou emprestado da experiência fática cristã as categorias que em seguida ontologizou? O fato de a redação da conferência *Fenomenologia e teologia* ser contemporânea da obra *Ser e tempo*, ambas de 1927, torna esse questionamento bastante pertinente. Para alguns autores como John Caputo, por exemplo, “precisamente por *Ser e Tempo* ter em parte lançado uma tentativa de formalizar as estruturas da facticidade da vida cristã que este foi saudado com grande entusiasmo pelos teólogos protestantes como Bultmann (com quem em parte havia trabalhado)” (CAPUTO, 2006, p. 115). E mais adiante complementa: “Quando os teólogos cristãos olharam dentro das páginas de *Ser e Tempo*, eles descobriram-se a si mesmos encarando sua própria imagem - formalizada, ontologizada, ou como Bultmann diz, desmitologizada” (CAPUTO, 2006, p. 115). Como se vê, Caputo é enfático ao defender que a análise de Heidegger da experiência originária da vida cristã imersa na fé fez com que o filósofo alemão se apropriasse de categorias dos cristãos primitivos<sup>41</sup> e assumisse algumas dessas expressões em sua abordagem filosófica. Isso não põe em xeque a afirmação da conferência de que a filosofia presta auxílio à teologia através do corretivo ontológico? No mínimo soa estranho que Heidegger não perceba essa contradição demasiado aparente.

---

<sup>41</sup> Pode-se ver uma rica explanação do próprio Heidegger relatando o modo como os primeiros cristãos viviam a experiência da temporalidade originária na obra *Fenomenologia da vida religiosa*. Tal relato analisa algumas epístolas neotestamentárias do *corpus* paulino.

Mais cauteloso que Caputo, Frederico Pieper destaca o comentário do próprio Heidegger que, na parte inicial do curso *Fenomenologia da vida religiosa*, afirma estar interessado em analisar a experiência de fé dos primeiros cristãos para pensar a temporalidade mesma: “O que interessa à filosofia é essa percepção do cristianismo de que a temporalidade é elemento estruturante da existência, de modo a possibilitar um acesso a uma compreensão mais originária de temporalidade” (PIEPER, 2014, p. 125). Todavia, justamente essa atitude de Heidegger faz com que Pieper questione o procedimento do filósofo da Floresta Negra através da seguinte constatação: “Ele não aborda o texto religioso a partir de um aparato conceitual filosófico previamente demarcado. Antes, ele faz com que o texto religioso traga questões para a filosofia” (PIEPER, 2014, p. 125). A questão aqui é saber se, na relação entre filosofia e teologia, a co-direção para os conceitos que Heidegger menciona na conferência de 1927 serve para as duas ciências, se há uma via de mão dupla. Conforme foi afirmado acima, ao indicar para a teologia sobre qual *positum* ela deve se fundar<sup>42</sup> (a fé ao invés de Deus), a filosofia cumpre esse papel de ser corretivo ontológico. Entretanto, as ponderações aqui levam a crer que o contrário também ocorre, ou seja, a filosofia também retira da linguagem religiosa conceitos que utiliza em sua abordagem. Como então a filosofia pode oferecer co-direção ontológica aos conceitos fundamentais da teologia se ela também parece precisar de alguma direção para formular seu pensamento?<sup>43</sup> Uma coisa é fato: Heidegger permite que a leitura do texto religioso afete a filosofia. Não obstante isso, o filósofo insiste em alertar a teologia contra toda tentação de usurpar categorias da filosofia e de outras ciências.

Frente a isso, resta saber em que medida os existenciais de *Ser e tempo* não são, realmente, derivações da experiência singular da vida fática cristã. Dito de outro modo, se o existenciário influencia o existencial ou se ocorre o contrário<sup>44</sup>. Problematizando a questão, Dubois chega a dizer que talvez a proximidade excessiva do olhar ontológico de Heidegger, dirigindo-se àquela experiência ôntica marcada pela

---

<sup>42</sup> Isso sem falar nos exemplos clássicos que Heidegger cita na conferência *Fenomenologia e teologia* respeito aos conceitos de pecado e culpa como ilustração de um caso em que a filosofia oferece correção ontológica à teologia.

<sup>43</sup> Esse questionamento advém do fato de a filosofia, dada a sua condição de ciência ontológica, ser a única capaz de oferecer correção ontológica às ciências ônticas.

<sup>44</sup> John Caputo afirma não ter nenhuma dúvida de que em *Ser em tempo* é, sim, o existenciário que influencia o surgimento do existencial: “Isto é o que jaz por trás da famosa distinção entre existencial e existenciário, ou o “ontológico” e “ôntico”, que são tão centrais na analítica existencial. O objetivo de Heidegger foi colocar as estruturas *a priori* da vida existencial, da existência do *Ser-aí*, sem ver se tais estruturas eram de fato atual - isto é, como uma matéria existenciária - grega ou cristã” (CAPUTO, 2006, p. 115).

originalidade respeito à vivência da fé, teria obnubilado a sua visão filosófica a ponto de ele não reconhecer a necessidade de uma articulação mútua entre filosofia e teologia. De acordo com Dubois, “Não seria então necessário dizer que todo o húmus dessa experiência continua retido pelo olhar que, não obstante, pretende a pureza ontológica? E, nesse caso, por que então esse olhar não o reconhece? Não é em razão de uma proximidade excessiva?” (DUBOIS, 2004, p. 2006). O que fica retido é que se trata de uma questão controversa, sobretudo quando se sabe que o contrário também pode ser verdadeiro, quer dizer, tendo em vista que Heidegger já havia lido autores<sup>45</sup> que de certo modo o encaminharam nessa perspectiva da interpretação ontológica, seu registro dos textos paulinos pode perfeitamente ter sido realizado a partir do puro olhar fenomenológico, isto é, das categorias da vida factual, em e por si mesma.

Quem discorda dessa ponderação é Hans Jonas. No texto, escrito sob forma de ensaio, intitulado *Heidegger e a teologia*, no qual esse autor discorre para teólogos preocupados com o “Pensar e falar de forma não objetivante na teologia contemporânea” (Segunda Consulta Sobre Hermenêutica, no Programa de Pós-Graduação da Drew University, de 9 a 11 de abril de 1964). Aí, Heidegger dá indicações sobre alguns pontos de vista principais para o diálogo teológico. Hans Jonas põe essa discussão em pauta afirmando categoricamente que Heidegger impregnou sua filosofia de termos bíblicos com o intuito de seduzir os teólogos. De modo tão explícito quanto John Caputo, ele afirma o seguinte a respeito do fato de o filósofo alemão frequentemente utilizar a linguagem religiosa, transpondo-a para o interior do pensamento filosófico:

Essas declarações, se não me engano, refletem certa sonoridade bíblica ou, mais geralmente, religiosa. Mas tal consonância, no filósofo, será que vem da reflexão independente ou terá o modelo bíblico exercido alguma influência nela? Não tenho dúvida de que se trata da segunda sugestão. Encontramo-nos simplesmente na presença desse fato bem conhecido de que há muito do cristianismo laicizado no pensamento de Heidegger (JONAS, 2003, p. 5).

Conforme foi sinalizado acima, Hans Jonas faz essa explanação no contexto de uma advertência que dirige aos teólogos protestantes que se deixam ludibriar facilmente pelo procedimento de Heidegger respeito à teologia. Segundo ele, o filósofo alemão se apossa da linguagem bíblica e a transporta com outra roupagem para a discussão

---

<sup>45</sup> Christian Dubois recorda da leitura que Heidegger havia realizado de autores como Kant, Kierkegaard, Husserl. Isso possivelmente o influenciou a interpretar os textos de Paulo apenas pelas lentes do *a priori* ontológico. (cf. DUBOIS, 2004, p. 207).

filosófica. Assim fazendo, inverte a situação e apresenta aos teólogos uma proposta que, em linhas gerais, resume-se a definir a linguagem da filosofia como parâmetro de abordagem original<sup>46</sup>. Nessa perspectiva, Hans Jonas alerta que essa inversão torna a relação entre filosofia e teologia problemática. Se ambas podem se articular, que seja a partir do princípio da alteridade, e não a partir da exposição de similaridades que visam seduzir os interlocutores do diálogo.

Nenhuma dessas áreas, portanto, está autorizada a açambarcar as especificidades alheias, sobretudo se se pretende aparecer para o debate público com uma imagem que pertence a outrem. De acordo com Hans Jonas: “o que está verdadeiramente em jogo não é que a teologia tenha que ser legitimada ou corroborada daquilo que dela se tomou emprestado, mas a necessidade que a filosofia tem de examinar a legitimidade do empréstimo que Heidegger faz da teologia” (JONAS, 2003, p. 6). Como se vê, Hans Jonas está claramente convencido de que Heidegger se apropria de categorias teológicas com o intuito de lhes atribuir posteriormente uma perspectiva filosófica, passando a partir de então a defender que foi o *a priori* ontológico que liberou as condições necessárias à produção dos conceitos ônticos. Isso, sim, torna-se o problema que deve estar na ordem do dia, para Jonas, e não simplesmente a preocupação supérflua de a teologia se legitimar através do reconhecimento de pensadores influentes.

Ainda, para Hans Jonas, torna-se pertinente reconhecer as virtudes da linguagem objetivante<sup>47</sup> porque, a partir daí, a teologia pode se beneficiar com a precisão dos conceitos que o rigor do tratamento filosófico pode oferecer. Nesse ponto, o ex-aluno de Heidegger parece estar disposto a fazer concessões. Segundo seu entendimento, através da precisão conceitual advinda da filosofia, a teologia mune-se da possibilidade “técnica” de fundamentar seus enunciados e, assim, torna-se capaz de impostar seu conteúdo seguindo os critérios da cientificidade. Se, ao contrário, adentra pela senda da linguagem poética, a ciência teológica pode ficar vulnerável e sem condições de justificar seus argumentos, por isso carece de uma criteriologia para não sucumbir sob as armadilhas da livre subjetivação. Considerando a questão por esse

---

<sup>46</sup> Naturalmente essa afirmação se refere especialmente à filosofia do próprio Heidegger que, não raras vezes, defende a legitimidade da filosofia como a forma de pensamento que deriva todas as demais (cf. HEIDEGGER, 1987, p. 34)

<sup>47</sup> De acordo com o comentário de Hans Jonas na introdução do ensaio *Heidegger e a teologia*, o fato de a linguagem ser objetivante é inevitável dada a guinada epistemológica que sai do “ouvir” (influência judaica) e vai para o “ver” (influência grega). Ou seja, é consequência de uma transformação paradigmática que vai do procedimento bíblico ao filosófico (cf. JONAS, 2003, pp. 1-2).

prisma, Hans Jonas afirma que justamente a “objetivação” da linguagem permite reconhecer heresias. Por exemplo, é o que sucede com a seguinte constatação<sup>48</sup>:

Se perguntarmos, em primeiro lugar, como Heidegger veio a se apropriar do vocabulário judeu-cristão, o vocabulário da culpabilidade e da consciência, do apelo e da voz, da escuta e da resposta, da missão e do pastor, da revelação e da ação de graças não poderíamos evidentemente levar a sério a pretensão de que são os próprios fenômenos que fizeram nascer o vocabulário e que ele representa o resultado de sua análise imparcial. Nenhuma análise seria capaz de produzir tais noções e linguagem (mostraremos mais adiante que nem mesmo a exposição de Heidegger sobre o pensamento decorre da análise do pensar, como se diz na América). Em todo o caso, a ressonância bíblica encontrada em Heidegger não é simples coincidência ditada por exigências linguísticas consideradas autônomas em relação a seu assunto e que, mais ou menos, estaria de acordo com certos precedentes antigos (JONAS, 2003, pp. 6-7).

Reconhecendo claramente que o pensamento filosófico/profano de Heidegger incorpora elementos do pensamento cristão, Hans Jonas denuncia que essa estratégia heideggeriana esconde certa tentativa de seduzir os teólogos. Ao fazer isso, deixa claro que a ressonância bíblica encontrada em Heidegger não é simples coincidência ditada por exigências linguísticas do apelo destinal do ser. Antes, o procedimento pretende encantar os teólogos com a aprovação de seus bens de família (cf. JONAS, 2003, p. 7). Desse modo, cabe então à teologia ter discernimento respeito às estratégias daqueles que intentam escamotear o sentido originário da mensagem teológica através de subterfúgios linguísticos. Por outro lado, à teologia, enquanto ciência positiva, cabe o uso da linguagem objetivante em vista de fundamentar seus argumentos de forma racional. Caso lhe falte esse recurso, sua possibilidade de “provar” afirmações teológicas, de modo convincente, ficará comprometida.

Acirrando ainda mais sua crítica às declarações de Heidegger sobre o tema da linguagem objetivante e seus riscos para a teologia, Hans Jonas afirma duas coisas, a saber: primeiramente que a poética, presente no Heidegger pós-*Khere*, não seria a alternativa mais apropriada: “Por mais figurativa ou poética que tal linguagem queira ser (por certo é poética, embora se trate de poesia ruim), não se pode anular seu

---

<sup>48</sup> Respeito a isso, convém dizer que parte significativa desse vocabulário do pensamento heideggeriano citado por Hans Jonas excede o período analisado aqui (década de 20), pois remete ao tempo posterior à *Khere*. Em 1964, ano em que foi escrita a carta que posteriormente foi anexada à conferência, Heidegger já se debruçava sobre a questão do ser ele mesmo. Em todo caso, a afirmação de Hans Jonas de que Heidegger impunha uma vestimenta ontológica sobre as categorias ônticas da Bíblia torna-se relevante para esta pesquisa por dois motivos: primeiro porque está inserida no contexto de uma explanação sobre a teologia; depois porque demonstra que, mesmo em outro momento da reflexão, o filósofo da Floresta Negra ainda tomava a teologia como questão.

significado ôntico sob a pena de não se perceber nela nada mais do que vãs sonoridades” (JONAS, 2003, p. 13). E, depois, concordando com as afirmações de Puntel de que “as elucidações de Heidegger sobre a ‘objetivação’ são completamente vazias” (PUNTEL, 2011, p. 124), assevera: “Pois é preciso dizer agora: a relação entre sujeito e objeto, que pressupõe o dualismo que a mantém aberta e que a torna permanente, não é erro ou fracasso, mas privilégio, fardo e dever de todos nós” (JONAS, 2003, p. 18). Com isso, afirma não haver escapatória à teologia a não ser se curvar ao jugo do discurso teórico, afinal, o teólogo não vive a todo instante feito profeta, salmista, pregador nem poeta uma vez que não se ocupa da teologia em todos os momentos da existência fática.

#### 4.4 A LINGUAGEM OBJETIVANTE E SEUS RISCOS PARA A COMPREENSÃO DA TEOLOGIA COMO CIÊNCIA

Feitas essas ponderações que em grande medida remetem ao texto da conferência *Fenomenologia e teologia* e suas considerações sobre a teologia como ciência positiva da fé, busca-se a partir de agora problematizar, a partir das palavras do próprio Heidegger, outras questões relativas a esse tema, questões essas que foram surgindo ao longo desta pesquisa. A primeira delas diz respeito ao conteúdo propriamente dito da carta que o filósofo alemão escreveu e que foi intitulada “Algumas indicações sobre alguns pontos de vista principais para o diálogo a respeito de ‘O problema de um pensar e dizer não objetivantes na teologia’”<sup>49</sup>. Conforme já foi dito, esta carta foi impressa como anexo ao texto da conferência na edição completa das obras, cuja escrita remonta à data de 11 de março de 1964, por isso mesmo – e pelo teor das críticas mencionadas acima – seu conteúdo não pode ser ignorado aqui.

Com efeito, pode-se começar apresentando uma citação enigmática que encontra eco em outros escritos de Heidegger posteriores à conferência e que, aos poucos, comparecerão neste texto. Eis o que afirma Heidegger à guisa de conclusão da carta de 1964:

Contudo, por detrás da mencionada colocação do problema, esconde-se a tarefa positiva para a teologia. Trata-se da tarefa de, no âmbito de sua própria fé cristã, discutir a partir de sua própria essência o que deve pensar e como deve dizer. Nessa tarefa, está igualmente incluída a questão de saber se a teologia pode ser ainda uma ciência, porque é

---

<sup>49</sup> Torna-se oportuno explicitar que Heidegger foi convidado a ir aos Estados Unidos para apresentar a conferência aos teólogos. No entanto, por não poder comparecer, enviou a conferência de 1927 e a carta em anexo.

de se supor que ela não tem o direito de ser de modo algum uma ciência (HEIDEGGER, 2008, p. 87).

A princípio, chama bastante a atenção o fato de Heidegger titubear, anos mais tarde, sobre o fato de a teologia ainda poder ser considerada uma ciência, tal como fora defendido na conferência de 1927. Mas essa aparente dúvida do filósofo deve se inscrever no contexto da reflexão contemporânea à escrita da carta anexada. Ora, em linhas gerais, pode-se dizer que, no tocante ao diálogo teológico, Heidegger adverte sobre os perigos de se colocar o discurso da teologia no mesmo patamar do discurso da filosofia e das demais ciências. Contudo, uma pergunta surge de imediato: se a teologia é ciência positiva, tal como as demais, não é natural que ela recorra à linguagem objetivante para estabelecer o diálogo e mesmo para se estabelecer como ciência? Certamente que sim. No entanto, Heidegger alertava aos teólogos presentes à palestra que, em hipótese alguma, a teologia deveria tomar emprestada categorias de outras áreas do conhecimento sob pena de se desviar de seu cerne. Aliás, esse alerta já fora dado no texto da conferência, mas em 1964 Heidegger foi mais contundente. E por que motivo o filósofo alemão fazia essa ressalva? Para responder a essa questão, pode-se trazer presente uma colocação de Puntel, que de certo modo sintetiza o conteúdo da carta. Diz ele:

O tema central nesse texto é a questão referente ao que é “pensar objetivante”. A respeito disso, Heidegger não diz nada esclarecedor e instrutivo. Ele repete sua crítica estereotipada à metafísica e cita como exemplo de pensar objetivante “o pensar e dizer [...] na representação e no enunciado técnico das ciências da natureza” (PUNTEL, 2011, p. 124).

Ora, ainda que em tom discordante e demasiado crítico, Puntel resume bem a ideia central da carta. Após realizar uma análise da importância da linguagem para o ser-aí humano, Heidegger, que já se encontra no momento posterior à *Khere*, reflete sobre as implicações de manter o discurso na esteira do pensamento metafísico, implicações que já eram sinalizadas pelo filósofo desde a época de *Ser e tempo*, tal como lembra as palavras de Hans Jonas: “As categorias obtidas na análise da existência pelo Heidegger de *Sein und Zeit* propunham em verdade um meio superior de iluminar os fundos de onde saíam as projeções doutrinárias que continham sua verdade. E o caráter dialético dos conceitos oferece certa proteção contra o tipo de fixação objetiva à qual se inclinam os conceitos da filosofia da substância” (JONAS, 2003, pp. 19-20). Pautando-se nessas observações, pode-se erguer a pergunta: em que medida o modo de pensar e de dizer próprios da técnica e das ciências são objetivantes? E, com base nessa

pergunta, pode se fazer outra: Por que Heidegger investe tanta energia para dissuadir a teologia de adotar essa forma de dialogar? Uma colocação do filósofo oferece uma pista que talvez responda à questão. Diz ele: “Considerado mais detidamente, porém, esse ponto de partida de uma relação sujeito-objeto obstrui o acesso à questão ontológica propriamente dita acerca do modo de ser do ente, que possivelmente se torna objeto, mas que não precisa necessariamente se tornar” (HEIDEGGER, 2012, pp. 230-231)<sup>50</sup>. Ora, o paradigma epistemológico das ciências modernas caracteriza-se por essa tendência de colocar tudo sob seu controle. E a linguagem, com suas expressões representativas e verbalizadas, torna-se a tradutora desse *modus operandi*. Essa tendência vai ao limite de querer “objetivar” o ser, tal como expressou Heidegger, o que inevitavelmente ocasionou o apagamento da diferença entre ser e ente. A obra *Pensar é pensar a diferença*, de Ernildo Stein, traz uma reflexão que de certo modo corrobora o que está sendo afirmado aqui. Diz ele:

Uma filosofia presa ao esquema sujeito-objeto é incapaz de distinguir entre um pensar e um falar que objetivam e um outro pensar e falar que se dão além da objetivação. É claro que nunca poderemos prescindir do pensamento objetivador no campo da ciência, mas seria um equívoco pensarmos que toda a ‘racionalidade’ se esgota na representação de objetos por um sujeito. O pensar e o falar podem ser concebidos como um acontecer no qual as coisas, os eventos e as pessoas se apresentam. Desse modo, eles não são uma simples ferramenta para o domínio objetivo da realidade. Heidegger afirma que podemos conceber a linguagem não como uma obra do homem. Ele diz: “A linguagem fala”. Dessa maneira, o ser humano somente falaria porque corresponde à linguagem. Há, portanto, um modo de o pensar e o falar se apresentarem livres da objetivação que visa o conhecimento científico (STEIN, 2006, p. 186).

Por isso o filósofo alemão rompe com a epistemologia moderna, e o faz recolocando a questão do ser para que este possa aparecer a partir de si mesmo. Conforme Heidegger, a metafísica tende a instrumentalizar a linguagem em vista de legitimar os propósitos calculistas da representação técnico-científica. Assim sendo,

---

<sup>50</sup> Além disso, na obra *Introdução à filosofia*, Heidegger esboça um dos problemas centrais da teoria do conhecimento moderna quando, através da relação sujeito-objeto, potencializa a dúvida respeito a uma questão fundamental da filosofia, qual seja, a questão da verdade. Para ele, todas as variantes da relação sujeito-objeto não ultrapassaram o velho ponto de partida da Antiguidade e sua concepção da verdade como adequação do enunciado à coisa. Diz Heidegger: “Sempre podemos inventar novas teorias para a solução do problema sujeito-objeto. No entanto, essas invenções só têm o mérito duvidoso de aumentar a confusão e fornecer sempre novas provas de que não se está manifestamente de posse do problema decisivo. Todavia, esse problema não consiste senão na formulação da pergunta pela essência da verdade, isto é, ao mesmo tempo na pergunta pelos pressupostos e pelo problema originário da determinação essencial da verdade” (HEIDEGGER, 2009, p. 65). Este é mais um motivo que, em certa medida, justifica a recomendação de Heidegger de que a teologia não adentre à seara da linguagem objetivante.

emite explicações lógicas que se sobrepõem a outras possibilidades da linguagem, sejam da ordem do pensamento ou da verbalização. É aí que Heidegger entra com sua proposta peculiar e a recomenda ao discurso teológico, tal como se pode notar no texto anexo à conferência. O filósofo está convencido de que é impossível ao ser-aí humano dominar a linguagem uma vez que ele não a possui, senão que o contrário é o que acontece. Quer dizer, “a linguagem fala. O homem fala apenas, à medida que corresponde à linguagem” (HEIDEGGER, 2008, p. 82).

Para Puntel, contudo, não fazem sentido as afirmações taxativas de Heidegger sobre o pensar e o dizer objetivantes presentes na representação e no enunciado técnico e das ciências porque “ao fazer isso, ele não se dá conta da circunstância fundamental de que uma teoria científica como tal não possui nenhuma relação com algo como sujeitos, falantes etc., uma teoria científica consiste de sentenças com a forma ‘é o caso que (por exemplo  $\Phi$ )’” (PUNTEL, 2011, p. 124). Para além dessa refutação apresentada por Puntel, torna-se válido mostrar a perspectiva diversa de Heidegger. Isso mostra que a questão é controversa. Assim sendo, trata-se de decidir sobre qual ponto de vista filosófico se quer adotar: o que permanece na esteira do pensamento metafísico, por um lado, ou o que tenta superar essa forma de sistematizar os enunciados através de uma alternativa atinente a outro modo de pensar, a saber: o poético. Aliás, segundo Heidegger: “Somente a poesia partilha a mesma ordem com a filosofia e o pensamento filosófico” (HEIDEGGER, 1987, p. 34). Dessa feita se conclui que a discussão é válida tendo em vista que sinaliza para uma divergência comum no terreno da linguagem e, no caso, resta saber sobre qual arena a teologia quer edificar seu discurso para apresentar sua mensagem.

Heidegger fala de um “mistério” da linguagem que, longe de poder ser haurido de uma mística religiosa, caracteriza-se por apresentar uma dimensão mais originária do dizer e do pensar. Por conseguinte, é lícito concluir que o filósofo alemão pretende se distanciar da linguagem assertiva da metafísica. Segundo ele mesmo, então, a alternativa à mera objetivação de sons e fonemas empreendida pela maneira técnico-científica de pensar e dizer é a linguagem poética, a qual, antes de requerer do ser-aí humano a atitude de domínio e manipulação sobre os objetos, requer, isso sim, que o ser-aí exercite sua capacidade de meditação e de entrega ao apelo ser que vem através da linguagem. Nesse sentido, conforme o filósofo alemão, a atitude do ser-aí deve ser de ordem contemplativa, e não controladora.

Mas o que essas considerações têm a ver com a teologia? De acordo com Heidegger, se a teologia absolutizar esse modo de pensar e de dizer objetivantes que é característico da técnica e das ciências, correrá o risco de se perder e de comprometer a especificidade que a constitui. Talvez esse seja um dos motivos que leva Heidegger a pôr em xeque o estatuto da teologia como ciência nesse momento. Porém essa afirmação do filósofo da Floresta Negra pode criar um embaraço. Ora, se para ele a teologia continua sendo ciência positiva uma vez que por detrás dela se esconde a tarefa de produzir conceitos fundamentais, como se deve entender essa afirmação enigmática? Primeiramente entendendo o que a afirmação quer enfatizar: teologia não é ciência da natureza; em segundo lugar, que, enquanto ciência positiva, ela deve haurir seus conceitos da própria fé e em vista da fé, que é sua essência. Se ao invés disso escolher se apropriar de conceitos extrínsecos ao seu *positum*, ultrapassará os limites de sua identidade e, assim, não comunicará com autenticidade ao outro a essência que lhe constitui como ciência crística. Assim afirma o filósofo referindo-se ao tipo de diálogo que a teologia deve adotar:

Neste caso, o presente diálogo teológico assumiria a tarefa de tornar claro que, com respeito a esse problema, ele se encontra em um caminho da floresta que sempre se interrompe em algum lugar no cerne da floresta. Este seria aparentemente um resultado negativo desse diálogo. Mas isto é assim apenas aparentemente. Pois, na verdade, a inevitável consequência seria que a teologia teria, por fim e decisivamente, clareza acerca da necessidade de sua principal tarefa, a saber, não tomar emprestado da filosofia e das ciências as categorias do seu pensar e o modo de seu dizer, mas antes pensar e dizer de acordo com sua própria coisa a partir da fé, para a fé. Se essa fé, segundo sua própria convicção toca o homem enquanto homem em sua essência, então o pensar e o dizer autenticamente teológicos não precisam de nenhum aparato especial para alcançar os homens e para neles descobrir escuta, obediência (HEIDEGGER, 2008, p. 79).

Certamente um desvio do diálogo teológico por sendas estranhas à essência do *positum* da teologia pode colocá-la em uma encruzilhada e/ou em um caminho da floresta, para ser fiel ao termo familiar a Heidegger, que pode distorcer seu compromisso para com a realização da hermenêutica da existência crente. Somente se o teólogo se mantiver fiel ao seu “objeto” temático essencial, é que o discurso teológico conseguirá com êxito tocar o coração do ser-aí humano. Respeito a isso, há uma correspondência de 14 de novembro de 1931 que Heidegger endereçou a Bultmann que diz: “Tudo é questão de saber se a reflexão teológica se converte (à sua maneira) em um testemunho de Cristo, ou seja, em um despertar, ou bem se fica em mera literatura”

(BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, pp. 267-268). Ou seja, se a teologia prescindir da fé – que é condição de possibilidade para o teólogo – de onde deve retirar seus conceitos fundamentais, tratar-se-á de uma ciência estéril porque vazia do elemento que é indispensável como fonte de manutenção do ser-aí nesse modo de existência específica.

Mas será que essa resposta é suficiente para manter o estatuto científico da teologia? Ao que parece, o passar dos anos foi sedimentando uma dúvida em Heidegger respeito ao fato de saber se a teologia é ciência, tal como fora defendido na conferência de 1927. Veja-se, por exemplo, o que ele respondeu, em Agosto de 1928, na carta destinada a Blochmann<sup>51</sup>:

A questão se a teologia é uma ciência emergiu naturalmente na discussão, e em Marburg, especificamente, através de meus alunos. De fato, eu estou pessoalmente convencido de que a teologia não seja uma ciência, mas hoje não sou ainda capaz de mostrar isso efetivamente, isto é, de um modo que torne inteligível de forma positiva a grande função da teologia na história do espírito. A mera negação é fácil, mas dizer o que é a ciência mesma, e o que é a teologia, se não é nem filosofia nem ciência – todos estes são problemas que não queria ver transportados para dentro de uma discussão momentânea. Creio me aproximar lentamente à condição base para afrontar em geral estes problemas – uma natural timidez me impediu de fazê-lo na conferência (HEIDEGGER; BLOCHMANN. 1991, pp. 47-51).

Se se considera que essa carta é anterior àquela de 1964, que está anexada ao texto da conferência, então a questão está resolvida. Ou seja, trata-se apenas de um questionamento natural que o filósofo levantou ao ruminar sobre a condição da teologia enquanto área do conhecimento, mas que, conforme se viu acima, posteriormente se resolveu. Contudo, o objetivo aqui é problematizar as afirmações de Heidegger, não obstante se saiba que o pensamento dele, por se fazer caminho, seja passível de conter esses desencontros. Ora, convém lembrar que uma afirmação semelhante relacionada a essa, feita a Blochmann, já estava presente no texto da própria conferência: “É bem verdade que a questão a respeito de saber se a teologia é uma ciência é uma questão central. Todavia, essa questão deve ser deixada de lado aqui” (HEIDEGGER, 2008, p. 60).

Como se vê, as palavras escritas para responder à indagação da amiga não podem ser isoladas do contexto. Mais adiante, na conferência, Heidegger diz que “trata-

---

<sup>51</sup> De acordo com Capelle-Dumont, essa correspondência de Heidegger a Blochmann “pode ser lida, com todo direito, como uma exposição dos motivos da conferência de março de 1927” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 30).

se de uma ciência positiva, e, em verdade, evidentemente de uma ciência, de um tipo todo especial” (HEIDEGGER, 2008, p. 60). Talvez esteja se referindo ao caráter específico da teologia, que, diferentemente das outras ciências positivas – como a física e a história, por exemplo –, não mantém uma relação de fundação com a filosofia. A teologia funda-se ao seu modo (cf. DUBOIS, 2004, p. 213)<sup>52</sup>. Quer dizer, o *positum* específico da teologia – a fé – que a torna uma ciência “de um tipo todo especial”, confere a essa ciência ôntica uma “natureza” existencial absolutamente distinta da filosofia que, por sua vez, possui um modo de existência fática diverso. Tanto é assim que a ciência ontológica está propensa a viver em estado de conflito contra a sua inimiga mortal.

Voltando à afirmação contida na carta endereçada a Blochmann, pode-se trazer uma ressonância dessa carta de Agosto de 1928 em outra correspondência do mesmo ano, porém escrita meses depois (Dezembro de 1928), que mostra como nesse período Heidegger estava às voltas em torno da questão de pontuar o modo exato de compreender o estatuto científico da teologia. Dessa vez, trata-se de uma carta enviada ao teólogo protestante e amigo, Bultmann:

Agora em minha introdução tenho pensado de forma completamente nova o problema de ‘filosofia e ciência’. Em relação com a teologia como ciência, minha explicação na conferência não somente é demasiada estreita, senão também insustentável. A positividade da teologia, tema em que creio sim haver dado alvo, não é a mesma que a das ciências. A forma em que a teologia está fora das ciências não coincide em absoluto com a forma em que o está a filosofia. (BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, p. 144).

Indiretamente, o texto citado acima termina corroborando a ideia de que a diferença entre filosofia e teologia é radical, pois esta última, embora esteja fora das ciências, não está da mesma maneira que a filosofia, a qual, como se sabe, é anterior. Mas também deve-se atentar para a declaração de que a teologia também está fora das ciências. Em que medida essa afirmação pode ser sustentada se, ao mesmo tempo, Heidegger a define como ciência positiva? Novamente se tem a oportunidade de

---

<sup>52</sup> Quanto a isso, deve-se atentar para o fato de que a filosofia, ao liberar o horizonte (o ser) a partir do qual a teologia constitui sua cientificidade, apenas a fundamenta como ciência. Por exemplo, há uma carta de Heidegger enviada a Bultmann, em 1927, que menciona esse dado: “Meu trabalho não tem pretensões de ser uma concepção de mundo, nem persegue intensões teológicas. Porém sim há nele enfoques e intensões que apontam a uma “fundamentação” ontológica da teologia cristã como ciência” (BULTMAN/HEIDEGGER, 2012, p. 100). Isso, todavia, não quer dizer que exista uma relação de fundação entre a ciência ontológica e a ciência teológica. Fundamentação aqui soa diferente de fundação.

responder à questão afirmando que, nesse período, o filósofo alemão prefere distanciar a teologia das ciências que adotam sem mais o *modus operandi* da objetivação dos entes.

Com efeito, uma mirada atenta ao mesmo texto escrito para Blochmann pode esclarecer a aparente indeterminação de Heidegger quanto ao estatuto científico da teologia nesse momento. Diz ele: “Do ponto de vista da metafísica existe apenas uma ciência” (HEIDEGGER; BLOCHMANN. 1991, pp. 47-51). Ora, essa concepção de Heidegger, que afirma ser superficial a divisão tradicional entre ciências da natureza e ciências humanas, insiste que, a rigor, somente a metafísica – que ele, por vezes, compreende como sinônimo de filosofia – pode ser considerada uma ciência ou, melhor dizendo, *a* ciência verdadeira. Trata-se da ciência que, enquanto tal, não pode em hipótese alguma ser igualada às ciências positivas uma vez que estas só possuem esse estatuto por derivação. Daí se depreende, por exemplo, que a designação “filosofia científica” é redundante. Encontram-se ecos dessas afirmações em outras obras do autor nesse período. É o caso, por exemplo, de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, onde Heidegger afirma o seguinte:

Dizemos de início “filosofia científica” porque há certas concepções dominantes da filosofia que não colocam apenas em risco, mas chegam mesmo a negar, o seu caráter como ciência pura e simples. Essas concepções de filosofia não são apenas contemporâneas, mas acompanham o desenvolvimento da filosofia científica desde o momento que há filosofia como ciência (HEIDEGGER, 2012, p. 11).

Ou seja, para Heidegger, a única ciência pura e simples é a filosofia. As outras ciências o são em sentido derivado, tal como se vê em *Introdução à metafísica*, onde ele afirma o seguinte: “Antes pelo contrário, todo o pensamento científico é apenas uma forma derivada, e depois consolidada como tal, do pensamento filosófico. A filosofia nunca surge nem da nem através da ciência. A filosofia nunca poderá ser equiparada às ciências” (HEIDEGGER, 1987, p. 34). Embora essa tentativa de resposta não pretenda solucionar de modo cabal os questionamentos do filósofo alemão sobre o estatuto científico da teologia, parece ficar patente que o motivo de ele pôr em xeque a cientificidade plena da teologia na conferência e, sobretudo anos mais tarde, indica que, *stricto sensu*, somente a filosofia/metafísica pode ser considerada uma ciência em sentido legítimo. Além disso, há de se ter presente que suas ponderações acerca do estatuto científico da teologia devem ser compreendidas no sentido de que ela não é ciência ao modo das demais ciências positivas, senão que se trata de uma ciência “de um tipo todo especial”.

Com isso, então, percebe-se que não necessariamente o objetivo do filósofo seja destituir a teologia de seu caráter científico, mas sim asseverar sua natureza específica e apontar para aquilo que é essencial, aquilo que verdadeiramente deve constituir o *positum* dessa ciência, o que já está sinalizado em *Fenomenologia e teologia*. O último parágrafo da carta de Heidegger a Blochmann mostra como o filósofo tinha consciência de que a teologia não deve se desvirtuar de seu caminho adotando, por exemplo, outro *positum* que não a fé. E isso quem pode mostrar com clareza é a filosofia, ou melhor, o filosofar colocado em curso. Veja-se o que diz o trecho da carta:

O confronto fundamental com a teologia e a fé, que pode ocorrer sempre apenas no solo positivo do filosofar, exige naturalmente como trabalho metódico preliminar uma construção da teologia por nada clara e conduzida a fundo naquilo que ela busca ser – apenas então ela pode ser tocada no centro e na essência – nunca ao invés se se coloca como fundamento apenas um conceito vago (HEIDEGGER; BLOCHMANN. 1991, pp. 47-51).

As afirmações da conferência, portanto, de que a teologia é ciência positiva da fé continuam valendo e, por isso, a tentativa de inscrever a relação entre filosofia e teologia no horizonte da diferença entre ser e ente permanece consistente. Somente se se considera a fé como o *positum* a partir do qual a teologia deve elaborar seus conceitos fundamentais, em vista de trazer à luz a experiência singular da existência crente, a teologia poderá ser considerada ciência ôntica que, como tal, pode se relacionar com a ciência ontológica. Assim, a relação pode se dar sem confusão porque fundamentada numa distinção que é condição *sine qua non* para evitar o apagamento da diferença ontológica. E isso, ainda que indiretamente, é ratificado pelo modo como Heidegger redige o texto da conferência *Fenomenologia e teologia*.

## 5. CONCLUSÃO

A relação entre filosofia e teologia é, sob diversos pontos de vista, passível de interpretações controversas. No entanto, desde as declarações de Heidegger, na conferência *Fenomenologia e teologia*, pode-se adotar um viés inovador. Para além das discussões que restringem essa relação ao embate entre fé e razão – incluindo aí a possibilidade de fomentar o surgimento de mundividências com suas inerentes convicções apaixonadas –, o filósofo da Floresta Negra apresentou uma perspectiva científica para o debate. Promovendo o distanciamento que visa evitar que a relação recaia no esquecimento da diferença ontológica – questão crucial para o pensamento heideggeriano –, Heidegger põe as diretrizes para se pensar a relação de maneira nova.

Sendo filosofia a ciência ontológica e a teologia, por sua vez, uma ciência ôntica entre outras, tem-se traçado o caminho que retroalimenta uma pergunta antiga, mas sempre passível de ser retomada sob perspectiva nova porque atinente às mudanças de tempo. Desta vez, a pergunta fulcral é esta: em que medida a relação entre filosofia e teologia, enquanto ciência da fé, evita o apagamento da diferença ontológica? Ao que se responde: o apagamento é evitado quando se tem clareza dos pontos de distinção que salientam as especificidades dessas duas ciências. Por serem “epistemes” diferentes; possuírem natureza diferenciada e, também, atuarem através de “método” ou procedimento distintos, elas jamais podem ser definidas como simples visões de mundo que concorrem entre si. Aliás, sequer se pode estabelecer uma relação de concorrência uma vez que há entre as duas ciências uma barreira intransponível. O que não significa dizer que tal barreira constitua um impedimento para a relação. Apenas se busca demarcar as peculiaridades de cada qual. Fazendo essa percepção vir à tona no modo de redigir o texto, Heidegger ostenta um jeito novo de se conceber a relação entre filosofia e teologia.

Ademais, a conferência proferida para teólogos protestantes torna-se uma contribuição interessante na medida em que se considera sua contribuição para a fé. Ora, deixando para trás a pretensão de supor Deus como “objeto” de estudo da teologia e, ao mesmo tempo, apoiando-se nas leituras do jovem Lutero, Heidegger apresenta uma visão que coaduna com a natureza vivaz da Revelação cristã: “O sentido existencial própria da fé é: fé = renascimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 64). Quer dizer, a teologia possui uma característica que, nem de longe, pode passar despercebida uma vez que oportuniza dinamizar a existência pela fé. Esta, então, é a essência da teologia

e, somente a partir dela, o teólogo cristão pode erigir os conceitos fundamentais dessa ciência positiva. Mais que um teórico, pois, aquele que investiga a teologia participa do que é crido: o Cristo crucificado. Por ser então essa ciência “de um tipo todo especial”, “que se funda a seu modo”, a teologia não deve ser caracterizada com expressões que desconsideram seu maior tesouro, a cristicidade. Ao recordar essa rica especificidade aos teólogos reunidos em Tübingen, Heidegger lega à posteridade uma concepção capaz de realmente tocar os corações dos que creem.

Não obstante esse fato, pôde-se notar ao longo da explanação desta pesquisa que o filósofo alemão insere-se em controvérsias que deixam dúvida quanto ao estatuto da teologia como ciência. Diversas afirmações, sobretudo aquelas feitas após o ano de 1927 – ano da redação de *Fenomenologia e teologia*, dão a entender que Heidegger oscilava entre assegurar explicitamente o caráter científico da teologia e pôr em xeque a cientificidade dessa área do saber. Aqui, arrisca-se dizer que esse movimento se deve ao fato de o filósofo não querer enquadrar a teologia no *hall* das demais ciências positivas que, sem mais, adotam condutas objetivantes e, de certo modo, impermeáveis ao questionamento ontológico de seus conceitos fundamentais. Agem assim, não por mero limite, senão porque estão envolvidas em uma dinâmica pragmática que é voltada para a obtenção de resultados. Em todo caso, Heidegger desaconselha à teologia adotar o comportamento das ciências da natureza. Que seja, então, uma ciência fiel à sua essência, isto é, capaz de despertar obediência nos crentes sem precisar, para isso, recorrer a categorias da filosofia ou de outras ciências positivas.

Naturalmente, a teologia não consegue fugir totalmente dos esquemas epistemológicos que se apoiam no conhecimento proposicional. Enquanto ciência positiva, possui um modo de proceder pautado na objetivação dos entes. Entretanto, torna-se interessante a ponderação de Heidegger no sentido de que à teologia é reservado um *positum* de natureza especial. Ou seja, não se deve tematizar a fé com a suposta neutralidade científica que se recomenda às ciências da natureza. Ao contrário, requer-se a capacidade de *tomar-parte* naquilo que é o cerne das considerações teológicas, a saber: a Revelação. Em outros termos, o teólogo é convidado a renascer na fé para, assim, assumir uma guinada existencial que o posiciona na história como crente. E não de forma momentânea, mas sim permanentemente.

E o que a filosofia tem a ver com essa problematização acerca da natureza específica da teologia? Em que medida a filosofia pode ajudar a teologia a enxergar os horizontes que lhe constituem como ciência “de um tipo todo especial”? Ora, a ciência

que tem como assunto o ser pode oferecer contribuições significativas para a investigação científica da teologia à medida que aponta os rumos a serem percorridos. Não que o comportamento filosófico deva consistir em direcionar as opções conceituais da teologia, pois, assim como não é serva da teologia, a filosofia também não é superior a ela. Seu trabalho, enquanto ciência ontológica, é oferecer co-direção à elaboração dos conceitos fundamentais da teologia e, de acordo com a concepção de Heidegger, indicar que o *positum* dessa ciência positiva não é Deus, mas sim a fé. Tal é o que acontece na conferência de 1927 (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 70). Deste modo, como corretiva ontológica, a filosofia oferece contribuição sutil, porém fundamental. Mesmo assim, deve-se ter clareza, sempre e a cada vez, que a filosofia pode continuar sendo o que ela é sem, necessariamente, se prestar a esse papel de co-dirigir os conceitos teológicos. Há, portanto, uma relação de interdependência, posto que a filosofia libera o horizonte ontológico a partir do qual a teologia haure seus conceitos, e de autonomia uma vez que não existe entre elas, enquanto ciências, uma relação de necessidade mútua.

Se não há necessidade mútua, também não há exclusão mútua entre essas duas ciências. Aliás se, do ponto de vista existencial, há uma contraposição que coloca filosofia e teologia como inimigas mortais, por outro lado, “é justamente a *contraposição* que deve oferecer suporte a uma *possível comunidade* entre teologia e filosofia enquanto ciências” (HEIDEGGER, 2008, p. 77). Quer dizer, está dada a possibilidade de articulação que aproxima as duas ciências, contudo, tal aproximação deve se dar a partir da consideração das suas diferenças e/ou distinções. Por quê? Para que a relação não reproduza o que, historicamente, vislumbrou-se no pensamento metafísico do Ocidente: o esquecimento da diferença ontológica. Nesse sentido é que esta pesquisa relaciona filosofia e teologia à luz das declarações heideggerianas acerca da diferença entre ser e ente. Isso é perfeitamente possível porque a relação entre as duas ciências reflete a relação do ser com o ente.

Portanto, pode-se dizer que Heidegger reserva à filosofia o lugar da consideração da relação entre fenomenologia e teologia, mas o faz sem engendrar falsas expectativas. Talvez a lucidez seja a maior marca do texto da conferência, cujo intento não é outra coisa senão possibilitar que essa discussão siga adiante observando os pontos de tensão e de convergência entre filosofia e teologia. Contudo, que a partir de agora tal empresa leve em conta a perspectiva científica proposta pelo filósofo alemão. Dessa feita, conclui-se que essa relação não comporta devaneios e pactos forçados, tal como afirma Dubois, com outros termos: “Provavelmente existe aí uma comunidade

possível entre a filosofia e a teologia enquanto ciências, como aquela que havia na época em que Heidegger e Bultmann. Mas, como diz Heidegger, sem ilusões e sem compromissos” (DUBOIS, 2004, p. 213). Oxalá essa articulação não mais se deixe sucumbir à força das convicções e/ou paixões pessoais, mas sim que tome como parâmetro de sustentação os critérios sólidos e consistentes dos argumentos científicos!

## 6. REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metafísica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

\_\_\_\_\_. *Marcas do Caminho*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. Os problemas fundamentais da fenomenologia. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Que é isto – A filosofia?* Identidade e diferença. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Campinas/SP: Unicamp; Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. BLOCHMANN, E. *Carteggio 1918-1969*. Genova: Il Melangolo, 1991, pp. 47-51.

BÍBLIA. *Tradução Ecumênica (TEB)*. São Paulo: Loyola, 1994.

CAPELLE-DUMONT, P. *Filosofia e teologia en el pensamento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

CAPUTO, D. J. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a teologia. *Perspectiva Filosófica*. Vol. 2, n 26, pp. 11-125, julho-dezembro/2006.

CORETH, E. *Deus no pensamento filosófico*. São Paulo: Loyola, 2009.

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

GRECO, C. *A experiência religiosa: essência, valor, verdade*. São Paulo: Loyola, 2009.

JONAS, H. *Heidegger e a teologia*. München: Kaiser Verlag, 2003.

PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia: Tensões e convergências em uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PASQUA, H. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PIEPER, F. Filosofia e teologia em Heidegger. Notas sobre a conferência Fenomenologia e teologia de 1927. *Numen*. Juiz de Fora/MG, v. 17, n. 2, pp. 99-134, jul./dez. 2014.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a superação da metafísica. In: MARASCHIN, Jaci. PIEPER, F. P. (Orgs). *Teologia e Pós-Modernidade: Ensaio de teologia e filosofia da religião*. Fonte Editorial, São Paulo: 2008.

\_\_\_\_\_. *Ontologia, teologia e metafísica no projeto transcendental de Martin Heidegger*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

PUNTEL, L. B. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

RUDOLF BULTMANN/MARTIN HEIDEGGER. *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder Editorial, S. L., 2012.

STEIN, E. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.