



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUISMAR CARDOSO DE QUEIROZ

**A ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA NO PENSAMENTO DO JOVEM
HEIDEGGER**

**JOÃO PESSOA
2018**

LUISMAR CARDOSO DE QUEIROZ

**A ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA NO PENSAMENTO DO JOVEM
HEIDEGGER**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN, sob orientação do Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento, como exigência para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Metafísica.

JOÃO PESSOA
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

Q3e Queiroz, Luismar Cardoso de.

A Economia Onto-Teológica no Pensamento do Jovem
Heidegger / Luismar Cardoso de Queiroz. - João Pessoa,
2018.
305 f.

Orientação: Miguel Antonio do Nascimento.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Temporalidade. 2. Facticidade. 3. Religiosidade. I.
Nascimento, Miguel Antonio do. II. Título.

UFPB/CCHLA

LUISMAR CARDOSO DE QUEIROZ

**A ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA NO PENSAMENTO DO
JOVEM HEIDEGGER**

Termo de Aprovação

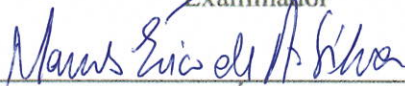
Tese de Doutorado em Filosofia aprovada, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPE/UFRN/UFPB.



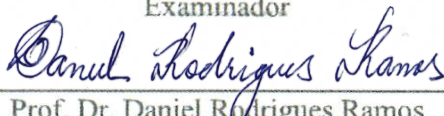
Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento
Orientador

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
Examinador

Prof. Dr. Sandro Marcio Moura de Sena
Examinador



Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva
Examinador



Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos
Examinador

**JOÃO PESSOA
2018**

Ao meu filho Heitor.

AGRADECIMENTOS

**Agradeço aos meus pais, Luiz e Luzinete, em cuja lareira amorosa fui forjado, e
que eternamente me aquecerá.**

Agradeço a minha luminosa Clarissa, minha indelével companheira, única.

Agradeço ao nobilíssimo Prof.º Miguel, pela sua inestimável orientação.

***“não vos demovais facilmente do vosso
modo de pensar.”***

II Tessalonicenses 2: 2

RESUMO

Em nossa pesquisa buscaremos tematizar, analisar e recolocar em fruição, a partir do pensamento do jovem Heidegger, uma específica mobilidade de pensamento que se move no âmbito da circularidade autocompreensiva do ser-aí, e que, por isso mesmo, se realiza no interior da historicidade da vida fática. Apresentaremos essa mobilidade de pensamento no conceito de *economia onto-teológica*: uma dinâmica de pensamento que, como veremos, desenvolve-se no período inicial da filosofia de Heidegger, mas conserva sua intensidade e força de determinação em todas as sendas de pensamento que posteriormente se abrem para este filósofo. A economia onto-teológica se realiza na *meditação comutativa* dos conteúdos modais (indícios formais) que perpassam o fluxo vivo da facticidade religiosa do cristianismo; liberando, a partir de seu movimento, *insights* fenomenológicos que abrem acesso à dimensão originária do tempo e do ser.

Palavras-chave: Temporalidade. Facticidade “Vida cristã”. “Ser-aí”. “Comutação onto-teológica”.

ABSTRACT

In our research, we will try to thematize, analyze and re-think from the thinking of the young Heidegger a specific mobility of thought that moves within the scope of the self-understanding circularity of being-there, and which, for this reason, moves within the historicity of factual life. We will present this mobility of thought in the concept of *onto-theological economy*: a dynamic of thought which, as we shall see, develops in the early period of Heidegger's philosophy, but retains its intensity and force of determination in all paths of thought which later open to this philosopher. The onto-theological economy is realized in the *commutative meditation* of the modal contents (formal clues) that permeate the living stream of the religious facticity of Christianity; liberating, from its movement, phenomenological insights that open access to the original dimension of time and being.

Keywords: Temporality. Facticity. "Christian Life". "Be-there". "Switching onto-teological".

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC – *Almeida Edição Contemporânea*

ARC – *Almeida Revista e Corrigida*

ARA – *Almeida Revista e Atualizada*

EF – *Bíblia Sagrada Edição da Família*

NVI – *Nova Versão Internacional*

NTI – *Novo Testamento Interlinear*

SP – *Septuaginta*

VV – *Bíblia Versão Vulgata*

KJ – *Versão King James*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 A GÊNESE DA ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA.....	27
1.1. A emergência do problema do ser: presságios de uma economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger.....	27
1.1.1. A situação histórico-factual do problema.....	30
1.1.2. O problema que põe em curso a economia onto-teológica.....	37
1.1.3. O despontar da problemática ontológica em Franz Bretano.....	38
1.1.4. A busca pela raiz simples e unitária do ser em Aristóteles e o legado da omissão da proveniência originária.....	42
1.2. Antimodernismo e as articulações seminais da economia onto-teológica.....	50
1.2.1. O antimodernismo: a atmosfera para preparação da articulação entre o problema do ser e a economia onto-teológica.....	51
1.2.2. A crítica ao modernismo e a originalidade ordinária da vida na fé: as primeiras tensões entre o ontológico e o teológico.....	54
1.3. Perspectivas prévias e primeiros esboços da economia onto-teológica sob a tutela do sistema epistemológico do catolicismo.....	59
1.3.1. Abraham a Sancta Clara: o caráter originário do acontecimento da vida na fé.....	61
1.3.2. Deus e a essência da Lógica: um primeiro esboço da economia onto-teológica na articulação entre a tradição católico-cristã e a dimensão transcendental da lógica.....	65
1.4. Os motivos fundamentais para a virada fenomenológica e os <i>insights</i> decisivos para estruturação da economia onto-teológica.....	68
1.4.1. A noção de vivência e a dimensão do mundo histórico: <i>insights</i> decisivos em Dilthey.....	70
1.4.2. O problema da realidade e o retorno a esfera primordial da experiência.....	75
1.4.3. A realidade trans-lógica de Emily Lask e o caráter elementar do material vivido.....	81
1.4.4. A Primeira tematização do misticismo medieval.....	84
1.4.5. <i>Insights</i> decisivos na fenomenologia de Husserl.....	87

1.4.6. O problema da interpretação do tempo como medida e proporção.....	94
1.4.7. A tese de habilitação em Duns Scotus e a eclosão da noção de espírito vivo.....	103
2 A ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA.....	114
2.1 A Esfera Primordial da Filosofia e a Economia onto-teológica.....	114
2.1.1. Os indícios formais e a meditação comutativa.....	119
2.1.2. A economia onto-teológica e a inserção na circularidade hermenêutica do ser-aí fático.....	127
2.2. O primado ontológico do Cristianismo e a economia onto-teológica.....	136
2.2.1. O <i>acontecimento</i> da Cruz e a guinada para a vida fática.....	144
2.3. A Fé e o acesso à historicidade e facticidade religiosa do cristianismo.....	172
2.4. O modo de realização da economia onto-teológica e a abertura originária do παρά-δοξος da fé.....	176
2.4.1 O παρά-δοξος e a transcendência do ser-aí em sua singularidade fática.....	179
2.4.2. O παρά-δοξος da fé e o <i>loop</i> crítico da facticidade.....	185
2.4.3. O παρά-δοξος e o desocultamento da singularidade fática da existência.....	189
2.5. Da tradição cristã à religiosidade originária do cristianismo primitivo: o espaço de comutação da economia onto-teológica e a tarefa de explicitação dos conceitos vivos.....	193
3 A ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA E O ESPÍRITO VIVO.....	203
3.1 O espírito vivo e a subversão do ὑποκείμενον.....	206
3.2 A comutação onto-teológica da mística eckhartiana.....	216
3.3 O movimento de singularização da experiência cristã no elemento histórico e o acesso à temporalidade originária.....	226
3.3.1 A experiência da fé cristã e o espaço da singularidade do ser-aí.....	232
3.3.2 O estar <i>em Cristo</i> e a situação existencial do ser-aí cristão.....	239
3.4 A vida cristã primitiva e a temporalidade originária.....	244
3.4.1 Situação histórico-realizadora da religiosidade cristã.....	246
3.4.2 O fenômeno da proclamação e o acesso ao sentido de realização da vida cristã.....	250

3.4.3 Meditação comutativa do material epistolar e o acesso à facticidade cristã.....	258
3.4.4 O ter-se-tornado-cristão como sentido de realização fundamental da vida fática cristã e a liberação da temporalidade kairológica.....	262
CONCLUSÃO: A economia onto-teológica como tentativa de um pensar preparatório.....	278
REFERÊNCIAS	296

INTRODUÇÃO

“Não é ontologia alguma e de modo algum uma teologia que está se preparando em tal pensamento”. (Gadamer)¹

A filosofia do jovem Heidegger é marcada por uma ambigüidade profunda que, se de imediato não nos faz perder de vista a intenção mais fundamental de sua filosofia, pode nos levar à prontidão de uma escuta inteiramente peculiar. Quando nos voltamos para o pensamento dos seus primeiros anos, sobretudo aqueles que compreendem a hermenêutica da facticidade, e procuramos aplicar-lhe um olhar tipificador, decerto que encontraremos uma espécie de pensamento que transita mutuamente as regiões temáticas da ontologia e teologia – não mais do que isso! Para aqueles que buscam uma resposta dentro dos currais do entendimento empedernido pelo cálculo, nada se lhes poderá comunicar de essencial, restando-lhes apenas um amontoado de rótulos e esquemas conceituais. A ambigüidade do pensar heideggeriano em seus primeiros anos, ao contrário de uma fragilidade, constitui propriamente o cerne de sua vitalidade e força. Na dubiedade da tênue posição entre o ontológico e o teológico, o jovem Heidegger desenvolve uma mobilidade de pensamento que se dá no sentido da singularização do pensar na esfera da vida fática. O pensar não se calcifica junto a isto ou aquilo, não se fixa em objetualidades, mas pela decantação ontológica dos estratos teórico-objetivantes da tradição filosófica e da dogmática cristã, se alcança a superação da desertificação do ser no império do ente. De fato, observa-se no jovem Heidegger aquilo mesmo que ele declarou, anos depois, sobre Kierkegaard: “não é nem um teólogo nem um metafísico, e, contudo, é o essencial dos dois” (HEIDEGGER, 2014 A, p. 799). Kierkegaard promoveu um estreitamento que vai da realidade efetiva até a singularidade da existência. O jovem Heidegger pensa na esteira de Kierkegaard, de modo que o ponto extremo da individuação do pensar fenomenológico alcança o eixo da realidade na radicalidade abismal da finitude do ser-aí existente. Essa face dupla da mobilidade de pensamento que buscaremos compreender de modo fundamental no jovem Heidegger é confirmada por Van Buren:

¹ GADAMER, 2012, p.428.

A preocupação de Heidegger era tanto uma fenomenológica ontologia geral do ser como uma regional teologia fenomenológica do cristianismo primitivo; tanto uma nova linguagem ontológica como uma nova linguagem teológica. O fenomenólogo da religião foi também um ontólogo, e o ontólogo também um teólogo. Em seus cursos de filosofia ele falava sobre teologia, e em seus cursos de religião falava sobre filosofia. Existe um peculiar movimento de vai-e-vem [*back-and-forth*] entre religião e ontologia em seu jovem pensamento, e isto de tal modo que um pressupunha o outro como sua possibilidade de realização. (BUREN, 2005, p. 24).

Esta posição dobre e indecisão do pensar representam, no jovem Heidegger, um esforço do pensamento na tentativa de se conservar no seu elemento mais próprio. Heidegger percebeu logo cedo que os mecanismos conceituais fornecidos pela tradição filosófica eram incapazes de propiciar uma virada decisiva para a solidão profunda da experiência singular e própria do ser-aí. O caminho pela tradição filosófica estava vedado, ao mesmo tempo em que algo se mantinha renitentemente velado no interior da tradição dogmática do cristianismo. A ontologia grega apresentava encobrimentos conceptualmente remissivos ao interior da vida imediata da subjetividade, mas não dispunha de uma força vital de articulação que lhe conservasse ancorada no solo originário da temporalidade do ser-aí, de modo que toda a sua conceptualidade ontológica tornou-se produto de uma razão desvitalizada – apenas uma sombra do ser-aí existente. Por outro lado, a experiência religiosa do cristianismo, que havia consolidado a conquista de uma compreensão da historicidade imediata da vida, não foi capaz, por meio de sua tradição dogmática, de elevar ao conceito aquilo que, na realização de sua religiosidade, havia originariamente compreendido. A histórica colisão do cristianismo – assim como sua ascensão e plena consolidação – com o Ocidente não foi uma mera casualidade. Não se tem aqui um arbitrário choque de influências, nem mesmo a soma caótica de bens culturais. Antes, a partir do ponto de vista da fenomenalidade dinâmica do ser-aí, o que se dá é um conflito da existência consigo mesma na tentativa de se autocompreender. Ambas as tradições se aproximaram numa tentativa angustiada de elucidação daquilo que, no interior da existência, se mantém inquietante; contudo, apenas acumularam uma herança de encobrimentos, dissimulações e fracassos, soterrando ainda mais a questão fundamental do pensamento. Porém, devemos levar em consideração que as quedas, os desvios e os retrocessos, são, na verdade, experiências que pertencem exclusivamente àqueles que estão subindo rumo ao cume da solidão – o fundamento sem fundo do existir. Os que estão embaixo, e apenas observam, não podem vivenciar uma autêntica subida. Cada erro consolidado é um aceno à grandeza daquilo que se intenciona pensar. Por isso, o jovem Heidegger pressentiu nos primeiros anos de seu pensamento que era preciso uma recapitulação de ambas as

tradições e não meramente a erradicação destas fontes primordiais. Para Heidegger tornara-se urgente a tarefa de uma destruição crítico-positiva da história do pensamento ocidental para que se explicitem os motivos que lha subjazem tacitamente². Tanto o cristianismo como a tradição filosófica haviam mutuamente incorrido numa dissimulação de seu solo originário, e, ao mesmo passo, mutuamente conservavam uma correspondência ao elemento primordial da vida. Por isso que, para o jovem Heidegger, não bastava mais uma combinação escolástica da ontologia com a teologia cristã. Era necessário mover-se no *essencial dos dois*, e buscar o sol por trás das nuvens vazias. Investir-se de categorias e esquemas conceptuais, e, com isso, adotar posições unilaterais resultantes de uma cristalização da temporalidade viva do ser-aí, tornou-se para o jovem Heidegger um limite restritivo cuja ultrapassagem implicaria na perda da sintonia fundamental com a situação fática da existência. Por conseguinte, nem [ou] ontologia, nem [ou] teologia (ordenações dogmáticas que expressam experiências de pensamento descoradas que há muito perderam seu vigor originário) – mas, sobretudo, uma *meditação comutativa* que propicie uma *economia crescente* das duas dimensões.

Deste modo, é com a significativa declaração de que “a religiosidade cristã vive a temporalidade como tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 72) que apresentamos um ponto de acesso imediato ao centro da problemática que concentrará o teor de nossa pesquisa. Nosso trabalho buscará destacar, a partir da filosofia do jovem Heidegger, essa específica mobilidade de pensamento que apresentamos sob o conceito de *economia onto-teológica*. Decerto que essa mobilidade se mostrará como uma modulação da hermenêutica da facticidade, obtendo sua máxima culminância na consolidação das estruturas fenomenológicas da ontologia fundamental. A cunhagem do conceito “*economia onto-teológica*” busca delinear o caráter

² É na “*Introdução à fenomenologia da religião*” que o jovem Heidegger apresenta o teor determinante dessa *destruição fenomenológica*. Depois, em “*Ser e Tempo*”, a aplicação dessa tarefa metodológica conserva os mesmos termos essenciais. Vejamos, pois, como a tarefa da “*destruição fenomenológica*” conserva sua coerência interna nos dois momentos: (1) Na “*Introdução à fenomenologia da religião*” o jovem Heidegger declara: “Dessa maneira, a história das religiões presta um auxílio prévio importante, embora todos os seus resultados e conceitos necessitem de uma *destruição fenomenológica*. Contudo isso não supõe uma elucidação do contexto no qual o material, enquanto ponto de partida para a compreensão, está presente. É decisivo o preconceito condutor do qual o historiador nada sabe, isto é, as tendências que já motivam a própria colocação do problema” (HEIDEGGER, 2010, p. 70). (2) Em “*Ser e Tempo*” declara Heidegger: “Se se deve obter para a questão-do-ser ela mesma a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernida e remover os encobrimentos e entulhos que dela resultaram. Essa tarefa nós a entendemos como a destruição do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então. [...] A destruição também não tem o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus limites, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação da pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação”. (HEIDEGGER, 2012, p. 87-89).

específico dessa mobilidade, ou seja, trata-se de uma gestão hermenêutica do pensar, numa administração da meditação comutativa entre o genuinamente ontológico e os elementos constitutivos da religiosidade cristã originária. À vista disso, para que viéssemos alcançar uma descrição mais precisa desta mobilidade indecisa de pensamento propusemos o uso do termo *economia*. Pois, o gerenciamento da meditação comutativa, entre o ontológico e teológico-cristão, otimizou, no pensamento do jovem Heidegger, um *crescimento* do acesso à fenomenalidade imediata da vida fática. Como veremos adiante, a descoberta da facticidade e da temporalidade originária, pelo jovem Heidegger, foram viabilizadas pela dinâmica comutativa da economia onto-teológica.

Por isso a necessidade de aplicarmos o termo *economia*, ou seja, uma *gestão hermenêutica dessa mobilidade existencial*, para que se torne possível a elucidação do campo fenomênico primordial, onde se radica a significância da totalidade dos entes que vêm ao encontro no mundo. Retomando o sentido último do termo “economia” (οἰκονομία), ou seja, “administração, direcção de uma casa” (Cf. PEREIRA, 1951, p. 387), os elementos, sob gestão econômica, são balizados de modo a propiciar um crescimento mútuo. As partes gerenciadas pela atividade econômica apenas são concebidas como “partes” enquanto estão sujeitas a uma administração. Mas, no que diz respeito à nutrição e desenvolvimento, antes mesmo de qualquer compreensão especializada, são preconcebidas na unidade do οἶκος, ou seja, como fenômeno unitário. Quando as partes são intercambiadas pela gestão comutativa a proporção total dos elementos se transforma proficuamente. Sem dúvida alguma, o modo como aqui aplicamos esta proposição intenciona claramente a explicitação da gestão hermenêutica da facticidade a partir da comutação entre o teológico e o ontológico no pensamento do jovem Heidegger. Sob a economia onto-teológica, o caminho da investigação fenomenológica cresce e se modifica em virtude do desenvolvimento da proporção unitária da mobilidade comutativa da economia onto-teológica.

A declaração, que foi tese da preleção de inverno de 1920/21 em Friburgo, sintetizou de forma significativa a dinâmica de pensamento da economia onto-teológica. A partir dela poderemos observar que a arrancada da fenomenologia ontológica, em sua reinvenção do lema “em direcção às coisas elas mesmas”, tomou como fio de condução uma compreensão dos fenômenos fundamentais da religiosidade cristã. Apenas por meio de uma inserção do

pensar na dimensão pré-teorética, delineada pela *vivenciabilidade*³ religiosa, tornou-se possível garantir o estatuto próprio do filosofar. Neste sentido, nossa tese busca ressaltar o modo como as estruturas existenciais da vida cristã, que desvelam o modo de realização da religiosidade originária, foram comutadas no processo de reflexão fenomenológico com vistas à explicitação do sentido de fundo do ser. O termo “economia”, portanto, expressa a regência comutativa do fluxo intercambial entre os fenômenos originários da religiosidade cristã e a facticidade do ser-aí existente.

Porém, a princípio é importante ressaltarmos que a tese central da preleção em Friburgo não busca simplesmente despertar o problema *disciplinar* de uma relação entre filosofia e teologia no pensamento heideggeriano. Ao invés disto, nos fornece uma visão privilegiada da inovadora compreensão de que o caminho para a questão primordial do filosofar se encontra radicado numa esfera absolutamente inóspita, mas não menos fundamental, para a construção da racionalidade ocidental⁴. Neste sentido, para compreendermos melhor o caráter essencial de nossa hipótese de trabalho, é indispensável salientar que a dinâmica de pensamento que procuraremos apresentar sob o conceito de economia onto-teológica se coloca muito aquém das contraposições da racionalidade lógica (uma razão que exerce a sua gravidade nos historiólogos da filosofia de Heidegger). Porquanto, onde impera a inconciliável contenda entre fé e razão (ou até mesmo, entre o irracional e o racional), veremos que se faz desocultar uma remissão essencial a um elemento de fundo – uma raiz unitária – que possibilita tanto a discórdia quanto a concordância entre essas duas instâncias⁵.

³ Safranski é quem nos oferece este termo como alternativa terminológica para o conceito fenomenológico que busca sinalizar a vivência primordial do *mundo-em-torno* (*Umweltliche*). Aplicaremos este termo para dimensionar a esfera da significação primária, concentrada no instante do vivenciar e que se toma como ponto de resistência à declinação do pensar na *objetualidade*. Segundo Safranski, “Na chamada ‘postura científica objetivante’ fazendo desaparecer a significação primária, o mundo-em-torno (*Umweltliche*), a vivenciabilidade [...]” (SAFRANSKI, 2005, p. 131).

⁴ Sobre o modo como Heidegger busca um caminho nenhum pouco convencional para sua virada ontológica, explica John Van Buren: “Heidegger tornou-se um filósofo rebelde, e seus primeiros aliados no despertar da batalha do ser contra os gigantes gregos não foram nem Heráclito, nem Aristóteles, mas um bando de anti-gregos e anti-filosóficos cristãos amotinadores” (BUREN, 2005, p. 24).

⁵ Heidegger demonstra, na preleção de 1919/20, o modo como o movimento específico da economia onto-teológica, ao encontrar-se fora da oposição conceptual, nos remete a algo mais radical, ele diz: “Antes de tudo, deve-se introduzir ainda a seguinte advertência importante para toda consideração histórico-religiosa. Atualmente é comum atuar com a oposição do par categorial racional e irracional. A filosofia da religião atual está orgulhosa de sua categoria do racional e crê ter assegurado com ela o acesso a religiosidade. Porém, com esses dois conceitos não se consegue nada enquanto não se conhecer o sentido do racional. [...] Deve-se prescindir totalmente desse par de conceitos. A compreensão fenomenológica, a partir de seu sentido

De fato, todo o empenho especulativo ocidental por estabelecer uma definitiva concórdia ou discórdia entre a religião cristã e a filosofia (uma atividade que toma como pressuposto o embate entre o racional e o irracional), apenas obstruiu ainda mais o acesso àquilo que outrora havia despertado a admiração grega. Pois, este empenho especulativo se consolida na forma de conceptualidades construtivas que sempre descambam para âmbitos regionais do ser, pondo em ocaso o “*elán vital*” (HEIDEGGER, 2008, p. 82) que suscita a questão primordial do filosofar. Se, portanto, nos aproximarmos da proposição declarada por Heidegger, procurando elementos para dar concisão a uma *filosofia cristã*, iremos nos privar da iluminação que ela nos trás. Do mesmo modo, se, pautados no argumento anterior, nos inclinarmos a se aproximar dessa proposição procurando recobrar o caráter de uma *filosofia ateuista*, assim também declinaremos do elemento originário do pensar. Nem alegria para o crente, nem ensejos para os céticos! Em tais tipologias decaímos sempre naquilo que Heidegger denominou de “interpretação técnica do pensar”, e assim, “Já não pensamos, apenas nos ocupamos com a filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 330). Do mesmo modo não devemos esperar – e isso, procuraremos demonstrar em nossa tese – que a economia onto-teológica se cristalice numa postura objetivante. Antes, o que importa para esta dinâmica de pensamento é aquilo que Heidegger, na preparação para a interpretação fenomenológica do cristianismo originário, destacou como “a virada [*Umwendung*] que conduz à filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 15). Nessa virada, se conquista algo muito mais radical do que objetualidades desvitalizadas e molduras conceptuais vazias, conquista-se a dimensão condicionante da auto-compreensão do *ser-aí* existente em sua transcendência, ou seja, auto-compreensão fática da vida, e isso é o que fundamentalmente motiva o fluxo da economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger.

Porém, antes de esclarecermos a extensão daquilo que propomos com a economia onto-teológica, devemos atentar para o caráter problemático que manifesta o solo sobre o qual desenvolveremos a exposição dessa mobilidade de pensamento. Com o esclarecimento do contexto problemático chegaremos aos motivos intrínsecos e extrínsecos (para Heidegger seriam, respectivamente, motivos *históricos* e *historiológicos*) que impulsionam a demonstração de uma economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger.

fundamental, está situada completamente fora dessa oposição que, em geral, possui uma justificação bastante limitada.” (HEIDEGGER, 2010, p. 71).

Nos motivos extrínsecos (historiológicos), que se dão em primeiro plano, encontramos uma motivação exegética e/ou acadêmica que pretende tão somente confrontar e analisar os escritos iniciais de Heidegger para tentar estabelecer uma caracterização mais precisa das relações entre o material teológico-cristão e a filosofia neste período do seu pensamento – motivos que, entretanto, não deixam de apresentar certa remissão aos motivos mais *essenciais*. Ou seja, trata-se de uma sondagem objetiva do que foi pensado pelo jovem Heidegger, e, deste modo, uma *consideração historiológica*⁶ e arquivista dos escritos do filósofo. Pois, de fato, até mesmo uma realização satisfatória destes motivos depende da postura fundamental de pensamento que se coloca na escuta essencial da situação fática do pensar heideggeriano. Por conseguinte, é preciso aquela postura de pensamento que Heidegger veio a designar como *meditação histórica*. Sob tal orientação, buscaremos explicitar o sentido último da situação histórico-existencial. O próprio Heidegger nos orienta neste sentido ao nos advertir sobre a necessidade de uma tonalização da consideração historiológica a partir dos motivos originários da situação histórica:

Como a consideração historiológica sempre permanece subordinada a meditação histórica, é possível que se fixe a opinião equivocada de que a consideração historiológica seria efetivamente supérflua para a meditação histórica. Ora, mas a única coisa que se segue da ordem hierárquica acima citada é o fato de *a consideração historiológica só ser essencial na medida em que é sustentada por uma meditação histórica, dirigida por ela no modo de colocação da questão e determinada na demarcação das tarefas*. (HEIDEGGER, 2017, p. 66, grifo nosso.)

Portanto, a radicalidade do problema da confluência onto-teológica na filosofia juvenil de Heidegger não pode se restringir ao desafio de reproduzir o que Heidegger buscava com a relação entre religião e filosofia expressa em seus escritos. Pois, sendo assim, ainda que o que se fale esteja objetivamente correto estará *fundamentalmente errado* – devido a uma dissonância com os motivos originários. Pois, o comportamento puramente teórico “não desceu até os motivos no fundo” (NIETZSCHE, 2011, p. 123), antes, acaba por permanecer numa compreensão desgarrada do “*elán vital*”. Nietzsche ilustra muito bem essa disposição, ao declarar: “Todos os seus toques de harpas são respirar e deslizar de fantasmas para mim;

⁶ Heidegger mesmo é quem define este modo de relação compreensiva com a tradição, dizendo: “O historiológico significa, como a palavra deve indicar, o que passou, na medida em que é sondado e apresentado – seja expressa, seja inexpressamente – a partir do respectivo campo de visão do presente em questão. Toda consideração historiológica transforma o que passou enquanto tal em objeto. Mesmo lá onde se apresenta a “historiologia” do presente, o presente já precisa ter passado. Toda historiologia olha para trás, mesmo lá onde ela torna tempestivo o que passou.” (HEIDEGGER, 2017, p. 55).

que souberam eles até hoje do fervor dos sons?” (*Idem*). Com isso, pretende ele demonstrar que a apolínea harmonia racional dos produtos da erudição acadêmica dos *scholars* adquire uma consistência espectral devido a sua desafinação com *pathos* originário do conhecer. Portanto, é precisamente esse *pathos* profundo, que está aquém do tratamento especializado de questões, que conduzirá o nosso modo de abordagem. Pois, na abordagem do elemento fático, aquilo que se busca abordar determina antecipadamente a própria execução da abordagem.

Já nos motivos intrínsecos – e, portanto, os motivos que se assomam na situação histórica –, encontramos uma problematicidade que está *aquém* de uma intriga exegética. Neste ponto, o pensamento se esforça por mover-se na dimensão do sentido de fundo da confluência onto-teológica. Pois, é de se acreditar que a mais coerente das interpretações tenha perdido de vista o problema mais essencial deste período juvenil da filosofia heideggeriana. A problematicidade íntima da confluência onto-teológica está radicada no fervor da situação fática de Heidegger. Este mesmo deixou isto bastante claro, em carta a seu amigo Karl Löwith, no ano de 1921, dizendo que trabalha...

concretamente e facticamente a partir de meu ‘eu sou’ – a partir de minha espiritual e completa herança fática, meu ambiente, meu contexto de vida, e tudo o que se torna acessível para mim a partir disto, como a experiência vital na qual vivo. [...] O ato de existir ferve com a *facticidade do assim-sendo*, que surge com o histórico enquanto tal – o que significa que eu vivo as determinações íntimas de minha facticidade, e realizo-as tal como as compreendo. Esta facticidade inclui – brevemente colocada – o fato de eu ser um “Teólogo cristão”. (HEIDEGGER *apud* KISIEL, SHEEHAN, 2007, p. 100).

Heidegger apresenta como eixo de sua facticidade “o fato de ser um ‘Teólogo cristão’”. E não hesita em afirmar que seu trabalho filosófico se desdobra a partir dessa vigência histórica. Segundo ele, todo o fervor de seu existir é determinado pelo calor fático do *sendo* “Teólogo cristão”. O destaque ao sufixo “lógo” não é nosso. É Heidegger mesmo quem o destaca, na intenção de ressaltar algo de essencial nesta facticidade. O destaque sinaliza o caráter problemático de fundo que motiva o desenvolvimento do que aqui designamos de economia onto-teológica. Este sinal nos fornece um acesso ao caráter problemático da situação fática de Heidegger.

O destaque ao sufixo “*logo*” reconfigura o contexto de significação do termo “Teólogo” e desconstrói o seu uso tradicional, fazendo vir à tona uma aplicação mais originária, o que confirma a intenção de Heidegger naqueles dias de propor “um novo caminho para a teologia” (HEIDEGGER, 2010, p. 61) – e não apenas para a teologia, mas, conjuntamente, para a filosofia. O termo, assim reconfigurado, não busca mais *conceituar* o tipo de profissão e inteligência técnica que compreende aquela atividade científica que se ocupa com a objetualidade divina, ao invés disso, o que se busca agora é possibilitar uma irrupção radical no *assim-sendo* do cristão. Uma irrupção marcada pelo λόγος, ou seja, pelo λόγος enquanto ἐρμηνεύειν – aquele que deixa e faz ver aquilo que se diz para quem o diz e para todos os que, afinados na mesma *situação*, também o dizem. A fala hermenêutica é própria de um dizer não-objetivante – e, portanto, não encobridor do fenômeno originário⁷. Estando ela integrada à composição “Teólogo cristão” visa à demarcação de uma abertura situacional que possibilita o acesso à religiosidade originária do cristianismo. Heidegger encara a sua situação fática como um *medium*, sob cuja instância os fenômenos em sua originariedade podem ser compreendidos. *A facticidade do “Teólogo cristão” contém em si uma dinâmica cambiante: tanto uma recuperação dos fenômenos fundamentais da religiosidade cristã, como também uma retomada primordial da própria filosofia.* A gestão hermenêutica dessa inter-cambialidade entre o ontológico e o teológico-cristão propicia uma inserção crescente do pensamento na circularidade compreensiva da vida fática. A vida fática, numa circunvolução compreensiva, evita o emudecimento de sua expressão ontológica que se dá na duplicação de si mesma pela cisão sujeito-objeto. A economia onto-teológica encerra progressivamente o pensar fenomenológico no interior dessa circularidade fática, compreendendo o ser-aí existente no fulgor de sua intensidade ontológica. Os destinos da filosofia e do cristianismo se encontram fatalmente interligados, e, nessa interligação, perfazem o próprio destino do pensamento ocidental⁸. Por isso mesmo é que, no mesmo período em que Heidegger se declara “Teólogo cristão”, também rompe com o catolicismo e a Escolástica Medieval, declarando a sua vocação interna para a filosofia – vocação que, segundo ele, justificaria a sua existência e atuação perante Deus. Ora, como podemos aqui compreender isto? Como podemos entender a autodenominação de teólogo cristão em meio a

⁷ Em *Ser e Tempo*, Heidegger define este λόγος ἐρμηνεύειν, dizendo: “O λόγος da fenomenologia da presença possui o caráter de ἐρμηνεύειν. Por meio deste ἐρμηνεύειν anunciam-se o sentido próprio do ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem a presença [Dasein] como compreensão de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 77).

⁸ Mac Dowell demonstra o modo como os caminhos da tradição filosófica e do fenômeno da vida cristã estão articulados ao afirmar que o “esquecimento da questão do sentido do ser” foi “a razão da incapacidade do pensamento ocidental de explorar adequadamente a experiência original da existência fornecida pelo cristianismo” (MACDOWELL, 1993, p. 125). Logo, a retomada do problema do ser pressupõe a liberação da perspectiva ontológico-existencial inerente à existencialidade cristã.

uma ruptura com a profissão religiosa? A ambigüidade dos posicionamentos do jovem Heidegger produz uma situação estonteante. Heidegger abandona a carreira teológica, tendo em vista sua vocação para a filosofia, mas ao mesmo tempo se declara como “Teólogo cristão”, engajado no projeto de elucidação dos fenômenos originários da vida cristã. A ambigüidade, pois, que permeia este período, só pode ser devidamente compreendida se entendermos que, para o jovem Heidegger, os problemas fundamentais da filosofia só poderiam ser retomados numa meditação comutativa *dos os elementos vivenciais da religiosidade cristã originária*. John Van Buren, ao caracterizar a filosofia do jovem Heidegger, confirma a ambigüidade dessa situação problemática de fundo, e revela ao mesmo tempo a dinâmica da economia onto-teológica, dizendo:

A preocupação de Heidegger era tanto uma ontologia fenomenológica geral do ser e uma regional teologia fenomenológica do cristianismo primitivo, tanto uma nova linguagem ontológica como uma nova linguagem teológica. O fenomenólogo da religião foi também um ontólogo, o ontólogo também um teólogo. Nos seus cursos de filosofia ele falava sobre teologia, e nos seus cursos religiosos ele falava sobre filosofia. Existe um peculiar movimento de vai-e-vem entre religião e ontologia no seu jovem pensamento, de tal modo que cada uma, em sua própria realização, pressupõe a outra como sua possibilidade. (BUREN, 2005, p. 24).

Portanto, é tendo em vista uma elucidação produtiva e uma tematização deste problemático movimento de confluência entre a religiosidade cristã originária e a ontologia fenomenológica que propomos o conceito de uma economia onto-teológica. Por meio dele, colocaremos em explicitação a situação fática do “Teólogo cristão” que busca uma *recapitulação da filosofia*. Vejamos agora a extensão conceitual de nossa proposta, ou seja, qual o alcance – e assim também os limites – daquilo que propomos com a economia onto-teológica.

Se analisarmos a proposição lapidar, que constitui a tese nuclear da interpretação fenomenológica da vida religiosa, veremos que a vivenciabilidade religiosa do cristianismo primitivo conserva no seu modo mais próprio de realização a possibilidade de acesso ao dinamismo elementar da transcendência – *a temporalidade*. Esta tese não só resume o conteúdo restrito da preleção de 1919/20, como também esboça as especificidades de um movimento estratégico do filosofar heideggeriano. Neste movimento encontramos uma estrutura hermenêutica que apresenta um duplo exercício de interpretação – uma duplicidade que gera uma ambigüidade, tanto significativa quanto problemática: as interpretações

fenomenológicas das fontes cristãs visam à questão ontológica, e a aplicação da fenomenologia ontológica se dá como tentativa de explicitação do sentido originário da vida cristã. O trânsito mútuo que se estabelece entre a esfera teológica e fenomenológica, nos anos iniciais da filosofia de Heidegger, não é algo difícil de constatar. Entretanto, a ambigüidade do movimento tem despertado recentemente discussões relativas à natureza e intenções desse movimento, além de abrir um espaço de reflexão intensamente profícuo para diversas interpretações⁹. Em nossa tese propomos a possibilidade de uma *gestão hermenêutica*, uma *economia* desse trânsito onto-teológico, que cresce sempre no sentido de uma raiz mais originária, que se encontra aquém da mera relação entre uma filosofia disciplinar e uma teologia dogmática. Dentre as principais questões, que nos deparamos no desenvolvimento de nossa temática, destaca-se principalmente o problema da elucidação dos limites do teor ontológico da fenomenologia da vida religiosa, bem como os limites do influxo teológico na constituição da ontologia fenomenológica. A economia onto-teológica, que postulamos em nosso trabalho, surge no seio desta problemática e se apresenta como possibilidade de abordagem e apropriação deste cambiante movimento que ocorre na filosofia juvenil de Heidegger.

Entendemos por economia onto-teológica *a gestão da meditação comutativa entre categorias existenciais subjacentes à experiência religiosa fundamental do cristianismo e a dimensão originária do pensar e do ser*. Na administração desse intercâmbio onto-teológico se nos revela uma via de mobilidade dupla entre a religiosidade originária cristã e a ontologia fenomenológica. Por um lado, a existencialidade cristã condiciona a liberação do horizonte temporal do ser-aí preocupado, e, portanto, condiciona a abertura de uma plataforma ontológica inédita na história da filosofia. Por outro lado, a originária dimensão ontológica, que se abre com a existência sob o abalo da fé, promove uma revitalização da teologia, e, portanto, a possibilidade de uma nova linguagem teológica. Esta dinâmica de pensamento, que coloca o jovem Heidegger entre o ontológico e o teológico, adquire para a reflexão

⁹ Sylvain Camilleri afirma que existem três grandes abordagens para esta dinâmica de pensamento do jovem Heidegger, os representantes dessa três abordagens são: John Van Buren, Theodor Kisiel e Jean Greische. Para Buren, o período correspondente à confluência entre a religiosidade cristã e a filosofia refere-se a um processo de ascendência de um modelo ôntico ao ontológico. Os esquemas cristãos são “catapultas” para o elemento autenticamente ontológico, e, como recursos alternativos, são subalternos ao programa fenomenológico. Kisiel, porém, mantém a “a originalidade e radicalidade absolutas destas experiências originárias da fé e da religião, dando a elas, ao mesmo tempo, toda importância devida dentro do quadro de análise da fenomenologia do jovem Heidegger”. Para Jean Greische, o que de fato ocorre é uma “interdependência total e recíproca entre a religião e a hermenêutica da facticidade”. Para ele, a confluência fenomenológico-religiosa “pode funcionar de modo autônomo e que, como parcela destacada de um conteúdo, não pode ser posta à deriva”. (CAMILLERI, 2008, p. 13-17).

filosófica ocidental uma situação inteiramente oblíqua – a *destruição do dogmatismo metafísico* possibilitada pela economia onto-teológica não situa Heidegger nem entre os críticos da tradição, nem tampouco entre aqueles que visam uma repetição da metafísica, mas o coloca como alguém que busca uma *recapitulação da filosofia*.

A economia onto-teológica se define, portanto, como a tentativa de *gerenciar hermeneuticamente*¹⁰ a *facticidade cristã de modo que a existência se desvele para si e a partir de si mesma como pura possibilidade*. Com a gestão da meditação comutativa entre as categorias existenciais liberadas pela experiência religiosa fundamental do cristianismo primitivo e a esfera originária da reflexão filosófica, a economia onto-teológica fornece para Heidegger um posicionamento insistente perante a tendência de “*queda*” (Sturtz) impulsionada pela inquietude e preocupação que acompanham o “*choque com o histórico*” (HEIDEGGER, 2010, p. 38). Com isso, a economia onto-teológica se realiza como esforço estratégico de pensamento que visa alcançar aquela esfera ontológica primordial que, num contínuo jogo de encobrimento e desencobrimento, esquia-se de uma apreensão teórico-objetivante. Os mecanismos conceituais fornecidos pela tradição filosófica são insuficientes – e mesmo incapazes – para o projeto de uma recapitulação da filosofia ocidental. De fato, estes mecanismos conduzem sempre novamente o pensamento à inumação da originária esfera da determinabilidade ontológica dos entes.

Entretanto, é o paradigma da *linguagem vivida* do cristianismo primitivo – tal como declara o apóstolo Paulo: “vós sois a carta de Cristo, ministrada por nós, e escrita, não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo” (2 Coríntios, 3: 3, AEC) – que medeia a descoberta do caráter ontológico fundamental da existência. Pois, como veremos, na realização da religiosidade originária do cristianismo, a vida em seu ocultamento se desvela com toda a sua intensidade. Porque, de fato, a vida tende a ocultar-se. Apenas quando interceptada em seu fluxo habitual por alguma situação antinômica é que se abrem fissuras de acesso ao âmbito no qual a vida fática pode se tornar evidente para si mesma, possibilitando uma auto-

¹⁰ O termo “gerenciar” pode nos parecer estranho, mas é o jovem Heidegger mesmo quem o aplica, na tentativa de prover um modo de interpretação da facticidade, sem que o método descambe no cálculo. Para tanto, o termo gerenciar implica certo “jogo de cintura” e vigilante cautela no uso do pensamento. Neste sentido, ele nos diz: “Na medida em que se consiga gerenciar hermeneuticamente a facticidade e leva-la ao conceito aquela possibilidade resultará mais clara” (HEIDEGGER, 2012, p. 25).

compreensão fática do ser-aí existente. Na *quebra*¹¹ a vida se manifesta em seu ser. Entretanto, é na fé que a existência é submetida a mais radical das antinomias. E, por isso mesmo, será na fé, no modo de sua realização – onde a compreensão cristã da vida alcança o nível mais reduzido de teorização – que se torna possível uma meditação comutativa e, deste modo, a explicitação do sentido da existência em geral a partir das categorias existenciais da vida cristã. A transitividade onto-teológica que se estabelece a partir da compreensão existencial da vida cristã para uma explicitação do sentido da existência em geral é o que caracteriza a mobilidade de pensamento da economia onto-teológica.

Para que a economia onto-teológica se sustente enquanto mobilidade de pensamento integrada ao contexto do método fenomenológico empregado pelo jovem Heidegger, é necessário que se demonstre que o cristianismo em si mesmo detém uma capacidade própria de compreensão originária dos fenômenos. Não se trata, portanto, de uma apropriação fática do material teológico-cristão, mas que a própria vida cristã conserva em sua realização um potencial ontológico. “A religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida... ela é propriamente uma tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). Ora, este “é propriamente uma tal”, destacado por Heidegger, indica o reconhecimento da autêntica capacidade de pensamento inerente à vida cristã. Não temos aqui uma mera absorção do material teológico. Por quanto, uma coisa é pensarmos que o material teológico-cristão tenha sido derivado e manipulado por uma prévia estrutura hermenêutico-fenomenológica, outra é compreendermos, tal como Heidegger houvera compreendido, que a religiosidade cristã *enquanto tal* detém em sua originalidade uma capacidade ontológica (ou pré-ontológica). A busca por uma explicitação originária dos fenômenos – enquanto método – depende de uma economia onto-teológica.

Porém, como demonstraremos, no pensamento do jovem Heidegger, a realização desta economia onto-teológica? Poderíamos abordar esta mobilidade de pensamento em termos de evolução. Entretanto, uma abordagem desta espécie se apresentaria inadequada devido à própria natureza do pensamento heideggeriano. Uma abordagem que busca compreender num desenvolvimento retilíneo a filosofia de Heidegger – e, portanto, como algo que cresce distanciando-se de seu princípio –, haverá de subtrair significativamente a riqueza deste pensamento. Sendo assim, haveremos de compreender a realização de uma economia onto-

¹¹ Retomamos aqui o termo que Heidegger utiliza em “Ser e Tempo” para caracterizar o evento que perturba a referencialidade dos nexos significativos da circunvisão, possibilitando uma anunciação do mundo. (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 124).

teológica tal como, profundamente, compreendeu Heidegger a dinâmica de sua obra: como *caminhos de pensamento* (*Kehre*). A economia onto-teológica se realiza como um dos vários caminhos percorridos por Heidegger em sua infatigável busca pelo sentido do ser. É certo que Heidegger nunca chegou a assinalar algum de seus caminhos sob o título de uma *economia onto-teológica*¹². A designação conceitual que aqui utilizamos visa ressaltar o caráter ontológico da experiência cristã e o seu influxo no desenvolvimento da “construção ontológica” – algo que, sem dúvida alguma, Heidegger não desconsiderou. Entretanto, procuramos dar ênfase a uma mobilidade de pensamento bastante peculiar que ocorre nos decisivos anos que antecedem *Ser e Tempo*, e que foram cruciais para o alcance desta obra.

Portanto, se devemos demonstrar na presente pesquisa o modo de realização da economia onto-teológica é necessário levarmos em consideração a dinâmica de um caminho de floresta: Em seus ziguezagues e viragens, o caminho se inverte, adaptando-se ao terreno para melhor chegar ao seu destino. A economia onto-teológica se dá numa destas viragens, como que um movimento de esquite em direção ao cume da questão fundamental da filosofia (a questão do sentido do ser). Porém, o período mesmo que compreende a economia onto-teológica tem suas próprias viragens. Veremos como este caminho se abre nos anos de atividade de Heidegger em Friburgo e, tal como um caminho de floresta, repentinamente desaparece no caráter inconclusivo de *Ser e Tempo*. Deste modo, é pautado nestas viragens que a economia onto-teológica acontece. E, com base nestes esquives, nossa investigação procurará determinar os seus momentos constitutivos da economia onto-teológica. Certamente, a determinação destes momentos não estará, necessariamente, preocupada com ordenações bibliográficas, nem muito menos numa computação cronológica dos elementos da filosofia de Heidegger, antes haverá de ressaltar o que foi decisivo para o caminho da economia onto-teológica. E, neste sentido, não estar sujeito a uma ordem cronológica nos livra daquela rigidez sistemática que impede a interlocução entre as diversas veredas perseguidas por Heidegger no decurso de seu pensamento. Pois, aquela violência taxonômica exercida pelos

¹² Heidegger chega, entretanto, a constar a possibilidade de um movimento *onto-teo-logico* na filosofia. Num período em que já retomara elementos de seu pensamento inicial, em 1949, na “*Introdução a ‘O que é metafísica’*”, ele fala de uma “essência onto-teológica da filosofia”, centrada no modo como, desde a Antiguidade, “o ente se descobriu enquanto ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 391). Ou seja, no modo como, na abertura própria da racionalidade metafísica, o ser sempre foi tomado como o ente na totalidade. Veremos que a economia onto-teológica claramente se difere da onto-teo-logia: a primeira, ambientada no processo de gestação do método de acesso às experiências originárias; a segunda, pensada como mobilidade histórica da racionalidade metafísica. Muito embora, ambas se relacionem no espaço de confronto circunscrito pelo destinamento do ser: pois, como haveremos de constatar, a economia onto-teológica cresce no desgaste da racionalidade onto-teológica (cf. p. 286).

“batráquios pensantes” (NIETZSCHE, 2012, p. 12) da academia, no patológico e terrível hábito de *dissecar e expoliar pensadores*, engessa a dinâmica essencial das veredas do pensar na imagem mórbida e petrificada de uma “obra filosófica”. Gadamer é quem nos adverte sobre essa aparvalhada relação acadêmica com pensamento de Heidegger, dizendo:

Na múmia do pensamento não há vida alguma. No pensamento de Heidegger, porém, havia e ainda há vida. Vida, ou seja, tentativa e tentação. Ousadia, caminho. Um dos mais estranhos paradoxos do pensamento heideggeriano me parece ser o fato de lhe ser dedicada hoje uma torrente constantemente crescente de exposições, que com frequência buscam colocar em ordem o pensamento heideggeriano com uma exatidão conscienciosa e reconstruir de maneira sistemática a sua “doutrina”, quer isso aconteça com o intuito probo do conceber ou da recusa encarniçada ou hesitante. (GADAMER, 2012, p. 255).

Por isso mesmo, buscaremos em nossa investigação conservar o *pathos* oracular e a tônica meditativa, a fim de alcançarmos uma instilação na esfera daquilo que, dito em seu pensamento, permanece como não dito – algo que está muito aquém do dito objetivamente constatável do pensador em questão; e assim, buscaremos penetrar naquela curva invinsível, inacessível aos aparelhos de metrificação da maquinação acadêmica. Certamente, com tal posicionamento, estaremos inegavelmente expostos ao risco – como é natural a tudo aquilo que está vivo. Pois, de fato, nossa investigação não dispõe de um objeto para calcular, nem de um objetivo para dominar, mas trata-se de pura “tentativa e tentação”. Sendo assim, os caminhos desta investigação perseguirão a seguinte trajetória: (1) *a gênese da economia onto-teológica*; (2) *a economia onto-teológica*; (3) *A economia onto-teológica e o espírito vivo*.

1 A GÊNESE DA ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA

“Sem meu começo teológico eu não teria embarcado no caminho do pensamento. E o nosso começo permanece sempre nosso futuro”.
(Heidegger)¹³

1.1 A emergência do problema do ser: presságios de uma economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger.

O modo como o problema do ser irrompe nos momentos iniciais do pensamento juvenil de Heidegger evidencia marcas que sinalizam a dinâmica interior da economia onto-teológica. Se, como já demonstramos na introdução, compreendemos aqui a economia onto-teológica como a mobilidade de pensamento que administra hermeneuticamente as estruturas cinéticas da facticidade cristã – numa meditação comutativa entre o genuinamente ontológico e o material vital teológico-cristão, numa reposição e conservação do pensamento na imediatidade da vida fática em sua temporalidade originária –, então podemos deduzir que aquela primeira experiência com a problemática ontológica aristotélica, que Heidegger denominou de “guia e critério” de suas “primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia” (HEIDEGGER, 2009 A, p. 3), já esboçava em seus primeiros vetores o metabolismo elementar da economia onto-teológica. Vemos, pois, nos primeiros anos do jovem Heidegger, uma antecipação, presságios de uma mobilidade de pensamento que estava prestes à erupção. A necessidade que guiou a articulação de perspectivas, e delimitou a irrupção da problemática ontológica aristotélica, antecipou os primeiros sinais da economia onto-teológica.

As primeiras indicações conceptuais que explicitaram, no interior do pensamento do jovem Heidegger, o desenvolvimento de uma articulação de perspectivas e, com isso, a gestação do espaço de sentido para a mobilidade da economia onto-teológica, se manifestaram no modo como o jovem Heidegger apreende, a partir de sua abordagem da problemática ontológica aristotélica, uma pro-visão ontológica da raiz simples e unitária aquém da amplitude plurisignificativa do ser. O modo como Heidegger pressentiu a dinâmica de relação

¹³ HEIDEGGER *apud* WOLFE, 2014, p. 137.

entre a instância mística do ser e o domínio da dispersão de significações do ente culminou na preparação do espaço de jogo da meditação comutativa da economia onto-teológica. Esse pressentimento se deu com a percepção da diferença ontológica entre o modo de compreensão do ser e a unilateralidade do modo de se conceber o ente. Para se pensar a raiz profunda, radicada no subterrâneo da amplidão plurisignificativa do ente, Heidegger percebeu que era necessária uma postura de pensamento que se colocasse na retração daquela tendência habitual do conhecimento entitativo.

O despertar do problema do ser em Aristóteles demarcou no pensamento do jovem Heidegger a estrutura do sentido direcional da economia onto-teológica. Se, de fato, como temos destacado, pela meditação comutativa do material de vivências da religiosidade cristã, o elemento genuinamente ontológico chega à comunicação, então, poderemos claramente constatar que foi precisamente o problema daquela primeira diferenciação entre a instância radical do ser e o domínio plurisignificativo do ente que gerou o arco de tensão que, pouco depois, seria, no pensamento do jovem Heidegger, gerido hermeneuticamente pela economia onto-teológica. A percepção do problema do sentido radical do ser em Aristóteles, e a maneira como é delineado pelo jovem Heidegger a partir de Franz Brentano, apresentaram uma antevisão do espaço de mobilidade da economia onto-teológica. A tensão que se abriu com a diferença ontológica produziu no jovem Heidegger a necessidade de se esforçar na busca por um caminho de pensamento que se esquivasse dos embaraços e entulhos da dimensão plurisignificativa do ente, rumando insistentemente na direção do elemento autenticamente ontológico.

É importante observarmos aqui que é precisamente Aristóteles quem fornece o *insght* decisivo para o desenvolvimento da economia onto-teológica – um grego, não um cristão. Heidegger, na “*Introdução a Fenomenologia da Religião*”, de fato declara:

Já em sua *Metafísica*, Aristóteles afirma: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται (“o ente é dito de múltiplos modos”). Aristóteles, porém, refere-se provavelmente a uma coisa distinta daquela em que até agora se havia acreditado. Nele, não se trata apenas de considerações ontológicas, mas ali está flutuando, sem que isso se torne explícito, uma consideração completamente diversa. É possível que a metafísica de Aristóteles esteja mais avançada do que nós hoje estamos na filosofia. (HEIDEGGER, 2010, p. 53).

Entretanto, a avançada metafísica de Aristóteles não poderia ser levada a cabo pela conceptualidade decadente da tradição metafísica, nem tampouco pelo próprio Aristóteles. Esta “coisa distinta” que permaneceu impensada pela tradição, mas que “flutua” no

pensamento de Aristóteles, é o que será explicitado com auxílio da economia onto-teológica. Pois, é precisamente a existência cristã que abre uma “via originária de acesso” (Op. cit. 61) para se pensar aquilo que a própria metafísica de Aristóteles obliterou. Pois, segundo Heidegger, “as formulações conceptuais cristãs estão encobertas pelas formulações gregas” (Op. cit. p. 93), e “a filosofia grega penetrou no cristianismo. Somente Lutero deu uma investida importante nessa direção e, a partir disso, explica-se seu ódio contra Aristóteles” (Op. cit. p. 86). Aristóteles libera o sentido do ser, mas depois, o encobre com os mecanismos conceptuais de sua metafísica. Isto se deu de tal modo que sua força de encobrimento determinou historicamente todo o curso da tradição metafísica no Ocidente. Por isso é que, apenas o retorno meditativo ao elemento fático do cristianismo pode explicitar o que historicamente se encobriu – sendo assim, não o grego, mas o cristão.

Decerto que o sentido da raiz simples e unitária do ser se indicia tão somente no ente, e só nele se anuncia. O ente que aí se dá apresentou-se como medida, que logo depois possibilitaria a meditação comutativa da economia onto-teológica, e, consecutivamente, o salto compreensivo para o sentido tácito do ser. A dispersão de significados conserva, em ocaso, uma remissão ontológica ao sentido de fundo do ser. As insinuações do ser no ente só poderão liberar o impelimento da remissão ontológica sob a ocorrência de uma desconstrução do domínio plurisignificativo do ente, explicitando, deste modo, sua motivação originária fundamental. Em Platão, este movimento crítico se deu com a dialética. Em Aristóteles, se deu com a sabedoria, ou ciência primeira. No jovem Heidegger, ressaltamos este movimento nos termos da economia onto-teológica.

Portanto, a colocação do problema ontológico, a partir de Aristóteles, também antecipou para o jovem Heidegger uma antevisão do espaço de mobilidade do tratamento da questão. Este espaço preparou uma estrutura de noções fenomenológicas que posteriormente comportaria a mobilidade de pensamento da economia onto-teológica. Como veremos, a explicitação da situação fática, na qual o problema ontológico emerge no pensamento do jovem Heidegger, é decisiva para a articulação entre a problemática ontológica aristotélica e a crítica de Heidegger ao espírito cultural de sua época. No contexto dessa articulação é que se anunciam os primeiros presságios da mobilidade de pensamento da economia onto-teológica.

1.1.1 A situação histórico-factual do problema.

Buscando delinear o espaço vital de gestação do pensamento, que se desdobra no fluxo da economia onto-teológica, já se pode ressaltar um traço distintivo da filosofia heideggeriana: não se tem aqui aquela postura desvitalizada de uma especulação teórico-objetivante, mas a irrupção de um pensamento que co-responde a inquietação íntima do fluxo originário da existência concreta. Por conseguinte, seria incongruente colocarmos em termos de uma postura sistemático-objetivante, o espaço de gestação do problema que impulsiona a economia onto-teológica. Doutra maneira, provavelmente nossa investigação procuraria fixar, num quadro histórico-objetivo, o contexto ordenado de tipologias filosóficas, e deste modo, compreender a filosofia de Heidegger em referência a esse contexto objetivamente determinado. Não se trata, portanto, de incorreremos naquela “tendência compreensiva” e “pseudocompreensão” rechaçada por Heidegger e que, segundo ele, se manifestava na postura daqueles que “só compreendem algo quando podem fazer a conta das influências históricas”, sendo eles mesmos, aversos à “única coisa que de maneira decisiva realmente importa” (HEIDEGGER, 2012, p. 11). O âmbito de gestação do problema originário da economia onto-teológica em si mesmo já recobra a principalidade daquilo que, na fenomenologia ontológica, é destacado como *principal*, ou seja, como próprio do sentido do ser radicado na existencialidade do *Dasein*. Portanto, o retorno a este âmbito de gestação não é um movimento interpretativo exógeno à compreensão ontológico-existencial. Não buscaremos destacar influências tipológicas, nem delinear o ambiente de gestação do problema originário sob a frieza de determinações historiográficas. Como veremos, o espaço de gestação do problema que impulsiona o pensamento que se desdobra no fluxo da economia onto-teológica se dá numa situação histórico-factual. Neste ponto, deve-se levar em consideração a impressionante conexão entre a personalidade viva do pensador e o seu mundo histórico. Pois, o que emerge no pensamento do jovem Heidegger não é uma reflexão fria e desgarrada de seu mais próprio ser-aí vivente. Deveras, constitui-se o resultado de um empenho hermenêutico de sua própria facticidade, e, portanto, de uma autocompreensão de seu ser-no-mundo. Descrevendo o *pathos* próprio da filosofia heideggeriana, Gadamer destaca a fidelidade do pensamento do jovem Heidegger para com sua própria interioridade, ao mesmo tempo em que destaca uma afinação deste com o seu mundo histórico:

Heidegger era um homem aflito pelas grandes questões e pelas coisas derradeiras, que estremecia até as últimas fibras de sua existência, acometido

e conclamado por Deus e pela morte, pelo ser e pelo nada, para a tarefa pensante de sua vida. As questões que interessavam a uma geração combalida, abalada em sua tradição cultural, em seu orgulho cultural, paralisada pelos horrores das batalhas materiais da Primeira Guerra Mundial, também eram as suas questões. (GADAMER, 2012, p. 254).

A experiência de pensamento do jovem Heidegger não deve ser compreendida, pois, como produto especulativo de uma ocupação técnica do pensar. Seu pensamento não estava articulado com o comércio acadêmico e contabilidade de bens culturais. Tratava-se muito mais de uma expressão das forças da personalidade de suas vivências e da concretude histórica de sua existência singular. Como ele mesmo declarou em carta a Engelbert Krebs:

Creio ter uma interior vocação para a filosofia e, cumprindo-a pela pesquisa e ensino, sou assim chamado para a eterna vocação do homem interior – e só assim me sinto chamado a realizar o que está em minhas forças, justificando, deste modo, diante de Deus, a minha existência [*Dasein*] e trabalho. (HEIDEGGER *apud* KISEL, SHEEHAN, 2007, p. 96)

Nesse sentido, encontramos em Heidegger uma mesma mobilidade de pensamento que se verifica em Agostinho: ambos os pensadores não tomam como ponto de partida para suas reflexões o produto teórico-especulativo de conceptualidades genéricas e abstratas, mas se voltam sobre a sua própria facticidade. Agostinho não buscou pensar a essência do homem a partir de sua conceptualidade genérica, mas colocou na mirada do pensamento a individualidade e irrepetibilidade de seu próprio eu histórico. Com isso, inaugurou uma plataforma inteiramente estranha para pensamento clássico. Centrado na noção de vontade, Agostinho põe em explicitação as lacerações e conflitos de sua vida interior. E é precisamente essa esfera íntima da vida fática que se torna para Agostinho o ponto de partida de sua filosofia. Com o jovem Heidegger não foi diferente, e é preciso até mesmo reconhecer que essa postura de pensamento se manteve durante todo o caminho de seu pensamento. Heidegger mesmo é quem dará ênfase ao fato de Santo Agostinho sempre pensar a partir da experiência fática da vida (cf. MACDOWELL, 1993, p. 127). Heidegger assume a postura agostiniana como orientação metodológica para se esquivar das fomentações especulativas da ontologia grega e obter um modo de acesso à historicidade fática do ser-aí. Certamente, vale para Heidegger o que Nietzsche declarou sobre si mesmo, dizendo:

Não somos rãs pensantes, nem aparelhos de objetivação e máquinas registradoras com víceras congeladas – temos constantemente que parir nossos pensamentos de nossa dor e maternalmente transmitir-lhes tudo o que

temos em nós de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino fatalidade. (NIETZSCHE, 1983, p. 190).

Nota-se que o jovem Heidegger buscou, logo cedo, não ser contado com a indústria especulativa de seu tempo. A peculiar falta de sensibilidade e a patética impropriedade no que se diz, caracterizava, para Heidegger, a filosofia acadêmica na sua época. Por isso, Heidegger buscou evitar esta cultura de “víceras congeladas” nos seus primeiros anos. De fato, tornar-se-ia decisivo para ele, por toda a trajetória de sua obra, este esforço cauteloso por alcançar uma vivacidade mais elevada para sua forma de pensar. Ele procurou um elemento de propulsão mais intempestivo para o seu filosofar, queria mesmo arrancar do seu corpo e dos conflitos íntimos de sua própria existência os conteúdos de fruição de seu pensamento.

Destaquemos, pois, novamente, a carta enviada por Heidegger ao seu amigo Karl Löwith, no ano de 1921, onde o jovem Heidegger demonstra como a dinâmica de seu pensamento expressa a conexão entre a experiência de seu ser-aí fático e as determinações ontológicas de seu mundo histórico:

Eu trabalho concretamente e facticamente a partir de meu ‘eu sou’ – a partir de minha espiritual e completa herança fática, meu ambiente, meu contexto de vida, e tudo o que se torna acessível para mim a partir disto, como a experiência vital na qual vivo. Esta facticidade, enquanto existencial, não é meramente uma existência cega – este *Dasein* é um só com a existência, o que significa que eu o vivo, este “ter de ser” do qual ninguém fala. O ato de existir ferve com a *facticidade do assim-sendo*, que surge com o histórico enquanto tal – o que significa que eu vivo as determinações íntimas de minha facticidade, e realizo-as tal como as compreendo. Esta facticidade inclui – brevemente colocada – o fato de eu ser um “Teólogo cristão”. (HEIDEGGER *apud* KISIEL, SHEEHAN, 2007, p. 100).

Por que devemos inicialmente perguntar pelo problema que emerge no pensamento do jovem Heidegger sob o fluxo da economia onto-teológica? Seria este problema simplesmente o resultado de conflitos que permeiam as construções dogmáticas da erudição acadêmica? Nossa indagação não nos levará a uma plataforma de questões técnicas de uma filosofia escolar, nem mesmo ao “negócio do pensamento”. Pois, como declara Heidegger ao citar uma das cartas de *Vicent van Gogh*: “Prefiro morrer de morte natural a preparar-me para a morte na universidade” (GOGH *apud* HEIDEGGER, 2012, p. 40). O que seria, portanto, esta “morte na universidade”, senão aquela experiência de pensamento que se distancia do fluxo imediato da historicidade viva da existência? Perguntar, pois, pelo problema que põe em curso o

filosofar do jovem Heidegger é precisamente empenhar-se tentativa de se situar naquele ponto de sinergia das forças de fundo da historicidade do *ser-aí*, e, com isso, se eximir, desta “morte acadêmica”. Neste ponto encontramos “o direcionamento de empuxo que domina a problemática e seus motivos fundamentais” (HEIDEGGER, 2008, p. 13). Ou seja, nos colocamos naquela situação originária e motivadora donde emerge o caráter autêntico do filosofar heideggeriano. Neste sentido, que situação originária e motivadora seria esta que coloca em curso o filosofar do jovem Heidegger? Não seria precisamente o apelo ontológico que ecoa em meio a uma época marcada pelo esquecimento do ser? Como podemos, pois, elucidar essa situação originária que motiva originariamente o pensamento do jovem Heidegger?

O início do séc. XX é permeado por acontecimentos que se revelaram como sintomas do emudecimento das máscaras auto-interpretativas do *Dasein*¹⁴. O fundo abismal da existência e a carga liberada pelo vácuo do ser acabaram por fragilizar “a interpretação de si mesmo” do *ser-aí* – interpretação a partir da qual o *ser-aí* vive, e na qual ele vivencia a si mesmo. Nessa interpretação o *ser-aí* se encobre, “a fim de não espantar-se diante de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 40). Heidegger entendia essas interpretações como modos de ser, com as quais o *ser-aí* instala o seu mundo e nele se orienta, buscando uma conformação. A “época” de Heidegger, e, portanto, o nivelamento fático da interpretação mediana, estava em falência. E, neste sentido, certamente o medo, que assombrava a civilização ocidental naqueles dias, não se constituía propriamente no medo da guerra, da mortandade, ou *disto* ou *daquilo* outro. O jovem Heidegger não procurou aquiescer a inquietação autêntica que perpassava sua geração na superfruição grandiloquente do falatório acadêmico, mas captou-a como disposição que nos remete à angústia perante o esvaziamento de sentido do mundo familiar¹⁵. Em *Ser e Tempo* podemos confirmar que realmente era essa a postura de Heidegger: ele demonstra que o medo desvela o *ser-aí* para si mesmo em sua

¹⁴ O acelerado desenvolvimento do cientificismo técnico, em meados do séc. XIX, possibilitou a eclosão da *Segunda Revolução Industrial*, o que por sua vez, lançou as nações imperiais num estado constante de competições e conflitos que culminariam com *Primeira Grande Guerra*. Estes acontecimentos estavam em sintonia com um movimento reflexivo que começara a colocar em questão a legitimidade do absolutismo da razão. Os maiores expoentes deste movimento serão Kierkegaard e Nietzsche. A geração do início do séc. XX, que testemunha os horrores da técnica, em seu uso nos conflitos bélicos, é descrita por Gadamer como “uma geração combalida, abalada em sua tradição cultural, em seu orgulho cultural, paralisada pelos horrores das batalhas materiais da Primeira Guerra Mundial” (GADAMER, 2012, p. 255).

¹⁵ O modo como Heidegger descarta a objetividade histórica para o esclarecimento da crise espiritual vivenciada no início do séc. XX, passando a explicar tal crise a partir de uma dinâmica ontológico-existencial, é destacado no curso “Introdução à Filosofia”, de 1928-29. Heidegger demonstra que a crise na ciência não é um mero efeito pós-guerra, mas está radicado mesmo na “essência da ciência”, que por sua vez reside no próprio *ser-aí* histórico-social (HEIDEGGER, 2008 A, p. 29-33).

abertura fática ¹⁶. Ele não é um mero “sentimento”, mas uma possibilidade existencial arraigada no próprio *ser-aí*, como uma disposição adormecida. No seu despertar, o medo ilumina o *ser-aí* no seu “estar abandonado a si mesmo”. Os nexos referenciais que davam sustentação ao mundo da espiritualidade moderna estavam desestabilizados. E a filosofia acadêmica, como expoente da interpretação mediana, com seus ruídos culturais, empenhava-se em abafar o silêncio perturbador que emerge do vazio abismal da temporalidade. Isso apenas testemunhou uma cadência própria do *ser-aí* existente que é desviar de si mesmo.

A falação do espírito mediano e público na “época” do jovem Heidegger, ao assumir a forma de um discurso apocalíptico e pessimista, procurou potenciar o trancamento à referência ontológica originária que, como uma força estranha, sub-repticiamente perpassava a vitalidade espiritual contemporânea. A intensidade com a qual esta falação cultural se realizou possibilitou uma remissão privativa à ruptura originária que facticamente fomentou a consciência de formação naqueles dias. A força e ampla difusão dos “filósofos de cátedra” (HEIDEGGER, 2008, p. 3), bem como o modo pelo qual chegaram a se constituir como plataforma para o desenvolvimento de toda “compreensão própria da atualidade”, aquele falatório desenraizado e fechado no circuito de si mesmo, acabou por se mostrar como um contra-movimento do *Dasein*. Ou seja, as forças empregadas para se ocultar a base ontológica da existência foi tão intensa que resultou na saliência de uma mobilidade existencial originária do próprio *Dasein*. As máscaras interpretativas realizaram com ainda mais vigor o seu ser-máscara; e neste sentido, ainda que numa modalidade imprópria, o *Dasein* realizou com mais vivacidade o seu “si mesmo” cotiadiano. A escuridão que aterrava na indiferença o problema do esquecimento do ser havia alcançado sua hora mais escura, ou como Heidegger depois declara “a representação [metafísica] atinge o auge da confusão”. O jovem Heidegger deparou-se com uma cultura adormecida para com a dimensão primordial do pensar e do ser. E em meio às sombras da noite de um mundo cultural desvitalizado foi que o pensamento que realiza a economia onto-teológica levantou o seu vôo.

Entretanto, foi a radicalidade do próprio sono de seu tempo que possibilitou o despertar do pensamento heideggeriano. O espírito febril daqueles dias conduziu a cultura

¹⁶ Ao demonstrar o medo como disposição originária do *Dasein* e não como mera propriedade psíquica Heidegger explica o seguinte: “O porquê de o medo temer é o ente que a si mesmo se atemoriza, o *Dasein*. Somente um ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser pode atemorizar-se. O ter-medo abre esse ente em seu estar-em-perigo, no estar abandonado a si mesmo. O medo sempre desvenda, ainda que em mudável expressividade, sempre desvenda o *Dasein* no ser do seu ‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p. 403).

ocidental ao limite máximo do abandono de sua raiz ontológica, promovendo uma antinomia tal que possibilitou o desfecho de uma situação-limite, resultando na iluminação do ser-aí vivente. O enrijecimento de uma consciência cultural tecnicista, que na época cravava um sinal de salvação na solidez de aço da racionalidade técnico-científica, resultou na abertura de fissuras que possibilitaram uma introvisão no horizonte inquietante da temporalidade do *Dasein*. Tal introvisão se consolidou no turbilhão filosófico do jovem professor de Friburgo que se autodenominava como *téologo*. E qual imagem poderia melhor expressar esta experiência de pensamento *facticamente sofrida* por Heidegger senão aquela do convalescente Zaratustra que, despertando-se do seu sono na caverna, se permite extirpar de seu íntimo o pensamento abismal, dizendo, “Viva! Está vindo – eu te ouço! Meu abismo *fala*, minha derradeira profundidade eu consegui trazer à luz!” (NIETZSCHE, 2014, p. 207)? Essa voz abismal e essa profundidade derradeira constituem, na verdade, a profunda superficialidade da existência concreta, que medianamente é esquecida pelos olhares afobados da especulação teórica. E aqui é preciso considerar: quão profundamente superficiais foram os primeiros cristãos! Não turvaram as águas de sua sabedoria para alegar alguma falsa profundidade. Antes, demonstraram que já há demasiada profundidade no elemento raso e simples da existência. Nietzsche também nos faz pensar neste mesmo sentido, quando declara: “Quem sabe que é profundo, busca a clareza; quem deseja parecer profundo para a multidão, procura ser obscuro. Pois a multidão toma por profundo, aquilo cujo fundo não vê” (NIETZSCHE, 2012, p. 153). O discurso de Paulo aos filósofos atenienses mostra essa disposição da compreensão cristã da vida para com essa dadidade imediata e rasa do ser na existência. E é precisamente no areópago da capital da filosofia que o apóstolo proclama o convite de *retorno* do pensamento à dimensão *principal* da vida fática, dizendo:

Deus fez isto para que o buscassem, e talvez, tateando, o pudessem achar, ainda que não está longe de cada um de nós. Pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos. Como também alguns dos vossos poetas disseram: Somos também sua geração. (Atos, 17: 27, 28, AEC).

Ora, essa busca pela Divindade empenhada pelos homens, que o apóstolo projeta na figura do tatear desesperado de um cego, é o próprio empenho do espírito grego na sua busca apaixonada pela *ἀλήθεια*. Por mais que o esforço especulativo – que se configurou nas formulações da ontologia grega – houvesse tomado para si o elemento divino como algo demasiadamente distante, uma realidade supra-sensível e, portanto, metafísica, a advertência que os filósofos gregos recebem do apóstolo é “não está longe de cada um de nós”. Ou seja,

encontra-se radicado na proximidade da individuação da vida fática – o “eu histórico”. E essa proximidade latente já se insinuava no próprio esforço encobridor da especulação grega. Pois, para demonstrar essa proximidade o apóstolo cita aos atenienses a emblemática declaração de Epimênedes: “nele vivemos, e nos movemos, e existimos” (cf. nota p. 316, KJ). Com isso, demonstra o apóstolo, que apesar do sobrevôo especulativo dos gregos, o pensamento da omissão traz consigo os indícios daquilo que foi omitido, ou seja, os indícios daquele elemento divino que permanece resguardado no ser imediato da vida.

O jovem Heidegger revive a proclamação apostólica e a coloca sob os termos da oracular convocação da fenomenologia: “às coisas, elas mesmas”. Em meio ao areópago dos herdeiros da filosofia moderna, Heidegger dirige sua mensagem a uma filosofia erudita, que penosamente tateia na escuridão de problemas lógicos e metafísicos, sem nem ao menos perceber que rasteja precisamente sobre o solo do elemento primordial do ser.

O problema que será recolocado pela filosofia do jovem Heidegger é, portanto, o resultado de uma afinação do pensamento com as forças histórico-factuais de sua época. A maneira como o pensamento de Heidegger visa retomar o problema das fontes originárias do pensar e do ser, não deve ser entendido como uma espécie de pensamento histórico-objetivo que se lança num passado obscuro da filosofia. O que se pretende é “retornar ao originariamente histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 80), e neste sentido, pretende-se retornar àquilo que *hoje* decide sobre o horizonte de abertura de regiões temáticas dos entes.

Sendo assim, a meditação comutativa da economia onto-teológica busca alcançar a dimensão primordial do filosofar, ou seja, aquele mesmo princípio que destravou o espírito da filosofia grega, pondo em curso sua liberdade ontológica¹⁷. A mobilidade desse pensamento retroativo, que se lança no enalço do elemento originário do pensar, não pode ser encarada como mera pesquisa historiológica da questão, antes, deve ser concebida no *como* do pensamento que se lança sobre o que somos e sobre o nosso futuro. Pois, se trata de mostrar e fazer ver um princípio que se mantém na proximidade do existir. Trata-se de uma origem que não ficou para trás num registro cristalizado de uma historiografia passada. Essa origem está

¹⁷ De fato, Heidegger considerou as fontes cristãs e gregas como sendo “equiprimordiais”, acreditando que, a partir delas, seria possível a recuperação de um novo e vivo fôlego para a filosofia. John D. Caputo comenta isto ao afirmar: “O conjunto destas duas fontes, a bíblica e a grega, foi considerado um rico solo preconceptual que iria alimentar o trabalho da filosofia, cuja tarefa consistia em elevá-las, através de uma ‘indicação formal’, ao nível dos conceitos ontológicos” (CAPUTO, 1993, p. 20).

bem “*ai*” na intensidade plena de seu vigor. E neste “*ai*” o passado vigente vigora historicamente no modo próprio de ser (Cf. HEIDEGGER, 1998, p. 26).

O problema que motivou o pensamento do jovem Heidegger, sob a realização de uma economia onto-teológica, foi impulsionado pela situação fática de seu tempo. Perguntar pelo problema é também vislumbrar o aberto da situação histórico-factual que coloca o problema. Neste sentido, a recorrência ao material da religiosidade cristã primitiva nos primeiros anos da filosofia de Heidegger significa no fundo o esforço de um pensamento que busca esquivar-se dos embaraços conceptuais de uma atmosfera perigosa para a filosofia. O perigo aqui consiste em uma época caracterizada por uma fomentação espiritual que emudece os laços com o coração pulsante do *pathos* da historicidade fática. Neste ponto, os olhos frios e turvos da racionalidade teórica, na neutralidade de sua postura objetivante, já não conseguem *sentir* o peso das coisas em seu fluxo vivo. E é contra essa erudição insensível, e essa postura insípida do conhecer, que o jovem Heidegger fez emergir a meditação comutativa da economia onto-teológica. As estruturas cinéticas da existencialidade cristã forneciam para o jovem Heidegger o recurso adequado para fazer retroagir o pensamento até o elemento principal de uma compreensão genuinamente filosófica.

1.1.2 O problema que põe em curso a economia onto-teológica.

Procuramos mais atrás explicitar a situação fática a partir da qual emerge o problema que haveria de impulsionar a economia onto-teológica na filosofia do jovem Heidegger. Agora devemos analisar o modo como o problema é tematizado e ganha forma nos anos iniciais da filosofia heideggeriana. Como foi demonstrado, o problema que conduziu o neófito pensamento de Heidegger pelo caminho de uma economia onto-teológica, encontra-se em afinação com a situação fática de sua “época”. Neste sentido, devemos aqui questionar: Como se apresenta o problema que sinergicamente concentra as forças histórico-factuais da época de Heidegger? Como este problema seria assumido por ele nos seus anos iniciais?

O problema que põe em curso o filosofar do jovem Heidegger e, com isso, o desenvolvimento da economia onto-teológica, é a questão da unidade do ser sob as múltiplas significações do ente. Ou como Heidegger mesmo o coloca: “o significado fundamental e condutor” (HEIDEGGER, 2009 A, p. 4). Trata-se do sentido de fundo que permanece uno sob

o fluxo de matizes significativas do ente em geral, ou seja, o elemento simples velado sob a distinção dos diversos significados. Qual seria, portanto, o significado desse elemento simples que fornece amarração ao múltiplo do ente? O que significa ser? Essa questão foi levantada por Heidegger quando, em 1907, deparou-se com a problemática aristotélica. Este elemento simples e unitário é o próprio ser do ente. Segundo Heidegger, essa questão foi o guia e o critério de suas “primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia” (*Idem*). Entretanto, foi essa mesma questão que, segundo ele, duas décadas depois, estaria presente de modo constante em *Ser e Tempo*. De fato, essa questão condutora haveria de permanecer duradoura, através de “muitas viradas, desvios equivocados e aporias” (*Idem*), em toda a trajetória da filosofia heideggeriana. *O que designamos de economia onto-teológica, assim também como uma dessas viradas, é um movimento de pensamento que, emergindo no seio da fenomenologia heideggeriana, também se desenvolverá no sentido dessa questão enigmática.* Sob o movimento da economia onto-teológica essa questão será figurada no problema da articulação entre a raiz unitária da vida fática e o caráter múltiplo do ente que se expressa nas tomadas de posição realizadas pelo ser-aí vivente no seu mundo. Veremos como, a partir de Aristóteles, a questão do elemento simples e unitário, prepararia o problema da articulação entre a vida fática e a tomada de conhecimento no mundo. Primeiro vejamos o modo como Franz Brentano delimita o âmbito da problemática aristotélica, preparando uma esfera de germinação dos *insights* proto-fenomenológicos. Depois vejamos a problemática das categorias na tradição aristotélica, para então, demonstrarmos de que modo essa problemática pôde antever o problema da articulação ontológica entre a facticidade e a experiência de mundo.

1.1.3. O despontar da problemática ontológica em Franz Brentano.

O contato de Heidegger com a problemática aristotélica, além de ter sido o primeiro com o Estagirita, foi, acima de tudo, o seu primeiro autêntico abalo com o elemento próprio da filosofia. Como já foi dito, isto se deu por volta do ano de 1907, quando recebeu em mãos, do seu amigo e tutor Conrad Gröber, a dissertação de Franz Brentano “*Das Múltiplas Significações do Ente em Aristóteles*”. A ocorrência de tal doação por si só já emite um brilho próprio e bastante significativo, pois nos deparamos com o curioso fato de um homem religioso de “observância rigorosa” presentear seu discípulo com a obra de um padre rebelde¹⁸.

¹⁸ Brentano apartou-se da igreja ao discordar do clérigo católico, vindo posteriormente a se casar.

Não seria absurdo imaginarmos que aquele experiente tutor tivesse visto em seu jovem discípulo um ímpeto subversivo fundamental. A ocorrência deste presente se dá precisamente em um contexto no qual o jovem Heidegger abraça fervorosamente o movimento antimodernista, buscando resguardar-se do desenraizamento característico da espiritualidade moderna. O tom provinciano que nutre o ímpeto antimodernista do jovem Heidegger somava-se ao espírito rebelde que se opõe a uma tradição que neutraliza a eficácia do “pensar”. Da interação destes elementos resultaria o soerguimento de um pensamento que, a despeito de uma cultura leviana e superficial, tornava-se grave e profundo com o peso de sua originariedade. O problema que se iluminaria a partir da leitura de Aristóteles *in* Brentano foi, na verdade, o despertar de um caminho que visava o solo originário do pensar. Para Heidegger este problema não poderia assumir melhor forma do que aquela refletida na questão sobre o elemento simples que se mantém subjacente à multiplicidade de aspectos do ente. Deste momento em diante, o “guia e o critério” de todo pensar originário da filosofia seria para Heidegger o resistente empenho na direção da raiz unitária e comum do ente em suas múltiplas significações.

Entretanto, um fator se torna determinante para a iluminação da problemática ontológica a partir de Aristóteles: o fato de Franz Brentano ter sido responsável por uma interpretação proto-fenomenológica de Aristóteles. Neste sentido, o recorte do pensamento aristotélico feito por Brentano subsidiou uma orientação prévia para o questionamento realizado por Heidegger. Franco Volpi, ao tratar com exclusividade da relação do jovem Heidegger com o pensamento aristotélico, confirma para nós essa percepção:

É provavelmente este aspecto do tratamento brentaniano do problema do ser em Aristóteles que mais do que outros incide tematicamente sobre a formação filosófica de Heidegger. A hipótese de tal incidência sufragada é a de que, se o confronto com a ontologia aristotélica que a leitura de Brentano exige se acha na origem do pensamento heideggeriano do ser, tal confronto é efetuado no horizonte da exigência, já presente em Brentano, de colher a unitariedade do ser, isto é, de reconduzir a multiplicidade dos seus significados a um fundamento unitário. (VOLPI, 2013, p. 48).

Sabemos que Franz Brentano foi mestre de Husserl. Foi ele quem primeiro desenvolveu a noção de intencionalidade – noção que posteriormente seria decisiva para a fenomenologia heideggeriana. A elaboração desta noção, no sistema filosófico de Brentano, ocorre juntamente com a escolha da filosofia aristotélica como sua base de orientação

filosófico-científica. Brentano acreditava que sua filosofia, sob a orientação de Aristóteles, inaugurava um novo ciclo de ascensão na história do pensamento ocidental. Pois, era precisamente a retomada do que ele chamou de “método natural” (GEORG, KOHEN *apud* JACQUETTE, 2004, p. 20) que indicava essa fase de ascensão. Conforme o método natural, seria o interesse puramente teórico-científico que definiria a positividade de um estágio da filosofia. E não interesses práticos e morais (tal como pode ser constatado com a filosofia helenística), nem muito menos os excessos abstratos da especulação metafísica, mas uma espécie de abordagem que se mantenha na “*inerência da percepção*” que por si só é necessário e suficiente para todo conhecimento filosófico” (Op. cit., 2004, p. 21). Segundo Brentano, o próprio Aristóteles, no modo como se opôs à metafísica idealista de Platão, representava um período de ascensão na filosofia. Sendo, por isso mesmo, retomado por Brentano para que lhe sirva de guia na execução do método natural¹⁹.

A fixação do método natural no âmbito da imanência da percepção demonstra como Brentano deixa-se moldar pelas vias empíricas possibilitadas pelo aristotelismo, reconhecendo que todo conceito tem sua proveniência na dimensão da experiência. Segundo Brentano, é sob o domínio da experiência que se alcança a evidência basilar de toda validade universal²⁰. De fato, a evidência está na base de todo conceito de verdade. Tal evidencia se manifesta na imediatidade dos juízos internos da percepção, os quais se referem aos fenômenos psíquicos, que são os atos do sujeito (o “representar”, sensações, atos de juízo, ver, ouvir, afecções etc.). São estes atos psíquicos que manifestam a evidencia da intencionalidade, ou seja, tais atos do sujeito sempre são relativos a alguma coisa. E é precisamente na evidencia da intencionalidade dos atos do sujeito que Brentano delimita a esfera própria da verdade.

Neste sentido, as diferentes formas de se dizer o ente são modos distintos pelos quais o sujeito se inere ao todo concreto da experiência (STEGMÜLLER, 2012, p. 37). São diferenciações modais do sujeito substancial. As categorias não são conceitos apriorísticos,

¹⁹ A respeito destas fases da filosofia no pensamento de Brentano, verifique-se os comentários de Roff Georg e Glen Koehn sobre “Brentano e sua relação com Aristóteles” (GEORG, KOHEN *apud* JACQUETTE, 2004, p. 20). Segundo eles, Brentano nos apresenta essa doutrina no seu texto “Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand”; texto disponível apenas em alemão, e podendo ser achado em sua versão digital para leitura online no seguinte endereço: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11172064_00005.html.

²⁰ Stegmüller nos traz essa observação, dizendo: “Qual experiência está na base do conceito de verdade? Brentano responde: a experiência da evidência. A evidência não é algo ulteriormente definível; só podemos experimentá-la na realização de juízos imediatamente evidentes. Quem emite um juízo com evidência está seguro da verdade desse juízo, sendo então impossível que um outro possa ver o contrário” (STEGMÜLLER, 2012, p. 29).

nem tampouco caracteres abstratos de um objeto concreto. Para Brentano as categorias são determinações substanciais que se desdobram a partir de uma subjetividade última²¹. Tal subjetividade é onde está radicada a experiência da evidência. A cada juízo emitido pelo sujeito a evidência de seus atos manifesta a sua latência, e o processamento das percepções internas sempre pressupõe uma correspondência relativa, ou seja, de algo que se relaciona com algo. Para Brentano, este âmbito do sujeito intencional é o que determina o caráter científico da filosofia. O seu método natural visa reconduzir o pensamento filosófico para a esfera dos atos psíquicos e compreender o ente e suas múltiplas significações dentro dos limites da evidência da subjetividade psíquica.

A abordagem de Aristóteles por Brentano resvala na questão, entretanto, para o jovem Heidegger, tal abordagem estava longe de propor um esclarecimento para o problema fundamental ou mesmo de recolocá-lo de maneira suficiente. A raiz simples e unitária do ente em seus múltiplos aspectos encontrava sua resolução, segundo Brentano, na unidade substancial de uma consciência psíquica. Com isso, o modo como Brentano aborda a metafísica de Aristóteles acaba por retrair a problemática ontológica na substancialidade de um “eu psíquico”. Disto resultou uma postura que nem ao menos foi capaz de levantar a questão fundamental do ente. A problemática radical que houvera impulsionado a metafísica aristotélica é suprimida pela tentativa de conceber a filosofia como ciência. Por isso mesmo é que Heidegger recorrerá à leitura da própria *Metafísica* de Aristóteles, onde ele encontrará um aceno à problemática de fundo do ente em seus múltiplos aspectos.

Entretanto, a ideia brentaniana de uma instância fundamental que se encontra aquém do sistema de categorias é algo que se manteve constante no percurso do desenvolvimento da filosofia do jovem Heidegger. Segundo Franco Volpi, a “nota mais original da interpretação brentaniana da doutrina aristotélica das categorias” se dá com “a classificação das categorias por divisão a partir do conceito comum de ser” (VOLPI, 2013, p. 47). Essa instância implícita no sistema de categorias, e que foi pressuposta na interpretação brentaniana de Aristóteles, tornou-se tema e problema fundamental no pensamento do jovem Heidegger. É interessante observarmos como essa instância tacitamente profunda guia, cada vez mais intensamente, as primeiras manobras da filosofia heideggeriana. Tanto o seu antimodernismo, como seu

²¹ Stegmüller, ao comentar a visão de Brentano sobre o problema das categorias em Aristóteles, declara: “O sujeito último, ao qual são atribuídas as determinações, é a substância. Ela é a primeira e a mais importante categoria, enquanto que as outras só representavam categorias acidentais.” (Op. cit. p. 37).

imenso interesse pela fenomenologia de Husserl, constituem sintomas evidentes de um pensamento que se ergue para despertar um problema fundamental que jaz no coração da tradição filosófica e que é, cada vez mais, soterrado pelos entulhos especulativos da cultura filosófica de seu tempo.

1.1.4. A busca pela raiz simples e unitária do ser em Aristóteles e o legado da omissão da proveniência originária.

O que procurava Aristóteles na obra que tradicionalmente ficou conhecida como *Metafísica*? E de que modo a intenção essencial desta peculiar sabedoria encontra-se relacionada com a tese que afirma a polissemia do ser? Vejamos o modo como Aristóteles pressupõe o fundo polissêmico do ser do ente e depois o encobre com a tematização da substância. É a partir deste fundo que se revela a raiz que determina a diversidade dos modos de se dizer o ente. A explicitação desta fonte de diversificação nos conduz ao determinante prioritário do ser em sua dispersão em formas. De certo modo, a “ciência primeira” de Aristóteles se configura na história da filosofia como a primeira grande investida no sentido de uma superação da aporia aberta pelo significado da expressão “ente”. Aristóteles não apenas absorve a perplexidade perante o ente, mas, sobretudo, através da sua metafísica da substância, instaura uma remissão ao sentido de fundo do ser, que por sua vez determinará o destino da tradição metafísica no Ocidente.

No texto que ficou reconhecido pela tradição como *Metafísica* podemos perceber que Aristóteles opera sobre os seus antecessores, desde os filósofos da natureza até o platonismo, uma espécie de interpretação sinérgica que concentra em sua Teologia o produto contingente de significações do pasmo essencial perante o caráter enigmático do ente. Este embate de significações que eclodem da in-disposição gerada pelo ente em sua manifestação, e que se configura nas diversas contradições da tradição filosófica que antecedeu Aristóteles, é absorvida na afirmação: “o ser é tomado em vários sentidos” (ARISTÓTELES, 2006, p. 103), ou “τὸ ὄν λέγεται πολλάκις” (o ente se diz em múltiplas acepções). A síntese operada por Aristóteles, e que pressupõe uma raiz comum para a polissemia do ente, colocará em ocaso o pressuposto que a instiga, silenciando a verdade do ser. Entretanto, a radicalidade ontológica de Aristóteles se demonstrou no modo como o seu pensamento pôs-se em marcha na direção do determinante primordial que antecede a barafunda de opiniões unilaterais, que apenas

tomavam por fundamento as predicções do ente, ou seja, aspectos acidentais do ser. O projeto de uma ciência que estuda o *ente enquanto ente*, não se restringido a uma de suas predicções, é o que para Aristóteles levaria a cabo uma compreensão plena do elemento divino que outrora fora apenas multifacetado pelos seus antecessores. As diversas contradições e aporias seriam, para Aristóteles, resultantes de uma incompreensão do fundo unitário do ser. Neste sentido ele declara:

Geralmente, investigar os elementos das coisas existentes sem distinguir as várias acepções nas quais se diz existirem as coisas, é uma tarefa fadada ao fracasso, especialmente quando se investiga nesse sentido a natureza dos elementos dos quais são compostas as coisas (ARISTÓTELES, 2006, p. 73).

Para Aristóteles será precisamente a compreensão radical da multiplicidade de acepções que poderá conduzir a atividade científica ao conhecimento dos primeiros princípios e das causas supremas. De fato, podemos até mesmo afirmar, juntamente com Aristóteles, que um conhecimento preciso das primeiras causas e dos primeiros princípios revelará que a multiplicidade de acepções apresenta-se como traço constitutivo da realidade do ser enquanto tal. Neste sentido, quanto mais o entendimento esforça-se por se aproximar do termo simples e unitário de toda a natureza – termo que, existindo por si mesmo e não em função de outrem, constitui-se o *τῆλος* último, e por isso mesmo supremo, de todo movimento universal – mais evidente tornar-se-á as estruturas que interligam as diversas predicções da realidade com seu núcleo substancial. A ignorância em relação a esta multiplicidade de aspectos suprimiu o caminho que leva ao conhecimento da realidade em sua totalidade. A filosofia pré-aristotélica, de acordo com esta visão, teria fracassado em não considerar tal multiplicidade. Pois, a atividade especulativa desta filosofia fixava-se sempre em aspectos acidentais do ser, permanecendo sempre a margem da “sabedoria”, ou seja, daquele conhecimento que se mantém na imanência das primeiras causas. Neste sentido afirma Aristóteles: “os que assim discursam suprimem a substância e essência, uma vez que são levados a afirmar que todas as coisas são acidentes” (ARISTÓTELES, 2006, p. 113). Podemos, sem dúvida, destacar o modo como a posição de Aristóteles para com os seus antecessores serviu de modelo para a crítica do jovem Heidegger à filosofia de seu tempo. A barafunda de opiniões, a incapacidade de dizer o essencial, a ausência de um solo firme e o emudecimento da força de decisão, são traços que se ressaltam na crítica de Heidegger à erudição filosófica desertificada que caracteriza o espírito de sua época. O que Aristóteles denomina de “sabedoria” é conhecimento por excelência, e, portanto, o conhecer que, atingindo o essencial de todas as

coisas, atinge a si mesmo. Para Heidegger, essa sabedoria constitui o conhecimento da historicidade fática da existência, não pode ser realizado sob o modo da apreensão objetivante. O conhecimento científico, tanto em Aristóteles, como em Heidegger, encontra-se radicado no domínio do ente. A sabedoria, porém, se realiza como conhecimento do ser enquanto ser, e só se efetua num movimento que retroage ao declínio da fixação objetivante do conhecimento. Ela atinge o subterrâneo da experiência mística do ser que secretamente rege a aquarela de discursos grandiloquentes da erudição moderna.

Entretanto, não devemos pressupor que o empenho dos primeiros filósofos fora por completo infecundo, pois “como soldados destreinados numa batalha, que se precipitam para todos os lados e, com frequência, desferem bons golpes, porém sem critério científico” (ARISTÓTELES, 2006, p. 54) tatearam, ainda que incertamente, a dimensão daquela sabedoria divina, mas “quanto à essência ou substância das coisas, ninguém a enunciou explicitamente” (ARISTÓTELES, 2006, p. 62). De fato, estes pensadores buscaram apreender as primeiras causas e princípios de todas as coisas, o que lhes permitiu uma compreensão precisa de alguns atributos do ser. Entretanto, se julga mais sábio não aquele que conhece os atributos de uma coisa, mas o que conhece a coisa em si mesma. Suas contribuições não deixaram de ser consideradas filosóficas por Aristóteles, pois, indiscutivelmente, trataram das coisas concernentes ao que há de mais divino e supremo. Para Aristóteles, estes “erraram, não por não serem filosóficos, mas porque a substância, da qual não possuem nenhum conhecimento real, é anterior” (ARISTÓTELES, 2006, p. 106).

Aristóteles pressupõe uma fonte originária para o contingente de significações do ser. Observar que o ser se diz de vários modos fora um passo decisivo para a compreensão do ser enquanto ser. Pois, esta visão penetrante lhe possibilitou uma espécie de esboço primitivo do que viria ser para Heidegger a cautela do método da diferença ontológica. A tendência à classificação e sistematização em categorias, que se realiza na investigação aristotélica, é impulsionada pelo rigor metodológico em não tomar por substância aquilo que é accidental. Todo o sistema de pensamento de Aristóteles avança em direção à raiz simples e unitária que, em sua *anterioridade*, origina e suporta o complexo de predicacões constitutivas da realidade. Por isso, Aristóteles declara que o conhecimento desta raiz unitária “tange àquilo que é primário, isto é, àquilo de que todas as coisas dependem e do que extraem seus nomes”

(ARISTÓTELES, 2006, p. 104). Ou seja, a concretude da realidade dos entes, bem como sua inteligibilidade, é produto da substância primeira.

As múltiplas acepções do ser se desdobram a partir da referência a este fundo comum. Aristóteles enumera quatro acepções: (1) o ser enquanto essência e acidente; (2) o ser enquanto categorias; (3) o ser enquanto verdadeiro e falso; (4) o ser enquanto potência e ato. Todas estas acepções encontram-se, de algum modo, referidas à substância, seja em referência ao seu repouso, alteração ou movimento. Nenhuma destas acepções se difere do ser, mas o ser não se identifica com nenhuma delas. Ele se manifesta em cada uma de suas modalidades, porém, o ser mesmo enquanto tal se mantém numa evidência tácita. Aristóteles capta a perplexidade oriunda desta evidência antagônica do ser: ele observa que sempre nos deparamos com a presença do ser, manifesta em todas as suas significações, porém, o que o ser mesmo é não encontramos em nenhuma destas manifestações. Aristóteles descreve a experiência dessa perplexidade, dizendo:

[...] a questão do que é o ser e do que são as substâncias das coisas nos deixa perplexos, uma vez que modificações, movimentos, relações, disposições e razões não parecem indicar a substância de coisa alguma; são todos predicados de um substrato e nenhum deles é uma coisa definida. (ARISTÓTELES, 2006, p. 99).

A partir da primeira das acepções, ou seja, o ser enquanto essência – o que é em si mesmo, é que Aristóteles põe em elucidação as categorias (κατηγορίαι) essenciais do ser²². A elaboração destes atributos fundamentais é impulsionada pela inquietante necessidade de suplantar a aporia e apreender uma delimitação exata para o problema do sentido do ser. A explanação das categorias busca encerrar o antagonismo da evidência do ser, esquivando-se dos termos acidentais e avançando para o que é mais substancial. É na solidez perene da substância que Aristóteles pretende superar a ambigüidade do ser, não decaindo no extremismo unilateral de seus antecessores que, perante a vacilação do sentido do ser – onde “*a realidade será tanto assim como não-assim*” (ARISTÓTELES, 2006, p. 120), acabaram por decair na interpretação de que o ser das coisas encontra-se num estado de absoluta relatividade, de modo que tudo é verdadeiro, ou tudo é falso. Para Aristóteles, buscar solucionar o problema do ser recorrendo ao argumento da relatividade é um agravo à

²² Aristóteles apresenta na Metafísica oito categorias e no Organon, acrescenta mais duas. A lista completa das categorias é seguinte: Substância (οὐσία), quantidade (ποσόν), qualidade (ποιόν), relação (πρόστι), lugar (πού), tempo (ποτέ), situação (κεῖσθαι), estado (ἔχειν), ação (ποιεῖν), paixão (πάσχειν).

efetividade do conhecimento e, com isso, “a busca da verdade seria perseguir aves no ar” (*Idem*).

Por isso, Aristóteles busca um termo último, um limite que garanta a possibilidade do conhecimento científico. Este limite não é apenas a garantia da verdade dos homens, é também cautela contra a *hybris* (ὑβρις) do pensamento. Pensar para além deste limite não compete ao conhecimento científico. Cabe à ciência apenas nos erguer da confusão e obscuridade trágica de nossa existência. E assim como Dédalo, modelo do artista universal, e seu filho Ícaro (Cf. OVÍDIO, 2016, l. VIII 184-235; COMMELIN, 2011, p. 262), que ao usarem de técnica e engenhosidade, construíram asas de cera e voaram, fugindo do labirinto em Creta, construído por eles mesmos, rumo à firmeza de uma terra que lhes era familiar, também a ciência – tal como é fundada por Aristóteles – quer nos garantir um solo firme, e fazer superar nossos monstros e labirintos. Entretanto, o conhecimento científico tem como seu espaço de vôo a medida racional. Voar para além dela, na direção daquela evidência que ora se dá, ora se retém (φύσις), e que deste modo ilumina todo ente, em suas múltiplas acepções, implica no desmoronamento essencial do pensamento científico. O sistema metafísico de Aristóteles emerge sob a força de empuxo do espanto causado ao se vislumbrar a monstruosidade daquele condicionante abissal e sua ambigüidade terrível, que é anterior às acepções do ente. Com isso, seu sistema visa conter a devastação que este elemento pressuposto pode infligir sobre a segurança do mundo da cientificidade. Por isso que, ao destrinchar todas as categorias do ser, enquanto “ser em si”, Aristóteles encerra o circuito de seu pensamento no limite absoluto da substância. Ela é solo, mas também medida, que garante a razoabilidade e verdade do conhecimento científico. Ela é a visão condensada na “forma” (ιδέα) do que se apresenta na evidência, e, portanto, uma visão própria do *re-presentar* categorial. A arquitetura conceitual elaborada por Aristóteles delimitou o espaço de vôo do pensamento ocidental – uma estrutura conceptual que comporta uma tendência essencial do conhecer: o recuo que espessa o dinamismo da enigmática ambigüidade do que evidentemente se apresenta. Quanto mais o pensamento recua perante a presentificação do ser em sua evidência, mais ele se torna denso e pesado, chegando mesmo a sua *sub-estância* última. Ali a metafísica encontra seu movimento próprio: o velamento do fundo unitário e simples em prol do acontecimento do ente; e nisso, a instauração da possibilidade do conhecer enquanto representação categorial.

Atraído pelo mistério do ser enquanto ser, Aristóteles foi tão profundamente tocado e impressionado pela raiz unitária das acepções que foi capaz de consumir em sua doutrina a estrutura dorsal do movimento de pensamento que se mantém na retração do sentido originário do ser, e, por isso mesmo, sempre nas cercanias de sua disponibilidade. Pois, “a proximidade é o que permanece mais distante” (HEIDEGGER, 2008, p. 344), e os abismos que precisam ser transpostos, e labirintos que precisam ser superados, são sempre aqueles mais estreitos. Logo, o sistema aristotélico corresponde à estrutura do declínio, que demarca tanto o espaço como o ritmo preciso de todo *impensar* essencial da metafísica. Seus conceitos e esquemas são *ob-struções* originárias que fornecem o acesso a notação primordial do ser em toda a história da metafísica ocidental.

Enquanto ob-strução, o sistema aristotélico pressupõe o ser mesmo aquém das acepções, o qual, descoberto sob uma espécie de pré-compreensão, se retrai, mantendo-se visível sob o modo da distorção, num encadeamento sistemático de conceitos que por sua vez se apresentam como algo claro e que “não carece de justificações ulteriores, podendo, por isso, servir de ponto de partida para uma dedução contínua” (HEIDEGGER, 2015, p. 76). Como indica o termo ob-strução (*ob-structione*), o sistema metafísico de Aristóteles se realiza como uma construção estrutural de conceitos que, sobreposto ao desencobrimento originário do ser, propicia a inumação da manifestação primordial do ser. O conhecimento científico se torna um edifício hierarquicamente estruturado, e o *ser enquanto ser* perde sua cinestesia originária e é tomado como fundamento sólido e imóvel.

A contemplação da raiz unitária e simples da multiplicidade de aspectos do ente resultou numa sedimentação conceitual que neutraliza o dinamismo essencial do ser: A ontologia grega e a formulação de sua conceptualidade metafísica encobriu o sentido temporal do ser. Para tanto, tomou-se o ente na atualidade de sua identidade, a qual permanece invariável em meio ao fluxo de acepções. Essa identidade subjacente ao sombrio caos de significações é tomada como o elemento fundamental de todo ente, tornando-se o que Aristóteles denomina de substância (οὐσία). Sob o domínio dessa compreensão ontológica, o ser passa a determinar-se pela insistência do que aí se dá. O termo οὐσία significa propriamente “o que aí se apresenta”, ou mesmo “presença”. Disto resulta a compreensão grega de que o ser do ente se apreende no θεωρεῖν (contemplar, ou ver), que abstrai do ente o seu εἶδος, ou seja, a forma substancial e simples do que aí se apresenta. Para Aristóteles, este

εἶδος substancial se mantém imóvel, como base sob o fluxo de toda mobilidade de acepções do ente. É neste sentido que o ser do ente é apreendido como ὑποκείμενον, pois este, sob o retraimento do ser, se consolida na rigidez de um núcleo que estruturalmente agrega a diversidade de predicacões. A notação primordial – o único modo pelo qual o ser se manifesta para a metafísica, ou seja, na visão prospectiva da representação categorial – se abandona a uma ontologia do ὑποκείμενον quando se torna “um colocar-se-diante-de-si na *perceptio* da *res cogitans* enquanto *subiectum* da *certitudo*” (HEIDEGGER, 2008, p. 345). Este movimento da compreensão ontológica grega diz respeito a um esquivar do pensamento próprio do ser-no-mundo. Não se trata de um erro do pensamento, nem tampouco uma falha de interpretação, mas, de fato, uma tendência essencial do ser-aí existente. Heidegger mesmo é que confirma isto, dizendo:

A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que a presença [*Dasein*] se compreende a si mesma e o ser em geral a partir do mundo. (HEIDEGGER, 2015, p. 60).

O primado da atualidade constante imposto pela substancia emudece o vigor plurisignificativo do ser. O modo como Aristóteles enfeixa na οὐσία a fluência da diversidade de acepções do ente resulta numa demissão da proveniência comum dos múltiplos significados. Essa demissão da proveniência comum, que se mantém aquém da substância, acompanha uma cadência própria da temporalidade do *Dasein*, algo que ainda, evidentemente, não havia sido tematizado pelo jovem Heidegger nos anos de suas “primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia”²³. Porém, a constatação de que a evidência axiomática da substância conservou e soterrou a verdade do ser, isto, de fato, Heidegger já havia percebido em seus primeiros anos. O declínio da temporalidade e a compreensão do ser como presença constante estão coadunados com o movimento de pensamento que suprime aquele elemento originário tacitamente pressuposto por Aristóteles na οὐσία. O ser é tomado como algo evidente por si mesmo, o mais claro dos conceitos, que está dado na determinação do ente enquanto ente. As estruturas de declínio da ontologia grega articulam, portanto, as origens do processo de demissão da questão do sentido do ser. Contudo, essa “compreensibilidade comum” que se revela na evidência não dispensa o caráter problemático do sentido do ser, antes o recoloca com mais vigor. É precisamente essa evidência inexprimível, que Hegel

²³ A questão do horizonte temporal do ser só viria a ser despertado no pensamento de Heidegger no período correspondente aos seus anos em Friburgo; anos que correspondem ao desenvolvimento pleno da economia onto-teológica.

descreveu como sendo o “imediato indeterminado”, que impulsiona a dispensa da questão do ser e a queda na atitude objetivante. Vejamos, pois, o modo como a evidência do ser determina originariamente a queda da compreensão metafísica na objetivação e sedimentação da experiência originária do ser.

Essa evidência atordoante do ser, que em sua fugacidade inalienável, sempre resiste à compreensão estonteante, é o que constitui para Heidegger “o pensamento mais pesado da filosofia [...] o pensamento com o qual a filosofia se ergue e cai” (HEIDEGGER, 2014 A, p. 14). Nessa reluzência embriagante o ser-aí existente se encobre em sua própria luz. E, perante a clareza do sentido do ser, ou seja, perante a sua “compreensibilidade comum”, o *Dasein* decai em sua tendência atitudinal. Essa atitude objetivante, própria de uma tendência essencial do existir, submerge o pensamento no domínio do ente. A abertura do ser em sua evidência latente acaba tornando-se o motivo de impulso para que se resista à verdade (ἀλήθεια – desvelamento) do ser. Pois, o deter-se no horizonte da abertura do ser implica em sofrimento (θλίψις – tribulação), ou seja, um sofrer a verdade, porquanto, a vida está em luta consigo mesma.

Kierkegaard nos oferece uma ilustração que esclarece bem o problema da relação com caráter clarividente do ser, ao afirmar que “a existência é um conceito superior a toda demonstração ao seu favor; e portanto é uma tolice exigir uma demonstração; enquanto, inversamente, é um salto concluir pela existência a partir da essência” (KIERKEGAARD, 2013, p. 44). Essa evidência que permeia o que aí existe conserva aquela ambigüidade constatada por Aristóteles no ser enquanto ser. Pois a presença do *que é vivo* exclui a necessidade de uma demonstração objetiva de sua existência. No caso da compreensão do ser (ou pré-compreensão), todo o empenho da tradição filosófica em representar objetivamente o fenômeno da pré-compreensão ontológica – que está radicada na vida fática – resultou num distanciamento de sua manifestação originária. Todo o edifício dogmático da metafísica se distanciou de seu solo originário. Isto quer dizer, toda herança histórico-especulativa da filosofia se ergue sobre a manifestação originária do ser. A omissão aqui, não é um erro metodológico – pois, se assim interpretarmos este fato, permaneceremos ainda fora da disponibilidade do problema e estaremos apenas lançados na barafunda de perspectivas historiológicas e sistemáticas da filosofia – antes, tal omissão refere-se a uma dinâmica

pertencente àquilo mesmo que é omitido. É na retração da manifestação originária do ser que o domínio dos conteúdos e objetividades do mundo são engendrados.

1.2. Antimodernismo e as articulações seminais da economia onto-teológica

A batalha cultural e religiosa que contextualizou os primeiros momentos da filosofia de Heidegger, certamente não mais iria se constituir tema, nem entraria mais no palco das questões levantadas pelo nosso filósofo no decorrer de sua obra. Entretanto, a bandeira antimodernista defendida pelo jovem Heidegger se revelou apenas como arquétipo, que esboçava o fervor de uma dinâmica ontológica ainda não assumida e apenas em estado de crisálida. A adesão de Heidegger ao movimento antimodernista só se nos apresenta como um fato sintomático apenas quando observado a partir do ponto de vista daquele que leva em conta o desenvolvimento posterior de sua obra. O contraste entre a tradição e a leveza da superfruição do mundo moderno é inicialmente encarado pelo jovem Heidegger nos termos de uma batalha cultural. Contudo, este conflito será, no final dos anos 20, ontologicamente interiorizado por Heidegger na dinâmica de conflito essencialmente constitutiva da vida fática – o que, em *Ser e Tempo*, se revelará como o espaço de jogo das modulações existenciais da propriedade e impropriedade do *Dasein*. O conflito pouco a pouco deixa de ser meramente um embate de idéias e perspectivas culturais e passa a desvelar o que no fundo do viver realmente ele é, ou seja, o lusco-fusco daquela luminosidade misteriosa que condiciona o vir-à-tona da totalidade, e que subjaz a existência em sua cotidianidade. Trata-se, portanto, dos caminhos e descaminhos que se impõe ao ser-aí existente a partir do próprio ser.

No entanto, a princípio, a luta era, para Heidegger, apenas *tipologicamente* cultural; e o solo que se queria fazer sentir, era tão somente o solo da terra natal; e, do mesmo modo, o peso do qual se queria fugir, era o peso da tradição religiosa. Porém, as variadas impressões manifestadas por Heidegger através de seu fervoroso antimodernismo eram, na verdade, sintomas impelidos pelo subterrâneo desenvolvimento de sua compreensão a respeito do secreto mecanismo ontológico que subjaz no coração da realidade do mundo humano. Por isso mesmo, para que venhamos a visualizar os elementos seminais e o processo de gestação da economia onto-teológica é necessário abordarmos a força dessas primeiras impressões, as quais ressaltaram a dinâmica que, posteriormente, seria assumida como motivo fundamental da linguagem comutativa da economia ontoteológica. Vejamos, pois, alguns elementos que,

neste neófito período de pensamento de Heidegger, foram pertinentes para a articulação germinal da economia onto-teológica.

1.2.1. O antimodernismo: a atmosfera para preparação da articulação entre o problema do ser e a economia onto-teológica.

Agora, porém, nos resta demonstrar de que modo essa exórdia experiência do jovem Heidegger com o problema do ser, bem como tudo o que nela é promitente, capitaliza a gênese da economia onto-teológica. Pois, não chega a ser um empreendimento difícil demonstrarmos o modo como a ontologia fundamental, e os variados caminhos que a partir dela se seguem no pensamento de Heidegger, são originalmente motivados por esse princípio. Nossa tarefa torna-se mais difícil pelo fato de procurarmos radicar o movimento da economia onto-teológica no âmbito deste mesmo princípio. Com isso, assumimos a tese de que o movimento da meditação comutativa da economia onto-teológica, que compreende os anos de 1918-23, já se encontrava investido daquela mesma carga ontológica que será tematizada em *Ser e Tempo*. Esta acentuação é importante pelo fato de nos conservarmos da ingênua concepção de que este período do pensamento heideggeriano se caracteriza na mera forma de uma filosofia da religião. Pois, como veremos, o próprio Heidegger foi quem delimitou as fronteiras entre a sua fenomenologia da vida religiosa e a assim chamada filosofia da religião. Fez isto ao tornar clara a intenção de alcançar, sob o fio condutor da religiosidade cristã em sua originariedade, a dimensão da experiência fática da vida. Acrescentando-se a isso, o inequívoco fato de Heidegger, neste período, já haver descartado sua carreira teológica, e assumido definitivamente sua vocação para filosofia.

Por isso, devemos aqui perguntar: como a problemática da raiz unitária dos múltiplos significados do ente fecunda o movimento da economia onto-teológica? Na introdução procuramos indicar a economia onto-teológica como o trânsito comutativo entre os fenômenos da vivenciabilidade religiosa e a dimensão ontológica. Esse movimento de pensamento visa recobrar as experiências originárias – tanto ontológicas, quanto teológicas. Como, pois, a questão do sentido de fundo do “ser enquanto ser” instala o germe deste peculiar movimento de pensamento? A resposta para essa questão, e, portanto, a demonstração da estrutura germinal da economia onto-teológica se desenvolverá na crítica do jovem Heidegger ao Modernismo. A atração exercida por aquela proveniência comum que se

mantém aquém da substância, e que, mostrando-se, se retrai na evidência de sua presença, torna-se para Heidegger a raiz profunda de todas as coisas, esquecida pela cultura externa e vida apressada do mundo moderno. A percepção que o jovem Heidegger obteve deste fundo comum, omitido pelo sono dogmático da história da metafísica, e que se instaura na tirania do acontecimento do ente, entrou numa íntima sintonia com a aversão que ele desenvolvera contra o entusiasmo cultural de seus dias. A furiosa avidez por novidades e o aspecto instantâneo da cultura moderna pairam flutuantes sobre o peso de sua originalidade. Tratava-se de uma cultura intumescida que entrava em conflito com um tipo bem característico de um espírito provinciano e arraigado ao seu solo natal. Não é de se admirar que o pensamento daquele jovem sofresse uma atração por aquele peso enigmático que se mantém aquém da volatilidade de significações do ente. Para o jovem Heidegger, a fácil fruição de perspectivas iconoclastas e significações entusiásticas da cultura moderna decaem de uma incompreensão do solo original do ser. Pois, o desencobrimento da proveniência comum – que se explicita na evidência que envolve o seu *presentar* – quando retraído na sua essência enigmática, se esvai na volatilização das concepções instantâneas do mundo.

O modo como Heidegger é impressionado pelo problema do ser em Aristóteles, e sua fervorosa adesão ao movimento antimodernista (acontecimentos que compreendem os anos de 1907-12), não constituem ocorrências arbitrárias. Tanto uma como a outra apresentam uma correspondência essencial que nos revela, em estado de crisálida, uma estrutura dinâmica de pensamento que culminará na economia onto-teológica. Essa decisiva estrutura é a marca de um pensamento crítico que não busca aniquilar o que “aí se dá” no presente em função de um progresso que avança para além *deste lugar próprio e sólido*. Antes, nos deparamos com um pensamento que visa possibilitar ao que presentemente “aí se dá” uma compreensão de si mesmo por meio de uma rememoração de suas raízes primordiais. Ou seja, é devolver gravidade ao corpo que, sob as asas da objetivação teórica, há muito se elevou de seu solo originário. Isto é algo que Heidegger entenderá posteriormente como “pensar sempre de novo o mesmo” (HEIDEGGER, 2008, p. 348). Trata-se, pois, de impulsionar o filosofar a penetrar cada vez mais em seu próprio princípio. Pois, “se filosofar não significa outra coisa que ser principiante” (HEIDEGGER *apud* OTT, p. 62), então, quanto mais a filosofia se instila em seus princípios, mais essencial ela se torna. Sob o viés dessa crítica sinérgica ou sob a vigência deste pensar rememorante, a tradição se desvela para si mesma como uma cornucópia de riquíssimos saberes e dádivas profundas. Essa postura será assumida por Heidegger, e o modelo de inspiração para tal é o modo como Aristóteles revigora sua própria

tradição, integrando, numa harmonia sistemática, aquela dispersão de acepções do ente, a partir do que se apresenta na οὐσία.

A maneira como a problemática aristotélica se abre para Heidegger produziu tamanha impressão no jovem estudante de teologia que este último, ao encontrar-se envolto numa cultura antimodernista, reengajou sua crítica cultural com a dinâmica ontológica experimentada a partir de Aristóteles. Sem dúvida, o ambiente de contracultura, no qual Heidegger estava mergulhado, propiciou previamente uma plataforma para sua experiência com a problemática aristotélica. Entretanto, não podemos minimizar a importância primordial de seu *insight* ontológico no desenvolvimento de sua postura para com o Modernismo. A adesão de Heidegger ao movimento antimodernista, sob a influência da problemática ontológica, ressaltou os traços germinais da economia onto-teológica. A maneira como ele absorve o espírito antimodernista, sob a tutela do problema do caráter múltiplo do ser, resultou num esforço de pensamento que busca rememorar, em meio à cultura moderna, as raízes primordiais de toda concepção de mundo. A crítica cultural de Heidegger é fundamentalmente guiada por sua experiência marcante com a questão da proveniência comum dos múltiplos significados do ente.

Ao analisarmos o envolvimento de Heidegger com o antimodernismo poderemos destacar o modo como a problemática ontológica estabelece os elementos promitentes da economia onto-teológica. Pois, se o fervor com que Heidegger abraça o movimento antimodernista está em afinação com a radicalidade de sua experiência com o problema do ser, certamente, ao analisarmos a crítica antimodernista do jovem Heidegger, poderemos escandir os elementos germinais da economia onto-teológica. De fato, as primeiras invectivas do jovem pensador, que desde o seu princípio é guiado pela questão do ser, estiveram dirigidas para o problema do Modernismo. Vejamos, pois, como se deu o engajamento de Heidegger com o movimento antimodernista e destaquemos, a partir disto, o modo como a tensão entre ontologia e teologia, como estrutura da metafísica, lança os elementos germinais da economia onto-teológica.

1.2.2. A crítica ao modernismo e a originalidade ordinária da vida na fé: as primeiras tensões entre o ontológico e o teológico.

Antes de tudo, devemos esclarecer com mais detalhes a batalha cultural travada entre modernismo e antimodernismo nos primeiros anos da juventude de Heidegger. Essa tensão cultural foi sentida profundamente por Heidegger, e deixou marcas profundas na sua forma de pensar. A imagem deste conflito seria posteriormente reproduzida por ele nos termos da dinâmica existencial da vida fática. A torrente massificadora da modernidade será assumida no modo da “falação do espírito mediano e público” (HEIDEGGER, 2012, p. 41), uma mobilidade imprópria da vida fática que desgarrar o espírito de sua verdadeira autonomia, e que em *Ser e Tempo* seria tematizada na forma do “Impessoal”. Foi num contexto de intensa religiosidade, que cerceava os primeiros anos de sua vida, que Heidegger seria absorvido na crise cultural de seus dias. A visão que teve da batalha entre modernismo e antimodernismo não foi apenas teórica, mas, acima de tudo, tocou-lhe o íntimo da vida.

Desde sua infância Heidegger habituou-se a uma profunda conexão entre sua vida e a experiência religiosa do cristianismo. Seu pai, Friedrich Heidegger, era sacristão na igreja de S. Martin, e a casa da família, a residência do sacristão, encontrava-se na praça da igreja. Talvez, para Heidegger, uma das primeiras imagens da instilação fática do cristianismo na vida tenha sido o cotidiano de sua própria infância. As primeiras lembranças de sua relação com o cristianismo não foram aquelas da contemplação teológico-especulativa, mas da *proximidade* entre a cotidianidade da vida e o sagrado. E se é verdadeiro o testemunho de Gadamer, de que o pequeno Heidegger já trazia consigo aquela perspicácia do olhar fenomenológico, que seria fundamental para sua formação como filósofo, podemos pensar que essa promissora criança acolheu logo de início a impressão de que não é um ritual simbólico que originalmente constitui a religiosidade cristã, mas o ritual da vida. Heidegger cresce em um ambiente onde a experiência do cristianismo encontrava-se reduzida ao nível do cotidiano – sem teorias. O zelo pelos objetos sagrados e o cuidado com a liturgia que ele via nas preocupações cotidianas de seu pai não eram aquelas da erudição teológica, mas de um homem rudimentar que na vida cotidiana com o sagrado extraia o provento do pão e a segurança do abrigo para a família. É possível que essa imagem do sagrado mesclado ao que é secular tenha produzido no pequeno Heidegger a profunda impressão de que existe algo de

divino na lida cotidiana com as coisas, e que a vida simples e sua dimensão “pragmática” reservava com zelo algo tanto grande quanto misterioso – algo *transcendental*.

Messkirch foi a cidade natal de Heidegger e um dos palcos da batalha cultural (*Kulturkampf*) que marcou profundamente os primeiros anos de sua vida. Nesta pequena cidade da província de Baden a família do sacristão pode sentir de modo imediato as conseqüências dessa batalha. Naqueles dias o embate entre o modernismo e o anti-modernismo respectivamente se configurou no conflito entre “católicos antigos” (ou liberais) e “católicos romanos”. Em Messkirch, antes do nascimento de Heidegger, a maioria dos católicos eram “católicos antigos” e lutavam por uma maior autonomia da Igreja em relação à autoridade de Roma. A família de Heidegger estava entre a minoria de católicos romanos, o que resultou não só em discriminações, mas também na perda provisória da casa (a casa do sacristão) para os católicos liberais. Deste modo, as primeiras impressões que os efeitos da torrente cultural do modernismo produziram no pequeno Heidegger seriam a da iminente ameaça do esfacelamento daquela experiência de vida elementar que abriga o peso da divindade. Heidegger cresce com a profunda imagem de que a fúria da renovação impingida pelo modernismo poderá suprimir no esquecimento o teor originário do que é digno de ser pensado no íntimo ordinário da vida.

A batalha cultural encontrou no plano religioso a sua maior expressão, e a partir do Primeiro Concílio do Vaticano em 1870, onde se proclamou a infalibilidade papal, o conflito alcançou termos oficiais. Com base na encíclica “*Pascendi Dominici Gregis*” (“Apascentando o Rebanho do Senhor”), do Papa Pio IX, que define como “modernismo” o conjunto de tendências que contrariam a visão da Igreja, foi que o concílio de 1870 demarcou o espaço entre modernistas e anti-modernistas. Todas as concepções e correntes do pensamento que contrariavam a visão da igreja sobre os temas da existência, conhecimento, fé e moralidade, foram enquadradas sob a insígnia herege do “modernismo”. Instigou-se a resistência contra a inserção de métodos agnósticos na teologia, ou seja, a resistência contra o processo de secularização da experiência religiosa. Dentre os elementos deste processo de secularização podemos destacar as tentativas de redução do fenômeno da religião ao campo do sentimento e da experiência sensível, bem como a compreensão evolucionista que submete os dogmas e a autoridade da Igreja ao desenvolvimento histórico, assim como uma compreensão simbolista das doutrinas, ou seja, que elas são produtos inerentes a crenças

internas e regionais e que, portanto, não possuem uma extensão universal (Cf. WOLFE, 2014, p. 11).

O impulso apologético que encontramos na base do concílio de 1870 é o mesmo que motiva o movimento de contracultura que permeia a formação intelectual do jovem Heidegger em seus estudos iniciais. Sua inclinação para o antimodernismo é explicado por sua atração para com o que misteriosamente se vela no modo de vida na fé. A luta contra as tendências do Modernismo se tornaria para ele a defesa daquela dimensão ordinária que abriga a vigência da divindade. Pois, é na proximidade deste lugar divino que se experimenta o aparecimento essencial de todas as coisas. E foi o problema da raiz unitária do ser em Aristóteles que lhe sinalizou o caminho para esta dimensão fundamental. O jovem Heidegger buscou resguardar este âmbito originário daquele ímpeto decadente do “querer saber a todo custo” que caracterizava o espírito do modernismo, o qual, numa dispersão de saberes, obscurecia o fulgor daquela experiência originária. Em *Ser e Tempo* a noção fenomenológica da *curiosidade* do *Dasein* nos fornece uma amplificação de sentido para entendermos o declínio do saber que, para Heidegger, se consolidava no modernismo. Heidegger declara que a curiosidade do grande público “não trata de apreender e nem de ser e estar na verdade, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo” – isto também, de fato, será pensado nos primeiros anos a respeito do Modernismo. E também acrescenta:

[...] a curiosidade caracteriza-se, especificamente, por uma *impermanência* junto ao que está mais próximo. Por isso também não busca o ócio de uma permanência contemplativa e sim a excitação e inquietação mediante o sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro. (HEIDEGGER, 2015, p. 236).

Esta incapacidade de se manter junto à proximidade ordinária da verdade seria tematizada, de modo ainda incipiente pelo jovem Heidegger, como um traço característico do Modernismo. Por isso é que a luta contra o Modernismo seria uma resistência contra o alvoroço do espírito que turva suas águas para esconder sua falta de profundidade. A agitação do intelectualismo moderno se apresentou para Heidegger como “um salto enlouquecido por cima do conteúdo espiritual mais profundo da vida e da arte” (HEIDEGGER *apud* SAFRANSKI, 2005, p. 47). O Modernismo representava, para Heidegger, a dissipação de todo peso de originalidade e a incapacidade de se pensar o que se mantém na proximidade da vida.

Não surpreende o apego de Heidegger àquela específica condição de vida na fé que resiste às tempestades do mundo moderno. Para ele, facilmente este modo de viver se tornaria numa autêntica consolidação de originalidade e vigor de vida. O aspecto duro, modesto e sereno da religiosidade fática ressaltava a vida em seu ritmo mais puro, livre dos efeitos apressados e do peso artificial da modernidade. Tal como o ser de Aristóteles que se mantém o mesmo aquém das significações flutuantes, assim também é o fluxo da vida em seu nível mais elementar – fático. Rapidamente, a defesa daquela religiosidade, tomada naquele momento como algo inerente à vida provinciana, se tornaria para Heidegger o estandarte de sua luta contra o Modernismo. Nessa luta a defesa da vida na fé tornava-se a reiteração da fidelidade ao solo natal perante a dissipação cultural desoriginalizante do espírito moderno. A vida simples e cotidiana da província apresentava, para Heidegger, uma densidade sacra que possibilitava o enraizamento original do pensamento. A partir de 1919, como veremos, o horizonte pré-compreensivo que se abre na consumação da existencialidade fática haveria de catalisar, para o jovem Heidegger, o potencial ontológico-transcendental que veio à tona com problemática aristotélica. Nos anos que antecedem a eclosão da economia onto-teológica isto é apenas pressentido na defesa de suas raízes católico-cristãs.

Anos depois Heidegger irá ressaltar o caráter originário da vida campesina que, permeada por uma facticidade religiosa, radica o pensamento na proximidade do divino e da vida²⁴. A nitidez que, a partir dos anos 30, no pensamento de Heidegger, adquire a expressão do saber próprio da vivenciabilidade prática e a originariedade da mostração primordial do que aí se apresenta, ajuda-nos a entender a relevância com que o fluxo fenomenal da existência, em sua máxima redução teórica, foi antevisto pelo jovem Heidegger nos primeiros anos de seu pensamento. Duas fases distintas do pensamento heideggeriano, mas que revelam uma mesma tonalidade fundamental: a significação positiva e primordial da experiência comum do viver cotidiano. Esta abertura prévia da dimensão fática da vida será uma noção decisiva para o desenvolvimento do sentido direcional da meditação comutativa da economia onto-teológica. Destaquemos, pois, os elementos que, pertencentes a essa fase mais tardia, ajudam-nos a compreender o modo como a religiosidade fática pode apresentar, para Heidegger, a

²⁴ Os elementos fenomenológicos destacados por Heidegger no caráter originário da vida campesina (cf. HEIDEGGER, 1997, p. 139), rememoram o aspecto ontológico-transcendental da vida na fé, quando ainda era pensada sob a tutela do sistema do catolicismo (cf. HEIDEGGER, 1983, p. 1-3). Ou seja, mesmo depois de *Ser e Tempo*, as raízes católicas e a tonalidade originária da vida na fé ainda se mantêm ressonantes. Heidegger mesmo nos confirma a força dessa origem e o modo como ela se manteve determinante durante toda a sua obra ao declarar: “Sem esta origem teológica, jamais teria chegado à via do pensamento. Mas, origem, permanece sempre futuro.” (HEIDEGGER *apud* OTT, 1992, p. 63).

capacidade de conservar a riqueza plurisignificativa daquilo que Aristóteles eclipsou com sua metafísica da substância.

Em um texto redigido em 1933, com a finalidade de tornar pública sua recusa em assumir uma cátedra na universidade de Berlin, intitulado como “*Por que é que continuamos na província?*”, Heidegger ressalta a imersão essencial de seu trabalho filosófico na dimensão do trabalho e da vida campesina. Só no espaço aberto pela simplicidade secular da vida campesina é que o pensamento adquire um “enraizamento secular que nada pode substituir” (HEIDEGGER, 1997, p. 141). Nesse aberto, o pensar é reconduzido ao “seio da imensidão tão próxima que exhibe a essência de todas as coisas” (*Idem*). Encontramos nisto não apenas uma descrição despretensiosa de sua filosofia, mas, acima de tudo, uma profunda orientação metodológica do autêntico filosofar, um direcionamento para a morada própria do pensamento. E é na dimensão dessa morada que se move a religiosidade fática. Vejamos como Heidegger equipara seu filosofar ao ritmo da existência simples e dura da vida nas montanhas, dizendo:

Quando na profunda noite de Inverno uma tempestade de neve se desencadeia e rugem em torno do abrigo que sacode, quando tudo se cobre e fica sepultado, então é o grande momento do filosofar. Fazer perguntas deve tornar-se nessa altura qualquer coisa de simples e de essencial. A elaboração de cada pensamento não pode fazer-se senão de forma cortante e aguda. O esforço para dar o seu cunho à palavra é como a resistência dos grandes abetos à tempestade. (Op. cit. p. 139)

Observemos como a descrição do entorno do mundo campesino marca a dinâmica essencial do filosofar. O “grande momento do filosofar” acontece sob a escuridão gélida e tempestuosa do pensamento, que se figura na “noite de Inverno”, ou seja, quando “tudo se cobre e fica sepultado”. Sob tais circunstâncias, o questionamento filosófico deve ser produzido nas alturas do que é simples e essencial. Dirigir o pensar para este âmbito requer esforço e resistência para com as forças tempestuosas que sepultam a morada própria do pensamento. A rememoração da simplicidade dura da dimensão da vida, pelo pensamento, requer se deixar absorver pelo fluxo do “grande ritmo”.

E o trabalho filosófico tem lugar não como a ocupação marginal de um indivíduo estranho. Vem tomar em pleno o seu lugar no meio do trabalho dos camponeses. Quando o filho da quinta sobe penosamente a encosta empurrando o pesado trenó e, tendo empilhado o alto carregamento de ramos

de faia, o faz chegar a bom porto depois de uma perigosa descida; quando o pastor, com passos lentos e cuidadosos, faz o seu rebanho subir a encosta; quando o camponês, nas salas, corta a preceito as inumeráveis fasquias para o seu telhado – pois bem, o meu trabalho é exatamente desse gênero. (Op. cit. p. 140)

Heidegger delimita o âmbito de gestação do filosofar no mundo do trabalho rudimentar. Filosofar não é uma “ocupação marginal” nem “estranha”, porém, endógena à vivenciabilidade ordinária da vida. A verdadeira ocupação do pensamento não deixa para trás as raízes do mundo da vida, antes se encontra em plena tonalidade com o ritmo do trabalho. O pensamento que se arvora e abandona a espiritualidade própria da lida cotidiana perde de vista a experiência fundamental da existência, e sucumbe na ruidez e efeito rápido do falatório mediano e público.

Será precisamente essa indigência de propriedade e distanciamento do essencial que Heidegger, nos primeiros anos de sua filosofia juvenil, compreenderá como a característica marcante do Modernismo. O ímpeto com que o espírito moderno devora novidades, e se arroga contra tudo o que é misterioso e sagrado, produz uma superfície de altivez e segurança que encobre tudo o que é primordial e originário. A desatenção do espírito moderno se expressa no ritmo de vida apressada e atarefada das cidades, que passa por cima do valor transcendental da vida comum; valor que, para ser vivenciado, exige a paciência e o zelo do pastor campesino, pois, somente com passos lentos e cuidadosos é que o pensamento alcança a pureza sagrada da dimensão ordinária da vida. O levante modernista era insensível àquilo que Heidegger talvez possa ter observado desde a sua infância, ou seja, a gravidade significativa da vida simples na fé.

1.3. Perspectivas prévias e primeiros esboços da economia onto-teológica sob a tutela do sistema epistemológico do catolicismo.

O que até agora foi demonstrado revelou como a influência antimodernista e seu engajamento com a problemática ontológica aristotélica delimitou no pensamento do jovem Heidegger o âmbito de gestação da economia onto-teológica. O potencial daquele *insight* ontológico, que se deu com a questão da raiz unitária das múltiplas significações do ser em Aristóteles, é investido pelo jovem Heidegger na sua postura anti-modernista. Aqui a problemática ontológica começa a forjar os elementos promitentes para o desenvolvimento da

economia onto-teológica. Como já afirmamos, se de fato a crítica de Heidegger ao Modernismo faz ressoar sua experiência com a problemática aristotélica é de se esperar que o corpo desta crítica apresente traços conceptuais que sinalizem o encaminhamento do pensamento de Heidegger à comutação onto-teológica. Vimos que o problema do ser apresentou para Heidegger o elemento de fundo que condiciona tudo o que aí, em seu caráter entitativo, se mostra. Depois vimos como este problema é reassumido na reiteração da vida religiosa, sob o sistema do catolicismo. A vida simples na fé nos arraiga ao solo originário abandonado pelos devaneios especulativos da cultura moderna. Neste período, no qual Heidegger se posiciona contra a consciência cultural de sua época, será o valor espiritual da vida (sob a tutela da tradição tomístico-escolástica) que estará na base de nossa experiência do real. Deus será tomado como elemento de fundo que garante a sustentação e articulação da totalidade dos entes. Apresenta-se, com isso, o fundamento que resguarda o homem do esgarçamento especulativo da erudição moderna. Neste período, que compreende os anos de 1910 a 1912, Heidegger envolve-se com a “Liga do Gral”, um grupo anti-modernista que lutava pela pureza da fé católica. Suas primeiras publicações refletem o caráter conservador deste grupo, bem como o característico movimento de revitalização de elementos da tradição católica. Deste período destacaremos alguns traços significativos que, presentes no movimento de reflexão do jovem Heidegger, estabeleceram a gestação da economia onto-teológica.

O que pretendemos analisar segue a orientação de uma questão simples: quais perspectivas que, abertas durante o período de defesa do sistema católico, se tornam decisivas para preparação da economia onto-teológica? Tais perspectivas preparam arcabouços conceituais que, eclodindo nas primeiras inventivas filosóficas do jovem Heidegger – quando este se encontrava sob a tutela do sistema epistemológico do catolicismo –, propiciam uma antevisão da economia onto-teológica.

Vimos que todas as noções embrionárias da economia onto-teológica despontam do engajamento de Heidegger com o movimento antimodernista, e que o próprio envolvimento dele com tal movimento se configurava numa postura político-ideológica que se desdobra da incipiente percepção da problemática ontológica aristotélica. Suas primeiras produções de cunho antimodernista apresentaram os indícios germinais da economia onto-teológica, pois expressavam a disposição de um pensamento já abalado com as inquietações pertinentes ao

problema do ser. Eclodiam, nas reflexões filosóficas do jovem Heidegger, as primeiras tentativas de colocar em aberto a comutação meditativa entre o genuinamente ontológico e o material teológico-cristão, e a partir disto, penetrar nas raízes mais profundas da Metafísica; ou como Heidegger mesmo declara, “a tensão entre Ontologia e Teologia especulativa como cimentação da Metafísica” (HEIDEGGER, 2009, p. 5).

Ora, isso ocorre precisamente a partir de 1909/10, quando Heidegger ainda está comprometido com a defesa do “eterno tesouro de verdade” (SAFRANSKI, 2005, p. 50) da Igreja Católica. Neste período encontraremos as primeiras publicações do jovem estudante de teologia, de onde poderemos destacar as tendências conceptuais decisivas para economia onto-teológica.

1.3.1. Abraham a Sancta Clara: o caráter originário do acontecimento da vida na fé.

Dentre estas publicações, destaquemos inicialmente a única publicação deste período cuja inclusão nas Obras Completas foi autorizada por Hermann Heidegger: o artigo intitulado como “*Abraham a Sancta Clara*”. Trata-se de um pequeno artigo produzido para a festividade de inauguração de um memorial dedicado a Abraham a Santa Clara na cidade de Messkirch. Abraham fora um monge agostiniano, escolhido pelos antimodernistas como principal figura representativa da luta contra as correntes liberais do catolicismo. Sua genial oratória fez deste monge um modelo de uma mentalidade que soube balizar a fidelidade a Deus e a perspicácia científica. Como Heidegger declara em seu artigo: “Seu senso de humor, sua inteligência sagaz, as mordidas de sua ironia, numa curta, sucinta, dócil e maleável linguagem composta, são de fato uma criação artística aplicada numa genialidade oratória” (HEIDEGGER, 1983, p. 2, tradução nossa).

Neste artigo, ao descrever detalhes da festa e da cidade, bem como a singularidade de seus cidadãos, o pensamento do jovem Heidegger é levado por um jogo de noções que expõe indícios de uma remissão de fundo ao lastro originário da realidade tal como experimentara em Aristóteles. O jogo de imagens que explana a vida singular dos aldeões de Messkirch traz à tona uma primeira tentativa de estabelecer uma remissão à experiência do elemento originário e enigmático do ser – que naquela época ainda era obscuramente pressentido através da dogmática teológica. A visão apresentada, na descrição das formas que apresentam

um peso da originalidade e firmeza, faz oposição direta à expansão leviana e dissoluta da consciência moderna. Para Heidegger – e esta incipiente noção será estruturante para economia onto-teológica –, a experiência de pensamento que perpassa a cultura moderna se extraviou numa vaidosa especulação, perdendo de vista o ponto de sustentação harmônico da multiplicidade significativa do real. Este movimento que tende ao acúmulo excessivo de bens culturais, e que resulta na sedimentação daquilo que, *sendo* antes de tudo, é primordial e se mantém determinante para o destinamento do que se apresenta, será depois tomado por Heidegger como uma tendência característica da vida fática, cujo movimento crítico-compreensivo será possibilitado pela economia onto-teológica. Vejamos, pois, o modo como o jogo de imagens deixa emergir a disposição de um pensamento afetado pela problemática ontológica.

A naturalidade, o frescor, por vezes acentuadamente grosseiro, confere a este evento o seu caráter específico. A vila desprestigiada de *Kreenheinstetten*, com os seus duros habitantes, seguros e conscientes de si, repousa no interior profundo do vale. Até mesmo a torre da igreja é singular. Ela não é como suas irmãs que encaram livremente o campo aberto, mas com seu jeito pesado se mantém enterrada entre telhados vermelhos e pretos. A paisagem quase informe, a névoa encobridora, as florestas negras do abeto, um raio que, ora aqui, ora ali, se faz brilhar, num clarão de tom calcário, produz um estranho estado de espírito. (HEIDEGGER, 1983, p. 1, tradução nossa).

Na descrição da cidade e de seus habitantes, bem como da festividade ali vivenciada Heidegger faz translucidar uma experiência que está aquém da mera apreensão objetiva de fatos historiográficos. Aqui o jovem Heidegger já faz operar a perspicácia do olhar fenomenológico, o qual se caracteriza por sua capacidade de se colocar na dimensão do significado vivo do fenômeno. A descrição não se reduz a um mero relato histórico-objetivo, nem tampouco numa ilustração poético-literária das imagens²⁵, antes, trata-se muito mais dos

²⁵ Na descrição do *acontecimento*, uma clara parceria é estabelecida entre o pensamento e a poesia, mas seguramente não há interesse de Heidegger em nenhum *tipo* de descrição conceitual que esteja empedernida pela enunciação lógica – como seria o caso de uma aboedagem poético-literária. Publicado em revista católico-romana, o artigo traz consigo o tom antimodernista que o jovem Heidegger partilhava nesta época; e, neste sentido, a “descrição” do evento claramente se opõe àquela redução objetivante do mundo e das coisas operada pela racionalidade moderna. O que Heidegger almeja de fato é o que mais tardiamente ele chamaria de “meditação poética” (HEIDEGGER, 2014, p. 318). O jovem Heidegger, já em sua primeira publicação, demonstra que quer *dá um passo para além* – que na verdade é *um passo para trás*, para o mais originário. Aqui, de fato, o esforço já é aquele que busca compreender o fenômeno antes de seu esfacelamento nas diversas regiões disciplinares da razão teórica (nem histórico-objetivo, nem poético-literário). Por isso, já no início, assim como também seria no fim de seu pensamento, o caminho para explicitação do essencial será o *poetar* – uma tentativa esforçada para se levar a cabo a fala do ser. E, neste sentido, o elemento poético é absorvido na tarefa fundamental do pensar originário que se põe junto ao sentido do ser. Muitas foram as críticas sobre as *torções* operadas por Heidegger no seu uso das poesias de Hölderlin e Rilke (cf. nota de WERLE, 2005, p. 12);

primeiros esforços de um pensamento que visa penetrar na esfera daquilo que condiciona a força significativa do ordinário, ou seja, Heidegger quer exprimir a vitalidade do *acontecimento* (*Eraignis*). Este vigor fundamental acompanha o que se apresenta no acontecimento sendo por isso mesmo tomado junto ao acontecimento. O acontecimento evidencia um caráter específico, pois não se descompacta o núcleo maximamente essente. Heidegger capta uma identidade una, que resiste ao esfacelamento da “consciência hipertrofiada” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 23), resguardando-se na reclusão de sua essência.

Por isso mesmo o evento é natural. Na eclosão deste acontecimento não há propriedades produzidas artificialmente e acrescentadas para o atavio e sofisticação dos fenômenos. Antes, o frescor apresentado significa a ausência do “bafo sufocante” de uma cultura racionalizada. Ali, na esfera daquele acontecimento próprio, pode-se respirar o ar puro dos fenômenos em sua situação primordial. Por isso, tal acontecimento se apresenta numa certa grosseria – “falta de jeito”, portando-se de modo tosco, pois ainda não foi talhado violentamente pela razão teórica. Pois o que ali se dá, dá-se de modo despretensioso. Ora, esta ausência de pretensões não quer dizer, em absoluto, a ausência de forças prévias no incurso do evento. Antes, pelo contrário, é isto mesmo que se quer recobrar, ou seja, a pureza do evento reside na sinceridade do que acontece, permitindo-se com isso a contemplação da plenitude do vigor de tudo o que se é, tal como é – sem máscaras. A ocorrência do acontecimento não se priva de seus excessos e desmedidas, todas as potências que impelem o evento se consomem até o seu esgotamento. O que se mostra no acontecimento abre, pois, uma atmosfera selvagem e, por isso mesmo, excêntrica (*Sonderling*). O jovem Heidegger começa a perceber as potências primitivas da vida que foram relegadas pelo olhar degeneradamente polido da racionalidade culta. O imediato simples conserva um brilho significativo – “um brilho calcário” – capaz de conturbar a harmonia espiritual da razão objetiva. Os que estão habituados com a leveza de significações instantâneas, e instalados no domínio da fruição entusiástica da erudição, sentem-se estranhos perante o aspecto pesado do que emerge no acontecimento. A vila que repousa pesada no interior obscuro do vale, bem como a torre da igreja que não se projeta como suas irmãs na expansividade dissoluta do campo aberto, nos remete ao pensamento pesado que atinge a dimensão obscura da experiência em sua

O porpicio Heidegger reconheceu tais críticas, dizendo: “esse diálogo é visto pela crítica histórico-literária como uma violentação não científica daquilo que ela toma por factos” (HEIDEGGER, 2014, p. 65). Essas críticas, que do ponto de vista regional da teoria poético-literária, até mesmo se justificam. Entretanto, o desinteresse em uma adequação às tecnologias literárias e a transgressão da norma técnica habitual de sua época, representam na verdade o empenho de uma energia espiritual descomunal na história do pensamento, que buscou, sobretudo, penetrar na plenitude da vida histórica.

inicialidade. O esforço para alcançar este vale profundo da experiência requer resistência, segurança e consciência de si, tal como aqueles que habitam no vale. Sem tais disposições, o pensamento se evanesce nas projeções dissolutas da erudição racional, perdendo de vista o essencial.

Em sua luta contra o Modernismo foi precisamente a noção de um movimento de retorno ao solo profundo e originário da terra natal que Heidegger deslanchou seu neófito pensamento. Este ímpeto em atrelar-se ao que, em meio à tradição ocidental, se conserva incólume da infecciosa superfluidade da razão moderna, constitui uma poderosa inclinação que subsidiará a instilação do pensamento – através da economia onto-teológica – na originária dimensão da facticidade da vida cristã. A tensão vivenciada pelo jovem Heidegger nos seus primeiros escritos, e que configura sua postura antimodernista em meio a *Kulturkampf*, possibilitará a aparelhagem conceptual para a busca que se dará pela impoluta dimensão da fenomenalidade originária. Uma passagem do artigo “*Abraham a Sancta Clara*” que mais claramente expressa este engajamento é a seguinte:

Mesmo neste nosso tempo de cultura externa e de ritmo acelerado, efetuamos ainda mais um prospectivo “olhar-para-trás”. A decadente fúria da renovação, o grande salto sobre o profundo conteúdo da alma, da vida e da arte, o destacado modo como o sentido da vida moderna é guiado incessantemente por estímulos instantâneos, o bafo sufocante que neste momento se encontra em todos os tipos da arte contemporânea, indica o sentido próprio da decadência, num triste desperdício de saúde e meta-valor da vida. (HEIDEGGER, 1983, p. 3, tradução nossa).

É precisamente na riqueza ilimitada deste “olhar-para-trás”, e no mistério inesgotável que reside no caráter ordinário da vida, que o jovem Heidegger irá direcionar o seu empenho. O futuro da filosofia e da cultura depende da competência de se pensar novamente *o mesmo*. O pensamento precisa reiterar o que ficou para trás, o que ficou esquecido com “o grande salto” da erudição moderna, e despercebido no ritmo acelerado da cultura contemporânea. O caminho de pensamento que aí se inicia prepara uma plataforma conceptual para a emergência da compreensão existencial que se dará no período da economia onto-teológica. A noção de *decadência* (*Dekadenz*), que neste primeiro contexto do pensamento heideggeriano é apresentado sob a forma dogmática de um conteúdo teológico-moral, posteriormente, sob a égide da economia onto-teológica, e após sofrer uma desconstrução fenomenológica, passará a representar um constructo ontológico-existencial, ou seja, uma mobilidade fundamental da

vida fática. E neste sentido, o movimento que busca retroagir o olhar e alcançar o imediato simples da vivência provincial, tornar-se-á a força propulsora que moverá as engrenagens da comutação onto-teológica. No artigo o jovem Heidegger enaltece o “discurso profundamente original” que fora proferido durante a festividade. Relata que tal discurso encerrou-se com a sentença “A vida do Jesus Crucificado foi performaticamente vivida por Abraham” (*Idem*). Aqui se prefigura o que será o teor da linguagem onto-teológica: um comunicar que, movendo-se na dimensão da religiosidade originária do cristianismo, coloca-se no rastro do elemento ontológico-transcendental, já evidenciado na problemática aristotélica.

1.3.2. Deus e a essência da Lógica: um primeiro esboço da economia onto-teológica na articulação entre a tradição católico-cristã e a dimensão transcendental da lógica.

O esforço do jovem Heidegger em desenvolver uma forma de pensar que fosse capaz de conciliar o peso da tradição cristã com a eficiência de um pensamento que se move naquele âmbito da raiz profunda da problemática ontológica levou-o a tematizar, a partir de 1912, a questão da essência da lógica. O jovem teólogo inicia uma definição de sua postura filosófica a qual buscava uma sintonia com a discussão de sua época. Mas também tal definição de postura representava o primeiro caminho assumido por Heidegger para se consolidar o impulso recebido pela percepção do problema do ser em Aristóteles. Hugo Ott descreve bem a dinâmica de formação do jovem Heidegger neste período, dizendo:

O interesse de Heidegger se concentrava particularmente na filosofia, e sobretudo nas correntes filosóficas moderna, embora sem renegar nunca suas convicções básicas: a filosofia aristotélica e a filosofia escolástica. O seu objectivo era estabelecer uma ligação entre a filosofia grega e medieval e a lógica moderna. (OTT, 1992, p. 79)

Os escritos que se seguem a partir deste período buscam concentrar no ser divino o fundamento de sustentação da relação entre pensamento e ser. Deus seria aquele que garante a imanência do conteúdo lógico na harmonia do mundo. Esta é caracteristicamente uma dinâmica de reflexão que busca repensar o antigo a partir dos mecanismos do pensamento moderno.

Até este período, é precisamente a influência da escolástica que se faz sentir nestes primeiros escritos. A filosofia deve ser pensada como espelho que reflete as verdades da fé.

Heidegger ainda não concebe neste período nenhuma contradição radical entre a experiência da revelação e os produtos da razão científica. De fato, esta compreensão é acompanhada por uma confiança no aspecto estável da realidade, bem como no caráter indissolúvel da lógica metafísica. As verdades da fé são abordadas por Heidegger como um porto seguro onde podem repousar as almas fadigadas pelos extravios dissolutos do modernismo. A preocupação do jovem estudante de teologia ainda era garantir o firmamento sagrado do catolicismo. Mesmo nos últimos anos de seu pensamento Heidegger ainda reconhece os efeitos causados por suas raízes católicas vitais:

Mas quem poderia negar que uma confrontação com o cristianismo acompanha discretamente todo o caminho [o caminho de seu pensamento] até este ponto? – Uma confrontação que não foi e que não é algo como um “problema” fechado, mas que se encontra ligado à conservação de minha origem – da casa dos pais, da terra natal, da juventude – e uma dolorosa separação de tudo isto. Só alguém assim, enraizado em um mundo católico realmente vital, poderia pressentir os efeitos que estas necessidades exerceram sobre o caminho do meu pensamento até este ponto, tal como terremotos subterrâneos. (HEIDEGGER *apud* MCGRANTH, 2006, p. 26).

O diálogo com a tradição cristã se manteve durante todo o percurso da filosofia heideggeriana. Pois, como depois pensará Heidegger, o caminho que primeiramente se abre pelo sistema católico e depois pelo cristianismo protestante (período que corresponde à economia onto-teológica) podem ter sido encarados como algo já superado, mas não abandonado em seu ponto de partida. A latência constante deste ponto de partida, e que se refere à problemática ontológica, é o que nos faz olhar para este período católico e abstrair os elementos germinais da economia onto-teológica. Isto exige de nós uma sensibilidade para não tomarmos inicialmente o conteúdo católico pelo modo de se pensar tal conteúdo. Pois é precisamente nas intenções e tremores subterrâneos deste período que poderemos destacar a gestação do espaço de consolidação para a guinada kairológica²⁶ que se dá com a economia onto-teológica.

O “enraizamento em um mundo católico vital” encaminha Heidegger por uma árdua defesa de uma realidade sólida e atemporal, marcada pela influência do paradigma escolástico-medieval. O conhecimento da realidade e a garantia do acesso a verdade retoma aquela forma escolástica de se pensar, onde o que está em jogo é o balanceamento entre a

²⁶ No capítulo 3 (cf. p. 243), ao discutirmos a liberação da temporalidade kairológica, veremos como essa guinada se efetua a partir do sentido de realização da religiosidade cristã primitiva.

autoridade da teologia, com raízes na divina revelação, e a razão natural. Entretanto, o que será decisivo para a elaboração da economia onto-teológica é o modo como o solo profundo da tradição católico-cristã é reinterpretada num engajamento com o método fenomenológico. O fundamento da realidade cimentado no ser divino, e que condiciona a imanência do conteúdo lógico na concretude do real, é ressaltado pelo objeto intencional da fenomenologia. Resguardar a possibilidade de que a idealidade dos objetos lógicos seja compatível com a realidade concreta implica uma proteção contra a autonomia sem limites da subjetividade moderna e o revigoreamento de uma realidade transcendente que antecipadamente se impõe ao sujeito. Isto resulta numa abertura de espaço para a reafirmação do ser divino sobre a livre flutuação teórico-especulativa da racionalidade subjetiva. Mas é o movimento de retorno ao plano latente do real – o qual reafirma, na concretude da coisa em si, a idealidade lógica, e com isso, faz suprimir as sedimentações especulativas que põem em ocaso a solidez do ser divino – que se tornará tão significativo para a economia onto-teológica. Aqui amadurece um modo de pensar que promove cada vez mais o estreitamento entre pensamento e ser, mas este movimento reflexivo ainda está sujeito aos parâmetros de uma epistemologia metafísica. A autoridade *sub-stancial* (tal como uma estância sólida sob a fruição reflexiva) das verdades católico-cristãs neutralizam a possibilidade de se erradicar a cadeia de espelhos da subjetividade, na qual a filosofia inicial do jovem Heidegger ainda estava arraigada²⁷. É certo que o pensamento que se movimenta no sentido da fenomenalidade intencional e fareja a dimensão do ser enquanto ser, não iria suportar a manutenção do rígido sistema católico. Neste período católico de Heidegger será a presença sólida de Deus que se instala como lastro da realidade; já no período da economia onto-teológica, será precisamente o desamparo absoluto de Deus na Cruz que irromperá a temporalidade kairológica, em meio ao abalo do tesouro de verdades da Igreja²⁸.

²⁷ Mcgranth explicita esta força neutralizante do sistema escolástico que permeia os artigos de fé da teologia católica, dizendo: “A Escolástica, como toda filosofia teísta, não foi capaz de pensar o ser dos entes. A redução causal dos entes a um princípio a-temporal, a uma causa primeira, a um *actus purus*, eclipsou a temporalidade” (MCGRANTH, 2006, p. 10)

²⁸ Sobre este desamparo de Deus no pensamento do jovem Heidegger, declara Mcgranth: “Husserl requer a suspensão de qualquer ‘falar sobre Deus’ que não possa ser verificado na intuição fenomenológica; para alguns Heidegger permaneceu ainda husserliano nessa questão; a filosofia não acredita”. (MCGRANTH, 2006, p. 6).

1.4. Os motivos fundamentais para a virada fenomenológica e os *insights* decisivos para estruturação da economia onto-teológica.

Depois que Heidegger rompe com o catolicismo, ruptura que se dá entre os anos de 1917/18, ele também se apropria de maneira inteiramente original da fenomenologia de Husserl. A fenomenologia husserliana é pensada no jovem Heidegger até suas últimas conseqüências. Essa radicalização da fenomenologia, que passara a ser pensada como fenomenologia ontológica, e que acompanhou a ruptura com o sistema do catolicismo, só foi possível por meio dos variados impulsos que Heidegger receberia da tradição filosófica. A conversão religiosa, que acompanha também a transformação de seu posicionamento filosófico, foi, portanto, possibilitada pela absorção de elementos conceituais que se mostrariam, logo depois, decisivos para elaboração da economia onto-teológica. Destacaremos, a partir de agora, os impulsos que foram, segundo a nossa visão, contributivos para o desenvolvimento da economia onto-teológica. Portanto, a nossa tarefa é limitada. Decerto que o pensamento de Heidegger absorve uma miríade de elementos providos da tradição que tornariam sem dúvida a nossa tarefa imensamente exaustiva, e mesmo, impossível de ser levada a cabo dentro dos limites impostos a este trabalho acadêmico. Nossa tarefa se restringe, portanto, a analisar os impulsos que, na experiência de pensamento do jovem Heidegger, foram nutritivos para o desenvolvimento do caminho de pensamento que se realiza com a economia onto-teológica.

Tais impulsos foram experimentados por Heidegger antes da ruptura oficial com o catolicismo. Oficialmente ela se dá em 1919, numa carta enviada ao seu amigo e tutor Engelberg Krebs. Entretanto, a carta foi escrita, segundo o historiador Hugo Ott, dois anos antes, ou seja, em 1917. Mas, como a carta nos indica, a revolução espiritual e filosófica que levou Heidegger a romper com o catolicismo e transformar a sua visão fenomenológica já estava em processo antes mesmo do ano de 1917. Podemos crer que, ao passo em que Heidegger é instruído na fenomenologia, já transformava a visão fenomenológica que recebia de seu mestre Husserl pela interlocução com outros impulsos providos da tradição metafísica, de sua relação com o neokantismo, e da própria tradição católico-cristã. A carta enviada por Heidegger ao sacerdote Krebs nos fornece o campo de visão para identificarmos os motivos fundamentais que impulsionaram a transformação no pensamento do jovem Heidegger. A carta, pois, corrobora o modo como aqui delimitaremos os impulsos e destacaremos os

insights que, tendo sido determinantes para a revolução espiritual e filosófica do jovem Heidegger, se tornaram também decisivas para elaboração da economia onto-teológica. Citemos na íntegra a carta:

Excelentíssimo Senhor Professor!

Nos passados dois anos coloquei de lado qualquer tarefa científica e procurei entender a minha posição filosófica, chegando a conclusões para as quais não pude garantir a liberdade de convicção e doutrina, visto que me situava numa posição extra filosófica.

Conhecimentos epistemológicos, incluindo a teoria do reconhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para minha pessoa – o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica, esta aliás sob um aspecto novo.

Acredito ter sentido com demasiada força – talvez mais do que os meus colaboradores oficiais – o valor do catolicismo da Idade Média e o facto de que ainda estamos muito longe de o conseguirmos admirar verdadeiramente – as minhas investigações religiosas e fenomenológicas, que se baseiam fortemente na Idade Média, devem excluir qualquer discussão e testemunhar o facto de que não negligenciarei, numa transmutação de minha posição fundamental, o juízo nobre e o objetivo e a estima pelo mundo da vida católica. Sem favor de uma polémica apóstata, aborrecida e inculta.

Por isso, no futuro, acho importante manter o contacto com diversos intelectuais católicos, que conseguem ver e admitir os diversos problemas e são capazes de entender e conceber outro tipo de religião.

Deste modo, é para mim extremamente valioso – e quero agradecer-lhe efusivamente – não perder a sua tão valiosa amizade. A minha mulher e eu queremos preservar esta confiança tão especial em si. É difícil viver como filósofo – a sinceridade interior para consigo mesmo, que perante aqueles que devemos ensinar, exige sacrifícios, renúncias e lutas, que são desconhecidas à alma científica.

Acredito ter uma vocação interior para a filosofia, bem como para a determinação eterna do homem interior, através da aplicação da filosofia na investigação e na teoria. Apenas com este objetivo, procuro realizar aquilo que está dentro de minhas possibilidades, justificando, assim, o meu Dasein e o seu efeito perante Deus. Agradecendo de todo o meu coração, Martin Heidegger.

A minha mulher manda-lhe igualmente os seus melhores cumprimentos. (HEIDEGGER *apud* OTT, 1992, p. 109)

Na carta podemos destacar os seguintes impulsos que foram decisivos para a “transmutação da posição fundamental” de Heidegger: “Conhecimentos epistemológicos”; “teoria do reconhecimento histórico”; a experimentação da “força” profunda do valor do catolicismo na Idade Média (experimentação transformadora que fez ressaltar “o juízo nobre e o objetivo e a estima pelo mundo da vida católico”); e “investigações religiosas e fenomenológicas”. Em sintonia com esses impulsos buscaremos mais a frente analisar os influxos conceptuais e *insights* que determinaram a gestação da economia onto-teológica. Influxos provindos de noções epistemológicas, fenomenológicas e do historicismo, bem como também do misticismo medieval (uma experiência profunda com o mundo da vida católico-cristã), que culminaram com a eclosão da noção de “espírito vivo” na tese de habilitação em Duns Scotus. Essa noção preparou a irrupção da economia onto-teológica e acenou para o acontecimento autocompreensivo da vida fática.

1.4.1. A noção de vivência e a dimensão do mundo histórico: *insights* decisivos em Dilthey.

A perda do solo unitário e da unidade de articulação dos processos científicos constituiu uma das faces do problema fundamental que instigou tanto o pensamento do jovem Heidegger, como também impulsionou o vitalismo histórico de Dilthey. A fragmentação das ciências a partir de uma violenta ruptura e abandono do contexto histórico-vital foi encarada pelo jovem Heidegger, bem como por Dilthey, como um movimento de desarticulação do horizonte profundo e complexo da vida histórica do espírito. Essa emancipação das ciências naturais, acompanhada pela desvinculação com o contexto histórico-vital, faz incorrer o conhecimento científico numa dissimulação da fonte histórica que condiciona o fluxo pragmático da atividade científica. Neste sentido, é importante destacarmos o modo como a crítica de Dilthey à dispersão especulativa do espírito científico, assim como sua tentativa de apresentar a singularidade da experiência histórica como base de sustentação do conhecimento científico, forneceu para o jovem Heidegger um elemento decisivo para estruturação da economia onto-teológica. Pois, com a inclusão da base vivencial e da concretude do indivíduo lançado em seu contexto histórico-vital – elementos constitutivos da crítica da razão histórica de Dilthey – determinou-se as condições para elucidação do sentido do impulso à singularização que se dá no pensamento da economia onto-teológica. Esta última ressalta a dimensão da vivenciabilidade religiosa, que se mostra como uma experiência

própria e unicamente individual, e de onde se manifestam os acenos à raiz ontológica profunda que determina a articulação do mundo histórico do espírito científico.

A conexão particular que o homem em sua individualidade histórica estabelece com o mundo, torna-se, para Dilthey, o solo de fundamentação das ciências do espírito. A dimensão desta conexão define o âmbito das vivências. E é precisamente na noção de vivência que ocorre a conexão do indivíduo com o mundo histórico. O decisivo aqui é que este elemento vivencial, e, portanto, eminentemente particular, passa a constituir o centro articulador dos significados e valores que se dão na unidade sintética da consciência. Apenas na circularidade autocompreensiva da tessitura de fundo do fluxo de vivências – contexto histórico-vital – é que as experiências que ocorrem no curso de uma vida tornam-se significativas e compartilháveis na comunidade do mundo histórico-social, pois, a compreensão é o reconhecimento do eu no outro. Toda manifestação exterior da vida, e, deste modo, todos os estratos da subjetividade lógica (indivíduos, famílias, nações, sistemas culturais, organizações, Estado) especulativamente abstraídos deste elemento vivencial, insinuam uma remissão ao interior daquilo que Dilthey designou como “mundo espiritual que se movimenta em nós de maneira criadora” (DILTHEY, 2010, p. 23). Trata-se, pois, de uma instância que antecede a subjetividade lógica e seus estratos e que condiciona a compreensibilidade significativa de tudo o que nos vem ao encontro. O elemento vivencial pensado por Dilthey, e sempre pressuposto em cada manifestação exterior da vida, abre para nós a visão da fonte originária de toda compreensibilidade, a potência fundamental da compreensão. Destaquemos o modo como Dilthey delimita essa esfera da vivência:

Cada palavra, cada frase, cada gesto ou formula de etiqueta, cada obra de arte e cada feito histórico só são compreensíveis porque um elemento comum articula aquilo que se manifesta neles com aquele que compreende; o indivíduo vivencia, pensa e age constantemente em uma esfera própria ao que é comum e somente em tal esfera ele compreende. A partir dessa comunhão, tudo aquilo que é compreendido porta em si, por assim dizer, a marca de algo conhecido. Nós estamos mergulhados nela. Sentimo-nos por toda parte familiarizados com esse mundo histórico e compreendido, compreendemos o sentido e o significado de tudo aquilo, e nós mesmos somos entretecidos com esses pontos em comum. (DILTHEY, 2010, p. 109)

Para Dilthey, este elemento vivencial é o fato último e mais radical da humanidade – estado de fato do homem –, o qual se recolhe na inconsciência da vida e se mantém cerceado pelo “ruído exterior da história” (DILTHEY, 2010, p. 23). A apreensão objetivamente abstrata

do mundo, enquanto extensão espacial regida por leis invariáveis, só é possível com base na supressão gradual da conexão espiritual que se consolida no fluxo das vivências. Neste elemento vivencial eclodem, consecutivamente, a expressão e a compreensão na vivência. E é somente com base nesse contexto de fundo, nessa conexão vital, que tudo no mundo histórico se pode conhecer objetivamente. Contudo, quando a partir destas manifestações vitais, a conexão espiritual, que condiciona a coesão de sentido, busca fixar a atenção sobre si mesma, então, os limites que definem o caminho da autocompreensão se tornam tênues. Pode-se conhecer, sem grandes dificuldades, um objeto lançado em meio ao grande espaço ordenado da natureza. Contudo, retroceder para a conexão de fundo das vivências, que determina de antemão o processo do compreender, requer certa astúcia metodológica que não pode ser encontrada no campo das ciências naturais; pois, o que aqui se pretende alcançar só “passa a conhecer a si mesmo apenas por meio do desvio do compreender” (DILTHEY, 2010, p. 29). De fato, uma coisa é conhecer um objeto físico, e outra é conhecer o elemento espiritual que se insinua no compreender. E é precisamente o que emerge no processo da compreensão – que se dá, originariamente, na realização das vivências – que possibilita, para Dilthey, a abertura para a autocompreensão da vida. Vejamos como, em Dilthey, a obliteração da conexão espiritual possibilita a projeção objetivante da natureza:

Nós nos apoderamos deste mundo físico por meio do estudo de suas leis. Essas leis só podem ser encontradas à medida que o caráter da vivência de nossas impressões da natureza, a conexão na qual nos encontramos com ela porquanto nós mesmos somos natureza, o sentimento vivo no qual a desfrutamos, são cada vez mais substituídos pela apreensão abstrata dessas leis segundo as relações de espaço, tempo, massa e movimento. Todos esses fatores atuam juntos para que o homem coloque a si mesmo fora de jogo, a fim de construir, com base em suas impressões, este grande objeto “natureza” como uma ordem regida por leis. Para o homem, então, ela se torna o centro da realidade. (DILTHEY, 2010, p. 23).

O movimento espiritual segundo o qual a vida é objetivada em suas manifestações, a partir de uma progressão da apreensão objetiva, que só é possível sob o esgotamento da vivência elementar, constitui em Dilthey um *insight* decisivo para a dinâmica essencial da facticidade no jovem Heidegger. Conforme Dilthey, o direcionamento que ajusta a consciência na modalidade da apreensão objetiva se projeta num distanciamento da amplidão indômita da vida. Para que a consciência objetiva se consolide plenamente se faz necessário emergir das trevas do momento vivido e avançar num aprimoramento das articulações lógicas das vivências. Para tanto, uma conexão teleológica, que absorve as vivências em

uniformidades, deve crescer até que o fluxo seja cristalizado. Tal conexão fomenta a ligação entre as vivências que comumente se direcionam para uma dada experiência objetiva. Neste momento é que uma objetividade se torna delimitável e sua unidade se consolida sob a destruição do elemento vivencial. Dilthey descreve esse processo, dizendo:

O direcionamento que lhes é comum para o mesmo objeto liga-os, formando uma conexão teleológica. Nessa conexão, somente aquelas vivências que apresentam um desempenho na direção da apreensão desse elemento objetivo determinado possuem uma posição. O progresso no interior dessa conexão é condicionado em cada um de seus elos por esse caráter teleológico da conexão que temos aqui diante de nós. Enquanto a vivência ainda não se esgotou ou a objetividade de maneira fragmentária e unilateral nas intuições particulares ainda não alcançou uma apreensão plena e uma expressão completa continua subsistindo uma insuficiência que exige que continuemos progredindo. (DILTHEY, 2010, p. 85).

Por isso mesmo é que o profundo âmbito das vivências, bem como o retorno da compreensão para este âmbito, exige um posicionamento que difere da postura objetivante. O sentido do comportamento autocompreensivo da vida não pode estar em sintonia com a direção de sentido das ciências naturais. A diferença estabelecida por Dilthey entre o objeto das ciências naturais e das ciências do espírito forneceu um esboço para o desenvolvimento embrionário da diferença ontológica que se daria na filosofia do jovem Heidegger²⁹. Na “*Introdução a fenomenologia da Religião*” Heidegger sustenta a tese de que “a ciência é, por princípio, diferente da filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 14), e o motivo dessa diferença reside na vida fática. O movimento do retorno autocompreensivo, executado pelas ciências do espírito, e que penetra na conexão vital do mundo histórico, tal como foi explicitado por Dilthey, fornece para Heidegger um primeiro delineamento da mobilidade dinâmica da facticidade. Na esteira de Dilthey, Heidegger compreende o pensamento filosófico como uma virada autocompreensiva no interior do elemento histórico radicado na vida. Segundo ele:

O histórico é o fenômeno que deverá facilitar-nos o acesso à compreensão própria da filosofia. A questão fenomenológica do método não é uma questão do sistema metodológico, mas uma questão de acesso que conduz para a senda da experiência fática da vida. (HEIDEGGER, 2010, p. 34).

²⁹ Devemos ressaltar que o problema ontológico antecede de modo excepcional a questão epistemológica. Decerto que para Dilthey o fundamento ontológico-existencial permaneceu em ocaso. Porém, o esforço de Dilthey em delimitar o espaço metodológico exclusivo das ciências do espírito recebeu o seu impulso a partir da problemática existencial – ainda que para ele isto não tenha chegado a uma tematização explícita, pois, a dimensão do histórico se mantém atrelada à noção de “vida psíquica”, e, com isso, a uma estratificação metafísica que soterra o caráter fenomenal do ser-aí. O pensamento de Dilthey gravita sobre a necessidade de se pensar autenticamente o mundo histórico, porém, permanece enredado nas teias da epistemologia.

Dilthey compreende que o caminho trilhado pelas ciências da natureza decorre de um gradual processo de erosão do elemento vivencial. Porém, as ciências do espírito, numa reversão de sentido, se voltam para a conexão de fundo das vivências e, por isso mesmo, reintegram aquilo que espontaneamente se exclui do jogo, ou seja, a dimensão do mundo histórico. Entretanto, a noção de mundo histórico não nos remete unilateralmente para o objeto da ciência historiográfica, ou seja, tal noção não representa a totalidade dos acontecimentos espaço-temporais que estão inseridos no fluxo temporal do vir-a-ser. Trata-se, na verdade, do grande contexto *vivenciado* na conexão adquirida da vida psíquica. Para Dilthey, a noção de mundo histórico delimita a dimensão da vivência elementar da consciência – uma experiência espiritual que antecede a subjetividade lógica e suas elucidações teóricas.

No jovem Heidegger, essa delimitação psicológica e descritiva do mundo histórico começava a romper com o pressuposto clássico de uma consciência isolada do mundo. E o centro para se pensar uma “psicologia” possível passou a estar radicado na ipseidade da vida no mundo, e, portanto, na concretude do existir fático do ser-aí. É na vida ativa, e no cuidado de si, que se retrai o elemento “psicológico” que determina o horizonte de realização da filosofia. Ora, evidentemente, o termo “psicológico” não buscou designar uma experiência teórica, mas intencionou unicamente destacar o fundamento ontológico implícito no ser próprio da subjetividade. Não por acaso, Heidegger irá, posteriormente, abandonar o uso do termo “psicologia” devido à propensão em se pensar numa pesquisa relativa à objetualidades. O uso do termo psicologia buscou, na verdade, alcançar o sentido de fundo que permeia a singularidade do ser-aí existente. Por isso, o elemento histórico em Heidegger não está atrelado a uma consciência subjetiva, e, portanto, não pode ser reduzido a uma objetualidade da ciência historiológica. Heidegger concebe este elemento histórico como uma condição constitutiva da dinâmica interior da vida fática. Na afirmação que se segue poderemos observar a maneira como o jovem Heidegger delimita a sua compreensão sobre a dimensão “psicológica” do mundo histórico:

Contudo, o que se oferece com a lógica da ciência histórica e a metodologia da história não possui sensibilidade alguma para a historicidade viva que, por assim dizer, devorou nosso ser-aí. (HEIDEGGER, 2010, p. 34).

Portanto, o mundo histórico compreende a esfera da historicidade viva que, segundo Heidegger, devora a fenomenalidade originária do ser aí. Ora, constata-se que foi precisamente Dilthey que forneceu ao jovem Heidegger os *insights* decisivos para explicitação do mundo histórico na hermenêutica da facticidade. O retorno à esfera da historicidade viva esclarece o sentido do movimento de singularização que se dá na mobilidade de pensamento da economia onto-teológica. O espaço conceptual para se pensar o modo como a vivenciabilidade originária do cristianismo abre sendas para se contemplar o sentido profundo da existência foi determinado inicialmente pelos *insights* do jovem Heidegger no historicismo de Dilthey.

1.4.2. O problema da realidade e o retorno a esfera primordial da experiência

Analisemos aqui um texto de 1912, intitulado como o “*O problema da realidade na filosofia moderna*”, onde poderemos constatar este movimento que visa à compressão entre a idealidade lógica e realidade concreta. Nesse artigo vemos claramente o posicionamento antimodernista do jovem Heidegger, bem como os traços daquele movimento de pensamento que, buscando atingir a essência da lógica em sua base material, prepara o caminho de pensamento em direção ao elemento fático-transcendental da vida cristã. Neste artigo o jovem teólogo desenvolve uma crítica ao psicologismo neo-kantiano, já buscando uma sintonia com o sentido próprio do modo de pensar fenomenológico, o qual procura se esquivar de toda tendência teórico-especulativa e atingir os fenômenos em sua radicalidade vital. Heidegger se volta para filosofia contemporânea de sua época, mas preocupado em destacar o potencial espiritual da Escolástica, e ao mesmo tempo inquietado com a problemática aristotélica.

Heidegger inicia o seu artigo com uma citação do polêmico escritor francês Ferdinand Brunetière, um católico conservador e crítico implacável em matéria de ciência e religião. A citação coloca de modo tosco o problema da realidade externa do mundo. A citação nos diz:

Eu gostaria muito de saber que doente ou piadista – e devo dizer tolo – foi o primeiro a colocar na sua cabeça a dúvida em relação à realidade do mundo externo e fez desta uma questão para filósofos. Será que tal questão tem algum sentido? (BRUNETIÈRE *apud* HEIDEGGER, 2002, p. 39).

Para Heidegger esta colocação do problema ainda está muito aquém da profundidade que lhe é própria. Segundo o jovem Heidegger, para entender adequadamente o problema é necessário um “esforço para se libertar do peso de chumbo da alegada auto-evidência da verdade” (*Idem*). O problema da realidade desestabiliza a possibilidade do conhecimento do mundo externo e compromete o desenvolvimento das ciências naturais. Entretanto, não deve ser colocado em termos de um realismo simplista, que ingenuamente acredita “compreender o ‘real’ num só relance reflexivo” (*Idem*). Heidegger fala de um “realismo saudável” e como este tem sido profícuo para as ciências naturais – o que indica claramente as incidências do pensamento aristotélico nesta fase inicial. O realismo simplista, entretanto, promove a irrupção individualista de ciências naturais que, embebidas na auto-evidência da verdade, se descaminham por um intelectualismo plebeu (que só acredita no que se pode verificar empiricamente), ameaçando suprimir o conhecimento filosófico. Isto é o que ocorre, por exemplo, com o positivismo que, numa espécie de reação contra a saturação especulativa do idealismo hegeliano, erradica a tutela da filosofia sobre as ciências. O entrave, portanto, que caracteriza o problema da realidade é a possibilidade de justificar a realidade trans-subjetiva e ao mesmo tempo garantir o espaço de atuação das ciências do espírito. Pois, só com a ratificação da dimensão da intencionalidade é que se garante a salubridade do realismo científico. Heidegger quer, portanto, resguardar a identidade e a tarefa da filosofia, mas sem descambar no psicologismo e consciencialismo neokantiano. A alternativa que naqueles dias começou a se abrir para Heidegger foi o caminho da fenomenologia de Husserl.

O jovem Heidegger destaca o modo como o “retorno a Kant” (depois do estado de devastação que ficou a filosofia após o embate entre o positivismo e o idealismo especulativo) é vista como única “salvação” para o problema da realidade. Segundo ele, “Kant quem busca ultrapassar os perigos unilaterais do empirismo inglês e procura salvaguardar a universalidade e necessariedade da dimensão do conhecimento que pode com certos limites ser válido para todos os seres humanos” (Op. cit. p. 40). Kant faz isto ao postular para além dos limites transcendentais do sujeito uma misteriosa “coisa em si” – a base material das percepções. O empirismo havia reduzido completamente a realidade objetiva a um “pacote de percepções”, trancafiando-a nos muros intransponíveis da subjetividade. A filosofia de sua época assume este *spiritus rector* da filosofia kantiana, mas não sem a forte influência do empirismo inglês e francês. Para Heidegger, mesmo com o “retorno a Kant” pelos neokantianos, o pensamento permaneceu trancafiado aos limites da subjetividade, sujeito a tendências epistemológicas que

afirmam a inadmissibilidade e impossibilidade de uma realidade externa independente da consciência.

Para uma resolução saudável do problema da realidade – sabendo que o que está em jogo é o próprio destino da filosofia – é necessário que se justifique a realidade trans-subjetiva e que se restabeleça o solo próprio do exercício filosófico. Para que a filosofia preserve válida a sua atuação, não restringindo o seu alcance ao solipsismo da consciência. Nestes anos iniciais Heidegger entende que realinhar a compreensão da realidade não apenas fornece uma garantia para as ciências naturais, como também torna consistente o conhecimento filosófico. Pois, a filosofia se liberta da cadeia de espelhos da subjetividade, e se descortina para o sujeito livre as suas próprias encenações de verdades, e se rasga o manto nebuloso de ilusões da filosofia moderna. O jovem Heidegger quer fazer a filosofia sentir novamente a dureza do solo sobre os pés, e o único caminho para isto é repensar as formas lógicas não mais separadas da matéria sólida do real. Ao invés disto, o elemento lógico deve emergir da matéria bruta da experiência – o objeto real deve compelir o sujeito. O caminho que aqui se abre ensinará Heidegger a olhar para além de uma realidade fraturada entre pensamento e ser, entre teórico e prático. É por isso que neste período do pensamento de Heidegger o realismo aristotélico e a fenomenologia de Husserl começam a exercer sobre o jovem teólogo um imenso fascínio e se coadunam tão proficuamente em seu jovem pensamento. Os atos intencionais do pensamento consciente com as leis lógicas do real permeiam o que Heidegger já denominava de “a esfera primordial da experiência” (Op. cit. p. 43). Será precisamente na direção deste âmbito profundo, viabilizado pela intencionalidade dos objetos trans-subjetivos, que Heidegger será atraído para a realidade que está aquém de uma “abstração ativa do pensamento que transcende o que é imediatamente dado” (*Idem*).

É natural que neste período Heidegger preocupe-se com a cientificidade da filosofia – algo que posteriormente, já no tempo da economia onto-teológica, ele irá relegar de seu pensamento – pois está sendo conduzido pelo ímpeto apologético dos antimodernistas e pela visão escolástica de uma compatibilidade evidente entre a fé e o conhecimento racional. Neste sentido, redefinir uma concepção de realidade que se esquive dos embaraços da consciência e garanta a possibilidade de uma realidade que independe do sujeito, é ao mesmo tempo reafirmar a inteligibilidade da fé e proporcionar uma via de acesso para Deus. Pois, o conhecimento da realidade trans-subjetiva nos revela a “glória de Deus”. Quando o homem se

liberta das cadeias da subjetividade e atinge a realidade exterior, para além dos “dados dos sentidos”, ele encontra nas leis lógicas da realidade os atributos invisíveis de Deus. Esta é a antiga “Teologia da Glória”, combatida por Lutero, e que, estruturada pela concepção tomístico-escolástica da realidade, acredita poder haurir do conhecimento lógico-racional da realidade “os atributos invisíveis de Deus” (Romanos 1:20). Por isso mesmo Heidegger insistiu na reorientação do conceito de realidade, pois isto iria corroborar a autoridade do sistema católico. Sua pergunta, “Como pode o grau de certeza requerido pelo conhecimento científico dispor meramente de fatos de consciência?” (*Idem*), indica o quanto Heidegger almeja uma reapropriação da realidade trans-subjetiva. Pois, entende que o pensamento moderno se encontra aprisionado nas cadeias da subjetividade, não podendo, por isso mesmo, dispor de uma plataforma sólida para avançar no conhecimento da realidade. Aqui, pois, é o sentido próprio do movimento em direção ao elemento originário da percepção da realidade que, opondo-se ao acúmulo de obstáculos subjetivos, começa a delinear para o jovem Heidegger o lugar da verdade. Vejamos em um dos trechos deste artigo o modo como Heidegger indicia um movimento de retorno à base originária da experiência:

A meta para a compreensão da realidade é tomá-la no seu dar-se, isto é, tomar aquilo que encontramos em nossa experiência e que a define tal como ela é em si mesma, isto por meio da eliminação das modalidades de entendimento do sujeito e adições que a modificam. A condição espaço-temporal dos objetos da experiência, a coexistência e sucessão destes, as lacunas na percepção, e as relações entre os conteúdos da consciência que nos compelem e não são determinados por nossa vontade – tudo isto incontestavelmente nos revela uma legalidade que independe do experimentar próprio do sujeito. A posição da realidade como que transcendendo a consciência é uma exigência que se impõe, sobretudo, pelo fato de um mesmo objeto ser imediatamente comunicável para diferentes indivíduos [...]

O pensamento puro não pode ser a corte competente para decidir sobre o ideal e o ser real. Apenas a experiência pode dar-nos informação sobre se os objetos reais existem, embora não de tal modo a ser a única e absoluta autoridade para decidir esta questão. As impressões sensoriais não são em si mesmas a realidade. Elas não podem, sem mais delongas, serem usadas para definir a realidade. (HEIDEGGER, 2002, p. 45, 46)

Observemos o quanto é significativo para a economia onto-teológica o esforço de pensamento na tentativa de elaborar um acesso ao princípio originário da experiência e nele radicar a determinação do ser real. Heidegger quer atingir a realidade no seu “dar-se” originário, ainda não adulterado pelos resíduos especulativos da subjetividade. Atingir este

ponto de origem é alcançar a garantia de uma realidade que se posiciona de forma independente e absoluta em relação à consciência. Essa postura assumida por Heidegger implica numa derrocada da autonomia absoluta do sujeito – a qual é corroborada tanto pelo idealismo especulativo, como também pelo empirismo – e junto à fenomenologia de Husserl busca situar o lugar próprio do ser real no espaço de cooperação entre o elemento empírico e o racional, e, portanto, na dimensão do “critério misto” da relação.

Heidegger quer destacar o nexó originário entre o experimentar (ou mesmo “ocupação que experimenta”) e o experimentado, evitando descambar em um posicionamento unilateral, que perca de vista o elemento fundamental da própria relação. Em seu texto ele demonstra o modo como o psicologismo e o consciencialismo fenomenalista foram incapazes de levar a cabo a intenção profunda do criticismo kantiano, que era lançar luz sobre a estrutura transcendental que possibilita a unidade e garantia do conhecimento científico – momento transcendental que Kant denominou de síntese. Pois, na dimensão dessa unidade é que se tornam possíveis os juízos sintéticos a priori. Kant, porém, comprometeu o seu projeto ao postular a existência de uma inacessível “coisa em si”; com isso, ao invés de resguardar o ser real, fechou o sujeito do conhecimento num fenomenalismo intransponível. O jovem Heidegger, portanto, intenciona avançar na dimensão da conexão originária sob a convicção de uma compatibilidade entre pensamento e ser. E, assim como Kant, ele procurou ressaltar aquele mecanismo secreto de ligação entre a intuição sensível e o pensamento puro. E desta ligação mesma buscou extrair os elementos de articulação com a realidade.

É neste sentido que as leis lógicas, que são evocadas no processo dinâmico da relação, foram compreendidas por Heidegger como tendo uma legitimidade capaz de sustentar o alcance trans-subjetivo do conhecimento. Tais leis não podem ser tomadas meramente como conteúdo auto-engendrado da subjetividade, mas são regras que delimitam o devido *modo* de se pensar e que emergem do compimento do ser real – independente dos processos subjetivos. Não são regras que resultam do uso contingente da razão, mas de seu uso necessário. Por isso, Heidegger declara que “as relações em si mesmas devem, contudo, ser postuladas objetivamente como leis reais” (HEIDEGGER, 2002, p. 46).

A seleção destes elementos conceptuais, operada por Heidegger neste período, nos revela a força de encaminhamento e configuração da redução fenomenológica que será

consolidada na economia onto-teológica. Percebemos que nessa fase inicial do pensamento de Heidegger o elemento da temporalidade ainda não havia sido tematizado. A temporalidade da existência ainda não havia se tornado o horizonte de preocupações de sua reflexão ontológica. Sob a tutela da Igreja, e depois, sob a influência do neokantismo de Baden, o jovem Heidegger está comprometido com estruturas metafísicas que turvam o caráter problemático do ser, tal como fora pressentido por Aristóteles. Entretanto, mesmo em meio a uma obstrução da problemática ontológica, o jovem Heidegger foi capaz de dar passos firmes na direção do sentido obscuro do ser. Ele desenvolve uma mixagem incomum de elementos conceptuais que revelam muito mais do que uma genialidade filosófica, ou uma mera competência técnico-escolar para administrar conceitos de filosofia. O tatear de Heidegger no escuro obedece a uma força intuitiva profunda, que o faz caminhar sobre os elementos culturais de sua época como alguém atraído por um caminho mais elevado. Ele estava sujeito às mesmas influências que outros jovens estavam – até mesmo falava como eles; e usou os mesmos recursos conceptuais que eles usaram. Entretanto, moveu-se de um modo inteiramente diferente em meio aos produtos culturais de sua geração, dando indícios de um pensamento atraído para uma dimensão primordial, há muito escamoteada pela ocupação técnica do pensar.

A maneira como Heidegger é atingido pelo problema do sentido do ser, e assume o movimento *fundamental* do realismo aristotélico, somando-se a isto uma adoção fervorosa da fenomenologia de Husserl, e o modo como a conjuntura destes elementos é arrestada pelo ímpeto antimodernista, sendo ao mesmo tempo interpelada por um enraizamento profundo na tradição cristã, possibilitam a construção de um quadro que revela gradualmente o esforço de um pensamento que busca fazer retroagir o movimento próprio da razão até as suas fontes primordiais. O problema da realidade, e a tentativa de ressaltá-la na pulsão de sua dadidade primeva, revelam o quanto Heidegger busca uma *involução* no movimento da racionalidade metafísica até o seu limite crítico-transcendental. E, com isso, queria não só promover um inequívoco caminho para o pensamento, mas, acima de tudo, destravar para a filosofia a sua essência mais própria. Jon Van Buren escreve que neste período Heidegger é um metafísico que flerta com elementos pós-metafísicos ³⁰, isto quer dizer, o período inicial do jovem Heidegger é caracteristicamente marcado por uma *ontoteologia especulativa* sob a configuração de um espírito eterno e absoluto da filosofia. Neste início, Heidegger ainda

³⁰ Sobre isto vejamos a declaração de Jon Van Buren: “Se o Heidegger tardio é um pós-metafísico que flerta com formas residuais da metafísica, o Heidegger estudante é um metafísico flertando com a pós-metafísica” (BUREN, 1994, p. 49).

encontra-se comprometido com a defesa do tesouro de verdades da tradição católico cristã; e, movendo-se numa espécie de neo-escolasticismo, busca reiterar a força de determinação da existência de Deus na realidade a partir da compreensão do elemento divino repensado na essência da lógica³¹. Entretanto, o esforço que começou a desenvolver uma *ontoteologia especulativa* se desdobrou na meditação comutativa da economia onto-teológica, segundo a qual, se tornou possível a viabilização da virada para a facticidade do histórico numa heterologia mística do ser. Ou seja, a meditação comutativa, que se move através dos indícios que eclodem na religiosidade cristã originária, atingindo, deste modo, o profundo horizonte de sentido do ser-aí existente, possibilitou a emergência da superfruição do caráter plurisignificativo do ser em sua diferença para com o ente.

1.4.3. A realidade trans-lógica de Emily Lask e o caráter elementar do material vívido

Outro elemento decisivo para a gestação da economia onto-teológica será o impulso à descoberta do âmbito translógico através da Lógica objetiva de Emily Lask. Este fora discípulo predileto do neokantiano Heinrich Rickert e influenciou profundamente o desenvolvimento da filosofia do jovem Heidegger. A promissora genialidade do jovem Lask seria tragicamente interrompida, pois este tombaria no segundo ano da I Guerra. Entretanto, sua breve contribuição para filosofia seria promulgada pelo seu colega de estudos, o jovem Heidegger, o qual dedicaria ao colega morto o seu trabalho de concurso para cátedra.

A filosofia neokantiana de Lask iria proporcionar um *insight* decisivo para a abertura da noção de facticidade em Heidegger. Pois, na sua Lógica Objetiva, onde se fez sentir a forte influência da *Sexta Investigação* de Husserl, Lask realiza uma inquirição profunda da dimensão categorial, ultrapassando até mesmo a radicalidade da análise husserliana. Pois, além de se apropriar proficuamente da noção de intencionalidade, Lask retoma elementos da doutrina categorial dos gregos e da ontologia medieval. Para Heidegger, isto não só aproximaria Lask da problemática aristotélica, situando-o no bojo da questão do ser, mas possibilitaria um caminho para pensar o ser de Deus como ponto de sustentação da realidade. O conceito de supercontrariedade apresentado por Lask em sua “Doutrina do Juízo”

³¹ Heidegger mesmo apresenta este impulso inicial de seu jovem pensamento ao explicar a influencia que recebeu de seu professor Carl Braig: “Este falou-me, pela primeira vez e durante alguns passeios nos quais eu pude acompanhar, no significado de Schelling e Hegel, para a teologia especulativa, em contradição ao sistema de ensino da escolástica. Assim, a tensão entre ontologia e a teologia especulativa surgiu no horizonte da minha procura, como um elemento de estruturação da metafísica” (HEIDEGGER *apud* OTT, 1992, p. 62).

possibilita uma isenção do objeto do conhecimento das interferências do sujeito. Nos processos relativos à produção dos juízos pela subjetividade não se realiza qualquer alteração na constituição do objeto em sua dualidade de forma e matéria. Tal constituição é anterior a dimensão dos juízos do sujeito cognoscente. A região da supercontrariedade delimita o âmbito da correlatividade entre o material bruto do ente sensível e a forma teorética do elemento lógico. Para Lask, a realidade singular e concreta não pode ser concebida isolada do valor lógico-teorético. O conhecimento ocorre na síntese entre a forma lógica e o material experimental.

Tal como os neokantianos de Baden, Lask defende que o elemento lógico determina a inteligibilidade do material sensível. O valor lógico-teorético instaura o âmbito de iluminação e sentido, de onde o material experimental é resgatado da obscuridade de sua contingência sensível. A dimensão do valor lógico corresponde diretamente à forma do objeto, e é mediante tal forma que se alcança o conhecimento real do material sensível. Pois, a realidade concreta e singular só adquire sentido por intermédio da atuação informativa das categorias constitutivas da forma. Esta dimensão lógico-teorética não-sensível é o que torna o material bruto da realidade pensável. A realidade concreta eclode como que despida de qualquer significação, sendo posteriormente investida de sentido na elucidação da forma lógica. Vejamos o modo como Lask demonstra o caráter determinante do elemento lógico sobre o material sensível:

Na expressão mais pura do vivencial o sensível constitui o resto obscuro e residual, correspondente não só ao que é teoreticamente incompreensível (como o ético, e estético, o religioso), mas também absolutamente indecifrável, ininteligível. Ele é aquilo no qual a vivência não pode mergulhar como em um significado consistente e dotado de valor (...), aquilo que está aí como dado bruto, que não nos diz nada e permanece mudo a região das impressões carentes de sentido e de significado. (LASK *apud* MACDOWELL, p. 63)

Contudo, não devemos pensar que o processo da in-formação lógica da vivência contradiga a declaração de que o objeto real do conhecimento antecede a atuação judicativa do sujeito, já que a vivência elementar dos sentidos está despida de significações. Não seria esta in-formação lógica do material por si só uma interferência da subjetividade na objetividade do conhecimento? A inferência lógica sobre a concretude do real já não contamina subjetivamente a pureza da vivência? O conhecimento neste sentido atingiria

apenas o plano lógico e não o material da vivência; não fornecendo, portanto, um conhecimento da realidade em sua concretude. Entretanto, a forma lógica do objeto não é uma projeção especulativa do sujeito, mas emerge do próprio material da vivência. A validade do conteúdo lógico é diretamente condicionada pelo modo como a forma é determinada pelo material experimental. A inteligibilidade do dado sensível do material, e, portanto, a efusão da forma teórica, é emitida pelo próprio material experimentado. Para não ser absorvido no solipsismo do sujeito, Lask reitera a prioridade do material sobre o extrato lógico, segundo ele:

A multiplicidade das formas lógicas não pode ser compreendida do ponto de vista meramente lógico. Ela ostenta um momento de opacidade, que nos remete ao material a-lógico e seu poder de determinar os significados [...] Não é pelo conhecer que o material é informado e constituído, mas em si mesmo ele já está afetado pela forma lógica, se verdadeiramente conteúdo lógico é em si conteúdo que tem validade. (LASK *apud* MCDOWELL, 1993, p. 66).

O próprio elemento lógico desperta em sua validade uma remissão ao material vivido. O caráter lógico que permeia o objeto do conhecimento emerge da tensão entre a concretude da realidade e o sujeito que experimenta. A inteligibilidade é um produto das forças de significação da matéria experimental. Quanto mais válido um conhecimento, mais o seu conteúdo lógico encontra-se arraigado ao material sensível. A noção de verdade está sujeita à força de determinação formal das vivências. Deste modo, antes de toda estratificação lógica do sujeito encontra-se o elemento translógico da matéria vivida. Lask abre, portanto, um caminho para se pensar uma filosofia transcendental capaz de suplantear a lacuna entre o conceito abstrato e a realidade concreta. Para reduzir as inferências especulativas do sujeito e recobrar o caráter primordial da força significativa do material bruto da experiência, Lask retoma o modelo do pensamento platônico-aristotélico, aplicando-o ao transcendentalismo kantiano. Mac Dowell comenta isto, dizendo:

Com estas análises, Lask retoma o fio da tradição platônico-aristotélica, embora no contexto da lógica transcendental de Kant. Com efeito, a sua distinção entre forma sensível e material experimental inspira-se na oposição tradicional entre o mundo inteligível e o mundo sensível, entre a idéia ou a essência universal e o singular concreto, entre o ser e o ente. (MCDOWELL, 1993, p. 64).

A Lógica objetiva de Lask tornou-se atrativa para Heidegger pelo modo como reitera elementos da metafísica clássica e possibilita a sustentação do sistema do catolicismo.

Entretanto, a maneira como a orientação recolhida destes elementos irá se desdobrar no contexto da economia onto-teológica será outra inteiramente diferente. Inicialmente a primazia do material sobre a forma lógica quer tão somente validar uma realidade substancial que transcende o sujeito especulativo. Já no contexto da economia onto-teológica esta primazia do material vivenciado é reafirmada na instilação do elemento vivo e a redução fenomenológica da postura teórico-objetivante. A distinção entre forma lógica e o material experimental será respectivamente a diferença entre o conteúdo da objetivação e o sentido próprio da realização da vida fática. A sugestiva orientação do material trans-lógico de Emily Lask resultará para Heidegger num pensamento que recua para dimensão originária do instante vivido – preparação para inclusão do tempo originário e o dismantelamento da recursividade teórico-especulativa da racionalidade metafísica. Neste sentido, o esforço do jovem Heidegger em assegurar o céu católico sobre sua cabeça iria encaminhá-lo para uma experiência de pensamento tal que não só abalaria o firmamento das idealidades metafísicas, mas até mesmo o solo de sustentação aquém de toda a tradição especulativa da filosofia. O *insight* que se abrirá com a orientação da realidade trans-lógica arrastará a filosofia para o espaço abismal do ser, sob a dissolução dos asseguramentos da metafísica da subjetividade.

1.4.4. A primeira tematização do Misticismo Medieval.

O interesse pela Lógica objetiva de Lask revela uma sintonia com outra temática decisiva para a gestação da economia onto-teológica que é o misticismo medieval. O primeiro contato de Heidegger com esta temática se deu durante os primeiros anos de estudos em conjunto com sua formação neokantiana. Nos anos de 1910-11 Heidegger assiste o curso de “história da mística medieval” com Joseph Sauer, onde receberia um dos *insights* decisivos para o desenvolvimento do caráter penetrante de sua filosofia. A consideração do *misterium tremendum* da mística medieval problematiza a natureza absoluta da razão e ressalta o caráter inesgotável da realidade. Lask havia entendido que as formas lógicas expressam de modo limitado a riqueza significativa do material vivido. Ou seja, toda a inteligibilidade do material pela forma está “coartada a tais limites” (LASK *apud* MCDOWELL, 1993, p. 66) e, portanto, restrita à própria particularidade formal da determinação do material experimental³². Esta dimensão *não-in-formada* do material resguarda o mistério inesgotável da realidade e modera

³² Mac Dowell comenta isto, dizendo: “É do material vivido que a forma recebe o seu significado próprio. Aliás, continua Lask, cada forma assume apenas alguns dos elementos oferecidos pelo material, cuja riqueza não pode ser expressa exaustivamente no plano teórico” (MCDOWELL, 1993, p. 66).

as pretensões sistemáticas da racionalidade metafísica. Tudo o que pode ser pensado está restrito à esfera do valor lógico. Esta posição moderada entra em conflito com a “autonomia inverificada do sujeito” (HEIDEGGER *apud* KISIEL, SHEEHAN, 2007, p. 13) e busca demonstrar que para além das arbitrariedades do conceito especulativo encontra-se uma realidade concreta e ricamente significativa. O *mysterium tremendum* da realidade trans-subjetiva não pode ser equiparado a “coisa em si” kantiana, tal como uma espécie de limite restritivo do conhecimento, antes, este se apresenta como amplidão ilimitada para a marcha inexorável do conhecimento; como fonte inesgotável de significações que, ao invés de restringir, amplifica as possibilidades do conhecimento científico.

Sendo assim, o interesse de Heidegger pela mística medieval não representa uma entrega deliberada ao obscurantismo, antes o que se pretende é libertar a razão moderna do sono dogmático pela destruição da prisão autoconstruída do sujeito. O que se mantém renitente e, a frente do sujeito, independe em absoluto dele, é a verdade do real. Tal verdade desloca o homem do centro absoluto da subjetividade e lhe abre o horizonte da realidade absoluta. Só perante o reconhecimento do *mysterium tremendum* o homem será capaz de se libertar das amarras do idealismo subjetivo e perpetrar um conhecimento efetivo da realidade circundante. Vejamos, pois, qual a relevância do elemento místico na desconstrução da prisão solipsista do sujeito através das considerações de Heidegger sobre Johannes Jörgensen.

Em uma de suas primeiras publicações, Heidegger apresenta algumas considerações sobre a vida e a obra do escritor e ensaísta Johannes Jörgensen. Neste ensaio, intitulado como “*Per mortem ad vitam – Reflexões sobre a obra de Johannes Jörgensen Mentira e Verdade da Vida*”, Heidegger confronta o grande ímpeto da modernidade que é o desenvolvimento descontrolado do ego – da personalidade – que resulta numa intoxicação da vida. Aqui as máximas de valor moral serão recapituladas, no contexto da economia onto-teológica, e elevadas a um plano ontológico-existencial. O modelo de pensamento e de vida apresentado por Johannes Jörgensen traz à tona princípios que desconstroem a livre autonomia do sujeito. Os valores que são ressaltados na pessoa de Johannes Jörgensen serão posteriormente repensados a partir da vida fática com vistas à elaboração de um caminho para a dimensão originária dos fenômenos. Johannes Jörgensen apresenta um modelo de libertação da “perversa e enganosa filosofia” que promove a grande isolamento do sujeito. Nele se revela, declara Heidegger, uma “poderosa luta para a libertação de si mesmo” e uma “incansável

busca e edificação, o passo definitivo para o cume da verdade” (HEIDEGGER, 2002, p. 35). O esforço, que aqui se revela numa tonalidade moral, aponta para uma dinâmica metodológica que resgata o pensamento da queda na facticidade e o encaminha pela custosa subida em direção à verdade dos fenômenos. O que Heidegger destaca como “intoxicação da vida” pressente a infecção teórico-especulativa dos fenômenos originários no posicionamento objetivante da racionalidade metafísica. A tumefação especulativa do sujeito subtrai a riqueza da vida pela insistência do conceito em si mesmo. E a orientação que se abre para Heidegger, a partir de suas reflexões sobre Johannes Jörgensen, é o modo como este “descobre uma e outra vez nossa grande conexão com o passado. Com os místicos da Idade Média ele tem o prazer de se demorar” (HEIDEGGER, 2002, p. 37). Heidegger percebe, pois, que a retomada do *mysterium tremendum* estabelece um caminho para a descoberta da realidade efetiva. A “poderosa luta” que ele vê no ensaísta dinamarquês é a mesma que ele realizará para erradicar as obstruções especulativas do pensamento moderno.

A tematização do misticismo junto ao problema da realidade leva Heidegger a esboçar pela primeira vez uma tentativa de comutar a experiência cristã com a problemática ontológica. Heidegger quer alcançar a unidade subjacente ao caos de significações da realidade no pensamento moderno. O caminho para esta unidade harmonizadora só é possível pela desarticulação da subjetividade absoluta. Por isso Heidegger destaca Johannes Jörgensen como o “poeta-filósofo” que “descansa à sombra da Cruz”. Isto quer dizer, o caminho que leva do desespero para o abrigo harmonizador da realidade – Deus; do descontrole do sujeito especulativo para a liberdade do conhecimento real; e do esgarçamento de significações próprias do culto ao individualismo à unidade do sentido do ser, só pode ser alcançado pela reiteração das raízes do pensamento católico-cristão.

Nestes anos iniciais o horizonte da experiência cristã fornece um alinhamento que conduz ao restabelecimento de uma realidade estável e absoluta. A conservação do “tesouro de verdades da Igreja”, bem como o seu edifício dogmático, reafirma estruturas ontológicas que obstruem o acesso ao sentido vivo do ser. O que se percebe, no entanto, ainda que de modo incipiente, é a tensão entre a experiência religiosa e a ontologia como articulação fundamental das projeções metafísicas. Entretanto, o modo como Heidegger irá administrar as questões de epistemologia e ontológica clássica, sob “a sombra da Cruz”, não irá resultar para ele na instauração de um abrigo seguro e alguma espécie de consolo metafísico, antes

culminará na angustiante desertificação da imagem do homem moderno pela irrupção da temporalidade da existência. O ser-aí existente se tornará para si mesmo “numa terra sequiosa” (AGOSTINHO, 2004, p. 75), sob o abalo das referências sólidas da tradição metafísica. A erradicação dos asseguramentos metafísicos engendrados pela vida, bem como a suspensão deste movimento tendencioso do ser-no-mundo, abrirá o horizonte da temporalidade para que o pensamento possa acompanhar o sentido originário do ser.

1.4.5. *Insights decisivos na fenomenologia de Husserl.*

O primeiro contato de Heidegger com a filosofia de Husserl se deu por volta de 1909-10, como ele mesmo relata em seu texto “Meu caminho para fenomenologia”. Segundo Heidegger, este contato foi motivado pelos estudos em Brentano, pois, como ele mesmo declara, “Eu esperava das *Investigações Lógicas* de Husserl um esclarecimento decisivo para as questões que me suscitara a dissertação de Brentano” (HEIDEGGER, 2009, p. 4). O que levou Heidegger, pois, às *Investigações* de Husserl foram questões relativas à problemática ontológica em Aristóteles, captada a partir da obra de Brentano. O que ele procurava em Husserl não encontrou, porém, como afirma ele, “sentia-se tão impressionado pela obra de Husserl” que continuou a lê-la mesmo sem “chegar a alcançar a noção suficiente daquilo que tão fortemente me prendia a ela” (*Idem*). Ora, mesmo Heidegger não havendo encontrado em Husserl as respostas que esperava algo o manteve preso àquela obra. Decerto que o problema do ser em Aristóteles fora decisivo para a “primeira e desajeitada” introdução de Heidegger na filosofia. Entretanto, o motivo de sua ligação com a fenomenologia fora precisamente o *método* de se conservar com justeza na esfera autêntica do filosofar. Isto que impressionava tão profundamente o jovem Heidegger e o mantinha ligado às *Investigações* de Husserl seria determinante para a gestação da economia onto-teológica. Aqui já indicamos o teor desta profunda impressão: é a questão do método que manteve Heidegger ligado radicalmente à fenomenologia de Husserl.

Quais elementos que, abstraídos deste primeiro contato, tornar-se-ão decisivos para o desenvolvimento da economia onto-teológica? Vimos que na publicação do texto “*O problema da realidade na filosofia moderna*” o modo de abordagem e o olhar fenomenológico já se fazem notar no pensamento do jovem Heidegger. O projeto que impulsionava a fenomenologia de Husserl harmonizou-se com crítica do jovem Heidegger à

filosofia de seu tempo. Em Husserl encontramos uma sólida argumentação em favor da validade da Lógica contra o relativismo próprio do psicologismo. O projeto científico da fenomenologia queria levar a cabo aquilo mesmo que Kant havia intencionado ao postular a possibilidade de seus juízos sintéticos *a priori*, ou seja, garantir a validade absoluta das proposições que, independentemente da experiência, compõem o nosso conhecimento do universo. Husserl quer, portanto, justificar, com sua *ciência fenomenológica*, a validade de uma afirmação ou posição que se remeta à existência do objeto intencionado pela consciência. A existência do mundo real precisa ser reiterada e o método elaborado por Husserl foi o da elucidação dos atos eidéticos, ou seja, os atos intencionais de estrutura invariável. Quanto mais precisa a correlação intencional entre o ato da consciência e o objeto visado, maior será o grau de verdade do conhecimento. Com efeito, a fenomenologia de Husserl quer recobrar, a partir da própria consciência, a realidade do mundo. E para tanto, deve avançar na dimensão da intencionalidade dos atos da consciência. O caráter inédito desta dimensão eidética e a postura adequada para seu acesso constituem um *insight* decisivo que acena para a dimensão ontológico-existencial que será pensada nos termos da economia onto-teológica.

A fenda que se abre sob o rigor da ciência fenomenológica torna possível a instilação do pensamento até a raiz originária de todos os fenômenos. Para tanto, é imprescindível a elucidação daquilo que imediatamente se dá no fluxo de vivências da consciência intencional. Ou seja, é necessário encontrar a *lógica pura* dos fenômenos da consciência pela determinação descritiva da estrutura essencial dos atos intencionais. Para que se alcance o nexos referencial das vivências é preciso suspender a crença natural no mundo externo e realizar a difícil inversão reflexiva do curso natural do pensamento. A suspensão que “põe entre parênteses” a existência do mundo visa uma purificação dos pré-juízos dogmáticos que conspiram a manifestação originária dos fenômenos vividos pela consciência. Com esta suspensão fenomenológica, o processo consciencial se volta sobre si mesmo, e o ato reflexivo acompanha descritivamente a vivência intencional. O resultado desta manobra é a obtenção da “essência intencional” que, ao invés de garantir a existência de uma realidade externa em oposição a um sujeito interior, reposiciona a consciência junto à exterioridade do mundo. Com isso a consciência não é um “dentro” em oposição ao mundo “fora”, mas ela mesma é este “fora”. Pois, consciência é sempre *consciência de* alguma coisa; sempre está *referida a* alguma coisa. Este nexos referencial delimita o âmbito próprio da lógica pura dos fenômenos, donde Husserl faz emergir a identidade de uma estrutura invariável dos atos intencionais. A

identidade geral da consciência que se reconstrói com a análise fenomenológica atinge radicalmente a vivenciabilidade elementar e ressalta a solidez de nossa situação no mundo.

Portanto, o que se abre na redução fenomenológica – a qual visa a elucidação do nexo intencional da consciência – possibilita um caminho, sob a diluição das interpolações especulativas, *até as coisas elas mesmas*. As sedimentações metafísicas que se acumulavam sob o pressuposto de um sujeito que impera no seu reino de absoluta solidão inviabilizavam uma abordagem efetiva da realidade. O modo como Husserl traz à tona a evidência do nexo referencial da intencionalidade e, com isso, reposiciona a consciência junto ao mundo da vida será decisivo para a descoberta da vida fática. A dualidade sujeito-objeto é suplantada e, com isso, não há uma estrutura transcendental que recolhe em síntese os dados oriundos dos estímulos que partem de uma determinada base material. Abordagens desta espécie, que correspondem ao modo de reflexão da epistemologia tradicional, são sedimentações especulativas que encobrem a vivência originária dos fenômenos. A dimensão autêntica do conhecimento ocorre na intuição, ou como define Gadamer, “*dação corporal do conhecido na percepção*” (GADAMER, 2012, p. 145). Aqui a essência real do fenômeno é tomada na sua aparição imediata, e não mais do que isso.

Porém, como ocorre essa tomada de conhecimento na intuição imediata? Todo o esforço da consciência, no procedimento da descrição fenomenológica, se dá no sentido de uma retração de sua inclinação natural e um repouso reflexivo junto ao processo intencional constitutivo da própria consciência. Neste posicionar-se junto a si na reflexão fenomenológica, um ato da consciência acolhe outro ato e, deste modo, o fluxo de vivências se volta sobre si mesmo num registro intuitivo do fenômeno. O que disto se depreende é uma estrutura vivencial da consciência em sua intencionalidade dinâmica, ou seja, o *eidós* radical que permeia todas as variações que se manifestam em cada ato. Sendo assim, obtém-se a lógica pura dos fenômenos, pois, cada unidade dessa estrutura vivencial possibilita “o visado vir ao encontro como preenchimento da intenção do visar” (GADAMER, 2012, p. 145). A presença do que é visado pode vir à tona numa diversidade de atos possíveis (imaginação, percepção, recordação, valorização etc.) sem que sua validade seja comprometida por tal diversidade. A lógica pura dos fenômenos delimita, portanto, o domínio inteligível dos dados fenomenológicos. A estrutura *eidética* apresenta as unidades lógicas que explicitam o âmbito originário da verdade. Neste âmbito a intuição se adequa a vivência intuitiva em diferentes

níveis de adequação. Quanto mais o ato intuitivo estiver em afinação com o objeto intencionado, maior será clareza e a precisão do conhecimento.

O caminho da redução fenomenológica e a elucidação da estrutura eidética da consciência possibilitou ao jovem Heidegger os subsídios conceituais necessários para estancar a liberdade descontrolada do subjetivismo moderno. E com isso, ao tornar plausível a discussão sobre a “essência da lógica”, Heidegger não apenas encontra um porto seguro para a atividade científica, como também reafirma a centralidade do ser divino pela restrição do absolutismo do sujeito. Os princípios lógicos abstraídos pela ciência fenomenológica, e que refletem a vida essencial da consciência, não se apresentam como leis de caráter contingente, mas exprimem as regras de compatibilidade necessária entre a razão e a realidade. O jovem Heidegger encontra na fenomenologia o espaço aberto para revitalizar a antiga visão escolástica e recobrar a idéia da razão como espelho da realidade e, portanto, como que estando em sintonia com a revelação da verdade de Deus na Criação. Casanova confirma esta absorção da fenomenologia de Husserl pelo projeto neoescolástico do jovem Heidegger, dizendo:

A diferença de Heidegger em relação a Husserl está no contexto teológico que ele inscreve no âmbito de suas análises sobre a essência da lógica. O que interessa a Heidegger não é simplesmente determinar uma tal essência, mas antes encontrar através dela um acesso à afirmação de Deus como a garantia derradeira da consonância plena entre a pluralidade dos elementos que a constitui. (CASANOVA, 2009, p. 21).

Entretanto, a tentativa de pensar em conjunto a dimensão da fenomenalidade originária dos fenômenos – indicada pela redução fenomenológica – e a problemática teológica do catolicismo, levariam o jovem Heidegger a superar tanto a fenomenologia de Husserl quanto o sistema do catolicismo. O diálogo entre a experiência católico-cristã e a radicalidade do método fenomenológico preparariam o jovem estudante para a contemplação de um movimento de pensamento que se conserva aquém da experiência ontológica tradicional, bem como também aquém de uma tradição teológica comprometida com estruturas de pensamento que imobilizam a efusão de vida pela experiência cristã originária.

O modo como a redução fenomenológica estreita o pensamento e o mundo da vida seria determinante para o movimento de superação que se consolida na economia onto-

teológica. O aspecto plurisignificativo dos atos intencionais reaproxima a consciência da experiência multiforme do ser. No fluxo ininterrupto da vida da consciência a objetualidade de um mesmo “objeto” pode adquirir diversos matizes a depender de sua *intenção*. Por exemplo, se vejo um objeto sob a imposição do medo sua objetualidade será uma, mas se o vejo sob o entusiasmo do amor esse mesmo objeto será outro por completo. Nessas inúmeras reconfigurações dos atos intencionais fica claro que originariamente a consciência é aquilo de que é consciente, ou seja, o próprio mundo. *Pensar* a consciência num isolamento do fluxo vivo, na forma de um sujeito, já é por si só uma demonstração de que consciência tende a ocultar a si mesma nos seus atos. O *objetar* é absorvido pelo *objeto*.

A essência originária da consciência é diferente daquilo que habitualmente pensamos. Deste modo, a cisão artificial entre a interioridade do sujeito e a exterioridade do mundo, fato que a tradição filosófica tomou como evidente por si mesmo, é produto de um ato intencional que se esquece de si mesmo. A intervenção teórico-reflexiva é uma cristalização do movimento habitual da consciência, com efeito, a consciência se torna objeto para si mesma. Por isso, a fenomenologia impõe a necessidade de uma inversão no hábito natural da consciência para que esta se destaque na sua essência processual. Trata-se de uma inversão que atinge o movimento dinâmico da consciência que a cada vivência se desfaz em prol do objeto visado. Os rastros da vida dinâmica da consciência desaparecem a cada ato consumado. De fato, a descoberta do mundo da consciência se torna a grande contribuição de Husserl para os elementos que serão pensados no período da hermenêutica da facticidade, e deste modo, no período correspondente à economia onto-teológica. O próprio sistema fenomenológico de Husserl, e seu projeto de estabelecer uma ciência filosófica, não fora capaz de abordar suficientemente a complexidade deste fenômeno, tal como explica Safranski:

Husserl abriu uma cancela e diante dele abre-se um campo ilimitado: o mundo da consciência. Ele é tão múltiplo e espontâneo que uma descrição fenomenológica fiel tem de entrar em contradição com as intenções científicas de Husserl, orientadas segundo a sistemática e o conhecimento das leis. A gigantesca obra que Husserl deixou, inacabada e inacabável, dá a impressão de que contrariando sua intenção científico-sistematizante, se tornou ele mesma expressão daquela torrente de consciência que ali devia ser descrita. (SAFRANSKI, 2005, p. 110).

A descoberta deste “campo ilimitado da consciência” e, portanto, o espaço em que o mundo se dá na riqueza de suas significações, abalaria não apenas o engajamento de

Heidegger com a fenomenologia de Husserl, mas também o envolvimento do jovem filósofo com o catolicismo. A tentativa de Husserl de apreender o complexo mundo da consciência – o qual não se deixa subscrever – na forma de um ego transcendental despenca novamente na metafísica do sujeito. E, com isso, o criador da fenomenologia cede perante os artifícios da própria consciência: ela é reduzida novamente a uma objetualidade. Com a suposição de um ego transcendental que condensa em si a invariabilidade dos atos intencionais, Husserl interpõe uma estrutura conceptual entre o olhar fenomenológico e a vida plurissignificativa da consciência.

Neste sentido, Heidegger irá comentar, em 1925, na sua conferência “História do Conceito de Tempo”, os motivos de sua ruptura com a fenomenologia de Husserl. Segundo ele, a incapacidade de Brentano em esclarecer suficientemente o “ser da intenção” e simplesmente “identificá-la com o psíquico”, assumindo-a nos termos da tradição cartesiana, ou seja, como “percepção imanente”, era uma “fase que a fenomenologia ainda não havia superado”. As limitações de Brentano impulsionaram o movimento fenomenológico e a radicalização da noção de intencionalidade. Entretanto, mesmo com Husserl e Scheler, que, respectivamente, tomam a intencionalidade da consciência como *estrutura dos atos* e como *personalidade*, a intencionalidade ainda é tomada na sua forma tradicional (cf. HEIDEGGER, 1992, p. 46). Pois, declara Heidegger:

Fenomenologia – Husserl juntamente com Scheler – tentou ir além da restrição psíquica e caráter psíquico da intencionalidade nas duas diferentes direções. Husserl concebeu a intencionalidade como estrutura universal da razão (onde razão não é mais entendida como psíquico, mas como algo diferenciado do psíquico). Scheler concebe intencionalidade como estrutura do espírito ou personalidade, novamente diferenciando do psíquico. (*Idem*).

Para Heidegger, o ilimitado campo da consciência que se abre pela fenomenologia não pode ser tomado como algo metafisicamente dogmático, mas apenas aquilo que artificialmente se constrói sobre o fenômeno da vida dinâmica da consciência é que pode ser tomado nestes termos – neste caso, as estruturas interpostas por Husserl e Scheler. Com Aristóteles, Heidegger havia entendido que o ser se diz de vários modos, o que o levou a questionar sobre a raiz unitária do caráter plurissignificativo do ser. Husserl, ao demonstrar como através da diversidade de atos uma mesma objetualidade pode manifestar-se de diversos modos na consciência, apontou para Heidegger o caminho de acesso à problemática ontológica, sendo que o próprio Husserl demonstrou-se incapaz de acessá-la. Pois, ao encerrar

o fluxo ininterrupto das vivências intencionais sob a estrutura invariável do ego transcendental ele perdeu de vista o elo fundamental com a dimensão originária do sentido de fundo dos múltiplos significados do ente. Por isso mesmo é que para Heidegger a fenomenologia sucumbiu em “aplicações não-críticas de definições tradicionais de realidade tais como o psíquico, consciência, experiência contínua de vida, razão” (*Idem*). Esta profícua pluralidade significativa do mundo da consciência – descoberta pela fenomenologia – possibilita uma direção àquilo que Heidegger chamará de “coração da matéria” (*Idem*), o sentido de fundo que suporta as múltiplas significações. Esta originariedade da apreensão não se apresentará mais na forma de um eu transcendental, nem muito menos sob o modo de uma substância estática, mas enfatizará a vida efetiva em sua historicidade. Aquela torrente de mundo que não se reduz ao conceito, nem é engessada por determinações sistemáticas, ganhará, sob o olhar fenomenológico do jovem Heidegger, um horizonte de livre movimentação. O regresso às origens do mundo não encerra a descoberta, ao invés disto, abre perante os olhos do fenomenólogo a eterna inicialidade do mundo. Otto Pöggeler ao comentar o modo como a fenomenologia de Husserl é radicalizada por Heidegger, destaca a livre fruição adquirida pelo filosofar a partir da abordagem heideggeriana:

O filosofar não se fixa de todo em respostas determinadas – ele não é um salto para o litoral salvador, mas o salto para o barco impulsionador. Filosofia não é também simplesmente ciência, na medida em que as ciências singulares se estruturam sobre pressupostos definidos, mas a filosofia deve precisamente por em questão esses pressupostos, e assim atirar o “archote” a todo trabalho teórico-científico. (PÖGgeler, 2001, p. 72).

O caráter fugaz da dinâmica intencional da consciência exigiria do jovem Heidegger a renúncia não só da própria fenomenológica como também seu projeto neoescolástico. As questões que seriam produzidas pelo contato de Heidegger com a dimensão inaugurada pela fenomenologia exigiria do pensamento um procedimento inteiramente novo, isto quer dizer, despojado dos pressupostos e mecanismos da tradição metafísica.

Portanto, é neste contexto proporcionado pela fenomenologia, onde se encontra abalada a rigidez de sistemas interpolados por diversos resíduos da tradição metafísica, que as vozes dos restauradores Lutero e Kierkegaard entrecruzados com a crítica fundamental de Nietzsche à tradição filosófica começam a germinar no jovem Heidegger os princípios necessários para o desenvolvimento do mecanismo de reflexão ontológica que postulamos sob o título de economia onto-teológica. A tentativa de ajustar o pensamento às condições

originárias da verdade fluida do mundo da vida requer uma composição de mecanismos que não podem ser satisfatoriamente fornecidos pela tradição metafísica. Deste modo, a equalização entre componentes da experiência religiosa do cristianismo e elementos constitutivos da compreensão pré-ontológica que perpassa a tradição metafísica irão possibilitar o acesso à estrutura cinética da vida fática.

1.4.6. O problema da interpretação do tempo como medida e proporção

O problema do ser em Aristóteles e o modo como o tratamento deste problema adquire uma nova intensidade a partir do engajamento com o ilimitado campo da consciência intencional, ressaltado na fenomenologia de Husserl, encaminhará o jovem Heidegger ao seu primeiro embate com o problema do tempo. Isto se dá no ano de 1916, quando Heidegger publica o texto referente à sua aula de habilitação à livre-docência, “*O Conceito de Tempo na Ciência da História*”. O tratamento desse texto aqui é significativo, pois, se trata da primeira tematização do problema do tempo no pensamento de Heidegger, onde se encontra uma antecipação de elementos estruturais que serão decisivos para elaboração da economia onto-teológica. Veremos como o engajamento entre o problema do ser e o fluxo vital da consciência intencional aflui para o horizonte ontológico do tempo. De fato, o tempo começa a ser pensado por Heidegger, neste período, como horizonte que delineia a dimensão fundamental e plurissignificativa do ser, ou seja, como aquela raiz tacitamente contida no fluxo das diversas acepções do ente. A epígrafe com que se inicia o texto da aula deixa clara essa orientação, pois nela encontramos uma citação de Mestre Eckhart, que diz: “O tempo é o que altera e diversifica a si mesmo, a eternidade se mantém simples” (ECKHART *apud* HEIDEGGER, 2002, p. 49). A compreensão deste poder multívoco, que Heidegger pretende explicitar como essência do tempo, abre um caminho para se pensar o sentido do ser. Pois, assim como o ser se diz de vários modos, assim também o tempo dobra a si mesmo em múltiplas dimensões.

O que será discutido de modo geral no texto da aula é a peculiar distinção da “estrutura lógica do tempo” (HEIDEGGER, 2002, p. 51) na ciência histórica em oposição ao tempo pressuposto pelas ciências naturais (em especial as ciências físicas). Os limites estabelecidos entre estas duas modalidades temporais abrem um espaço para que se pense um “tempo em si mesmo”, ou mesmo o tempo “verdadeiro” (DASTUR, 1990, p. 26). No texto

encontramos uma espécie de crítica da razão científica, onde as condições transcendentais que possibilitam a operação científica encontram-se radicadas no tempo. Neste sentido, declara Heidegger: “Como fatos culturais temporalmente condicionados, as ciências concretas particulares nunca se encontram completas, mas sempre estão de algum modo no caminho da descoberta de suas verdades” (HEIDEGGER, 2002, p. 50). Entretanto, este sentido temporal que delineia o espaço de operação das ciências sofre uma distinção entre ciências naturais e a ciência histórica. No espaço dessa distinção Heidegger faz destacar o *sentido* que valida os juízos científicos. Este exerce uma função categorial que suporta a efetividade do saber científico, e é pensado a partir do tempo.

Destacando, pois, a peculiaridade da estrutura lógica da ciência histórica, para além da plataforma dos problemas neokantianos, Heidegger descerra uma dimensão inteiramente ontológica na abordagem dos problemas epistemológicos. A inserção do fator temporal – que ainda neste período não é pensado em termos de temporalidade fática – estreita a crítica geral da ciência com o fluxo eminentemente ontológico do tempo histórico. Heidegger fala sobre a necessidade de compreender a “função *factual* do conceito de tempo” (HEIDEGGER, 2002, p. 50) na constituição da ciência histórica. Com isso, ele não parte da pressuposição de alguma teoria da ciência e, portanto, não há espaço para as arbitrariedades do sujeito especulativo. O que se quer não é simplesmente investigar uma estrutura lógica que “se encaixe” (*Idem*) com essa ciência. Heidegger declara que sua investigação “parte da ciência histórica como fato” (*Idem*). O termo *factual* em destaque reafirma a compreensão da essência da lógica, tal como nesse período é concebida pelo jovem Heidegger. Ou seja, os princípios constitutivos da lógica, que determinam a elaboração do método científico, emergem do próprio mundo da vida. A estrutura lógica do conceito de tempo não é um resultado artificial de uma subjetividade transcendental retida em si mesma. A revolução científica que se consolida a partir de Galileu é o desdobramento de uma nova postura para com o tempo que, em si mesmo, permaneceu impensado desde Galileu até Einstein.

Para demonstrarmos o modo como Heidegger antecipa os elementos do tempo originário da vida fática – tempo em que se move a compreensão perpetrada pela economia onto-teológica – abordaremos, a partir da análise do texto, dois momentos decisivos: Primeiro, o *insight* do conceito de tempo na ciência histórica e a dinâmica de distinção em relação ao tempo fragmentado das ciências naturais. Depois, o modo como a problemática ontológica e a

pluralidade significativa da vida intencional da consciência afluem para o *insight* do “tempo em si”, pressuposto pelas ciências particulares.

No primeiro momento, antes de abordarmos diretamente o conceito de tempo na ciência histórica, precisamos demonstrar o modo como Heidegger distingue o conceito de tempo nas ciências naturais e o tempo histórico. Na descrição do processo de elaboração da estrutura lógica do conceito de tempo nas ciências naturais Heidegger evoca noções que posteriormente serão contracenadas pela comutação reflexiva da economia onto-teológica.

O esforço de Heidegger na tentativa de pensar a estrutura lógica do conceito de tempo na ciência histórica traz à tona uma *dinâmica de distinção* entre o tempo histórico e o tempo concebido pelas ciências naturais que resulta num *insight* decisivo para a eclosão da economia onto-teológica. Tal *insight* encontra-se radicado na natureza peculiar do tempo histórico e no modo como o tempo *mensurável* das ciências naturais decorre de uma *sedimentação* do “tempo verdadeiro”. Neste *insight*, portanto, encontramos um primeiro esboço da dinâmica do tempo na vida fática, tal como será concebido na economia onto-teológica.

No texto da aula, Heidegger demonstra que as ciências naturais necessitam de um corte no tempo, e, portanto, precisam produzir uma medida elevada deste, para que a realidade se torne quantificável³³. O tempo em si mesmo, dirá Heidegger, permanece intocado pela compreensão de base das ciências naturais. Para que as ciências adquiram uma estrutura lógica adequada à mensuração da realidade, torna-se necessário uma suspensão do tempo. O que ocorre, de fato, é um enquadramento conceptual do tempo em escala. De modo que, o fluxo pluridimensional é quebrado numa unidade rígida de “ordenação homogênea” (HEIDEGGER, 2002, p. 55). Isto é tipicamente o movimento que constitui a fundamentação

³³ O que seria este corte no tempo? Segundo Heidegger, “Como objetos da física, os movimentos são assim mensurados pelo sentido do tempo. A função do tempo é necessariamente tornar possível a mensuração”. Neste sentido, “os movimentos são sempre tratados na física com respeito a mensurabilidade”. Heidegger nos alerta para o fato de que esta relação de mensurabilidade com o tempo não é algo ocasional, antes, todas as dimensões objetuais da física sempre levam em consideração uma “suspensão do tempo”. Segundo ele, para que o movimento seja calculado é necessário pressupor o tempo como uma variável independente, como estando em constante mudança, num fluxo uniforme que corre de um ponto para o outro, sem saltos e sem interrupções, “conforme a fórmula do movimento $x = x(t)$, $y = y(t)$, e $z = z(t)$ ”. Tempo é tomado como uma série que se desenvolve numa direção única. E, deste modo, a quantificação da realidade é garantida pelo fluxo homogêneo e uniformizado do tempo. O tempo é cortado numa escala computável, tornando-se critério de medição. Como declara Heidegger: “Nós como que fazemos um corte escalonado no tempo, e assim, destruímos o tempo autêntico em seu fluxo e permitimos o seu enrijecimento. O fluxo congelado torna-se uma superfície plana, e apenas como uma superfície plana é que pode ser mensurado. O tempo torna-se um homogêneo arranjo de planos, uma escala, um parâmetro” (HEIDEGGER, 2002, p. 54).

do novo método adotado pelas ciências naturais desde a ciência de Galileu. Segundo Heidegger, a Antiguidade e a filosofia natural da Idade Média “buscavam a essência metafísica e as causas escondidas da diversidade aparente que se impunham sobre nós a partir da realidade imediata” (HEIDEGGER, 2002, p. 52). Com o novo método, não se aborda mais a diversidade aparente a partir da especulação metafísica, mas a partir do conteúdo matematicamente demonstrável das leis. Heidegger declara que “isto é estrategicamente um novo modo de realização” (*Idem*) da atividade científica³⁴. Os princípios que regem a metodologia das ciências naturais procuram expressar a lei contida no coração da matéria. Ela não é mais um núcleo misterioso, mas um conteúdo matematicamente compreensível. Heidegger demonstra sinteticamente estes princípios em dois pontos, dizendo:

[...] (1) aceitação hipotética que torna possível a compreensão conceptual dos fenômenos num determinado campo científico; (2) A aceitação hipotética não põe uma qualidade oculta como causa explicativa dos fenômenos, mas explicita-os numa compreensão matemática – i.e. mensurável – das relações da idealidade concebida no momento de manifestação dos fenômenos. (HEIDEGGER, 2002, p. 52).

A ruidosa conceptualidade calculadora do novo método pretende revelar tudo sobre o mundo fenomênico. Uma profusão de dizeres e números sobre a realidade, que desnudam com tanta avidez o mundo como se se trata-se do último momento para se dizer alguma coisa. Entretanto, este núcleo ruidoso das ciências naturais encontra-se cercado pelo oceano do tempo, o qual exhibe uma vastidão tão silenciosa que acaba por sufocar na insignificância as várias proposições de uma mentalidade científica matematicamente segura de si. Por isso, para que a ciência seja capaz de afirmar com eficácia algo *sobre* a realidade, e, portanto, de tecer sobre o mundo o véu de suas relações matemáticas, é necessário quebrar o tempo em pedaços, numa infinita série sucessiva de “agoras”. Heidegger demonstra como Galileu confunde o tempo com o espaço para que o movimento da realidade – e, com isso, a própria realidade – torne-se mensurável. Tempo e espaço se aproximam tão intensamente a ponto de se dizer que o movimento ocorre *no* tempo. Assim, sob o império do cálculo, a totalidade se

³⁴ A modernidade traz à tona o fim da metafísica, e não apenas isto, mas a matematização da realidade por meio de uma destruição do tempo autêntico. Veremos que a temporalidade originária que emerge a partir do sentido de realização da vida cristã primitiva difere do tempo quântico e homogêneo das ciências naturais. Sob a experiência deste tempo originário, anuncia-se a possibilidade de uma nova abertura do ser, assim como também a possibilidade de superação da racionalidade metafísica. (cf. p. 261).

torna previsível, e, portanto, disponível – ao alcance da mão³⁵. Este domínio sobre a realidade, tal como é pretendido pela ciência moderna, só é possível pela suspensão do “tempo em si mesmo”. Vejamos a passagem na qual Heidegger apresenta este salto da mentalidade científica moderna para a conjunção tempo-espço:

O objeto da física é a consciência do movimento. O movimento segue o seu curso no tempo. O que exatamente isto significa? “No” tempo possui um significado espacial; porém, tempo não é obviamente algo espacial – de fato, contrastamos sempre as noções de espaço e tempo. Mas, isto é tão certo que, por alguma razão, movimento e tempo encontram-se relacionados. Numa passagem de seu *Discorsi*, Galileu fala precisamente de uma “afinidade entre os conceitos de tempo e movimento”. “Certamente a uniformidade do movimento é determinada e compreendida pela igualdade entre o tempo e o espaço..., então, nesta mesma igualdade dos segmentos do tempo nós também podemos compreender a intensificação da velocidade (aceleração) num plano de modo simples”. (HEIDEGGER, 2002, p. 53).

Em outra passagem, também significativa, declara Heidegger:

Como objetos da física, os movimentos são mensurados pelo significado do tempo. *Esta é a precisamente a função do tempo, ou seja, produzir a possibilidade de mensuração.* E não é o caso de pensarmos que estes objetos estejam apenas numa relação ocasional com o tempo, e que exista uma dimensão do conhecimento nas ciências físicas onde a consideração do tempo como tal esteja retida em suspensão. Antes, como demonstraram as equações do movimento, tempo constitui um necessário momento na constituição do movimento. (HEIDEGGER, 2002, p. 54).

Qual o estatuto do tempo que não deixa de ser levado em conta na metodologia das ciências naturais? Não seria precisamente *o tempo mensurável*, e, portanto, o produto da retração do “tempo em si mesmo”, que possibilita o funcionamento das ciências físicas? De fato, a realização do conhecimento e a validade dos juízos científicos necessitam, para constituição de sua base temporal, que o tempo verdadeiro se feche em si mesmo. Nessa retração do tempo em si mesmo o esquecimento de sua verdade se desdobra na forma do tempo cronológico e mensurável. A “consideração” constante do tempo nas ciências naturais só é possível sob o ocaso do tempo originário. Heidegger declara:

³⁵ O corte escalonado do tempo, através do enquadramento de seu sentido no cálculo, corresponde ao extremo desgaste do ente sob a maquinação da racionalidade tecnocientífica na modernidade. O enrijecimento do tempo na era moderna demarca o traço ontológico profundo no estágio final da metafísica.

Nós como que fizemos um corte escalonado no tempo, e assim, destruimos o tempo autêntico no seu fluxo e permitimos o seu enrijecimento. O fluxo se congela, é posto em um plano superficial, e neste plano pode ser mensurado. Tempo se torna uma ordenação homogênea do espaço, uma escala, um parâmetro. (HEIDEGGER, 2002, p. 55).

O tempo se torna uma instância homogeneizada, um parâmetro de medição, e, portanto, uma dimensão equacionada. O modo de temporalização nas ciências naturais, tal como é concebido pelo jovem Heidegger neste período, será pensado na economia onto-teológica como modo de realização atitudinal histórico-objetivante. De acordo com este modo específico de temporalização, o tempo torna-se fixável e compactado numa ordenação. Esta é a modalidade temporal que define a queda na facticidade da vida. Entretanto, o interesse de Heidegger ainda é de caráter epistemológico e, movido pelo modelo de questões levantadas por Wilhelm Dilthey, e, portanto, almeja tão somente delimitar o espaço de validade das ciências históricas.

Tendo, pois, definido o modo de temporalização das ciências naturais, Heidegger busca pensar o caráter peculiar do tempo na ciência histórica. Diferente de uma lógica quantitativa, que permeia a apreensão do tempo nas ciências naturais, Heidegger destaca o caráter factual do tempo na ciência histórica como *qualitativamente heterogêneo*. A objetualidade da ciência histórica não é tratada como um mero dado passivo de cálculo. E neste sentido, quando pensada rigorosamente em sua essência, a ciência histórica promove uma abertura para se pensar o tempo autêntico – tempo este que, nas ciências naturais, é suprimido na mensuração. Mas, quando a ciência histórica em seu funcionamento permite ser insuflada pelo método das ciências naturais, e, deste modo, assume a mesma estrutura lógica do tempo nas ciências físicas, então, o elemento histórico é abordado como um dado quantitativo dentro de uma escala cronológica do tempo. Os fatos históricos são observados numa cadeia sucessiva de eventos, são “historicamente estabelecidos” (HEIDEGGER, 2002, p. 55). O passado é abordado como *algo que ficou para trás*, e, portanto, compreendido numa objetualidade que reduz o fenômeno histórico à estrutura lógica das ciências naturais. Com isso, a relação do historiador com o objeto histórico reafirma a noção compactada de espaço-tempo quando se volta para história como um passado *distante* do presente. Para Heidegger essa distorção do tempo histórico gera um problema metodológico que só pode ser devidamente discutido a partir dimensão essencial da ciência histórica. Vejamos uma relevante passagem na qual Heidegger apresenta o problema:

Nós estamos aqui em face de uma alternativa: ou o conceito acima mencionado não é um conceito histórico, a partir do ponto em que ele é entendido como mera determinação de tempo, devendo, por isso mesmo, tornar-se um conceito universal a partir de um elemento histórico, que por sua vez é determinado em seu tempo pelo processo de movimento na física; ou, então, temos diante de nós um conceito histórico – que de fato corresponde ao caso. Sendo assim, a determinação do tempo que se funda neste conceito histórico é totalmente peculiar podendo apenas ser compreendida a partir da essência da ciência histórica.

Algo, portanto, tornou-se claro: há um problema oculto no conceito de tempo utilizado pela ciência histórica. Este fará sentido e tornar-se-á legítimo para nós quando questionarmos a estrutura do conceito de tempo na ciência histórica. (*Idem*).

Qual, pois, a estrutura lógica do conceito de tempo na ciência histórica? Heidegger declara que o historiador volta-se para o conteúdo histórico não como um dado quântico, mas como um objeto dotado de valor, significação e vitalidade. Neste sentido, as datas históricas não são tratadas como dados mensuráveis, nem tampouco como números sujeitos ao cálculo. Heidegger ilustra este fato, no seguinte exemplo:

No conceito de “a fome em Fulda no ano de 750” o número por si só não significa nada para o historiador. Ele não está interessado no número como quantidade, como um elemento que ocupa um determinado espaço numa série de números que se estendem ao infinito, podendo ser dividido por 50, e assim por diante. O número 750, bem como as outras datas históricas, possuem sentido e valor na ciência histórica tão somente pelo conteúdo em questão que é historicamente significativo. (HEIDEGGER, 2002, p. 59)

O modo como o tempo é vivenciado na operação da ciência histórica não consolida a mesma estrutura lógica de realização das ciências naturais. A inclusão do valor (*Wert*) e do sentido (*Sinn*) do conteúdo significativo indicia para Heidegger “o problema oculto” do tempo histórico. Certamente, aqui ainda vigora a influência do neokantismo de Baden no pensamento do jovem Heidegger. Entretanto, a percepção do caráter problemático da estrutura conceptual das ciências, e modo como a possibilidade de se pensar uma natureza mais originária do tempo permaneceu inacessível aos modos de realização da ciência moderna, é o que se constitui de grande valor para os desenvolvimentos posteriores do pensamento de Heidegger. A natureza peculiar do “quando” na ciência histórica leva Heidegger a perceber que a aparelhagem conceptual das ciências da natureza é incapaz de abordar adequadamente o

fenômeno do tempo³⁶. Pois, ao se levar em conta a sutil tessitura das significações do tempo histórico, este se revela complexo e, portanto, manifesta desdobramentos interativos que eclode numa riqueza significados que não pode ser simplesmente compactada numa estrutura lógico-matemática. O “quando” do tempo histórico e, neste sentido, o evento “a fome em Fulda no ano de 750”, detém uma contração viva em suas articulações de sentido que resulta numa configuração dinâmica da objetualidade histórica. Por isso, Heidegger concebe o tempo histórico, não como uma dimensão homogênea e mensurável, mas como uma instância qualitativa e heterogênea. Sob a inferência da razão teórica o tempo genuíno sofre uma espécie de refração de sua historicidade, de tal modo que é particionado em planos matematizáveis. Portanto, não se trata de calcular o objeto histórico, mas de acessar o horizonte de sentido para sua compreensão.

Essa contração viva nas articulações de sentido do conteúdo histórico ressalta as raízes do poder de significação do presente vivo na conceptualização do passado. O que se quer pensar neste período ainda não adquiriu corpo, ou seja, o modo de atualização do *Dasein*. O jovem Heidegger apresenta um prelúdio da temporalidade ekstática que será concretizada em *Ser e Tempo*. Na consideração do tempo histórico, tal como encontramos nesta fase inicial, ainda não havia sido infundido o teor determinante da problemática existencial. Por isso mesmo, o tempo histórico ainda é discutido em termos epistemológicos. Entretanto, a tematização do caráter peculiar do tempo histórico revela as fissuras do sistema epistemológico do neokantismo e projeto neo-escolástico adotados pelo jovem Heidegger. A explicação para esta tonalidade qualitativa e heterogênea do tempo na ciência histórica é atribuída a um movimento próprio do ser-aí vivente. Heidegger declara que: “O elemento qualitativo no conceito histórico de tempo não significa outra coisa a não ser a condensação – cristalização – de uma objetivação da vida que se dá na história” (HEIDEGGER, 2002, p. 59). O “quando” que determina a noção de tempo histórico resulta de uma contração no modo de realização da vida que se condensa em conteúdos históricos. Não se pode dispor de história sem que antes o presente vivo não seja perpassado por uma historicidade estrutural. Este movimento da vida, destacado por Heidegger, é o que condiciona a possibilidade de qualquer história, e, portanto, possibilita a iluminação do “quando” histórico. Vejamos como Heidegger pressupõe essa historicidade do presente vivo em uma das passagens mais significativas de sua aula:

³⁶ Na verdade, podemos até mesmo afirmar que a própria aparelhagem conceptual das ciências naturais é um desdobramento de uma fragmentação do tempo originário.

O objeto histórico é, como histórico, sempre algo passado – estritamente falando, este não mais existe. Entre o objeto histórico e o historiador estende-se uma distância temporal. O passado dispõe de sentido somente quando é visto a partir de um presente. O que o passado é não é apenas algo que deixou de ser visto por nós – este *era* também algo *outro* do que nós e o nosso contexto de vida somos hoje no presente. Portanto, algo fica claro: tempo tem um significado completamente original na história. Apenas quando esta alteridade qualitativa do tempo passado pressiona a consciência do presente é que se faz despertar o sentido histórico. Na medida em que o passado histórico é sempre uma alteridade da objetivação da vida humana, e nos mesmos vivemos numa tal objetivação e criamos tais objetivações, sempre nos é dada a possibilidade prévia de entendermos o passado, desde que este não seja algo *incomparavelmente* outro. (HEIDEGGER, 2002, p. 57).

Observa-se, pois, que a possibilidade de se dispor de um entendimento do passado está radicada numa estrutura prévia de sentido que é definida por uma dinâmica de objetivação do presente vivo. O passado é uma “alteridade qualitativa” da vida presente. Uma alteridade que resulta do processo de objetivação da vida. Heidegger destaca que o outro do tempo presente não pode ser “*incomparavelmente* outro”, esta ressalva nos indica que essa alteridade do passado não se desloca em absoluto do presente, mas permanece na imanência deste. De fato, o outro do tempo presente é o altero desdobramento do mesmo. Pois, apenas no horizonte de sentido aberto pelo presente vivo é que o passado se condensa no conceito histórico. Só deste modo, portanto, é que o abismo temporal entre o historiador e o seu objeto pode ser superado. Esta capacidade da ciência histórica de colocar diante de si o seu objeto encontra suas raízes na atualização do presente vivo.

O texto da aula de habilitação nos mostra, pois, que neste período o pensamento de Heidegger já apresenta dilatações que indiciam o influxo da noção de facticidade e, com isso, a preparação para o acolhimento da problemática existencial. Essas várias insinuações, que prenunciavam a marcha do pensamento de Heidegger rumo a uma terra inóspita àquele modo de reflexão da racionalidade moderna, era na verdade uma sinergia das forças crítico-espirituais que provieram da problemática ontológica aristotélica e da visão do mundo da vida que se abre com a redução fenomenológica.

1.4.7. A tese de habilitação em Duns Scotus e a eclosão da noção de espírito vivo.

Toda a trajetória que compreende os anos de estudos iniciais e primeiras publicações do jovem Heidegger apresenta linhas de pensamento que paulatinamente vão estreitando-se entre si e adquirindo uma afinação mais precisa. Toda aparelhagem conceptual dissonante com a problemática diretiva de fundo vai sendo gradativamente subtraída. Os recursos disponibilizados pela investigação epistemológica neokantiana, assim como os elementos referentes a um projeto de reafirmação da antiga Escolástica, sofrem, no pensamento do jovem Heidegger, um profundo abalo com aquilo que, a partir de uma subterrânea inquietação ontológica, emerge na sua tese de habilitação à livre docência sobre a *“Doutrina das Categorias e Significados em Duns Scotus”*.

A conclusão deste trabalho se revela de modo surpreendente, pois traz à tona formulações e estruturas de pensamento que demonstram uma irrupção impaciente. A emersão do espírito vivo dá a conclusão do trabalho uma tonalidade anacrônica. Todas aquelas considerações que articulam a visão de um sujeito epistemológico começam a desfalecer, pois Heidegger não quer mais tão somente deter-se a “meras funções do pensamento”, mas, antes de tudo, quer elucidar a “ação vital plenamente dotada de sentido e plenamente concretizadora de sentido” (FIGAL, 2016, p. 15) da vida imediata do sujeito. É a virada para a vida que irrompe na juvenil filosofia de Heidegger.

Foi precisamente a influência das investigações Lógicas de Husserl e a questão relativa à dimensão do sentido fundamental do ser que fez Heidegger voltar-se para o modo de vida do sujeito. A gravidade do mundo da vida, que se faz sentir a partir do que se abre na intencionalidade da consciência, fez Heidegger perceber que o objeto da experiência, assim como o modo de experimentação deste objeto, só podia ser elucidado a partir da plataforma vital da subjetividade. O sentido da investigação das categorias, enquanto determinações essenciais da objetividade do objeto, adquire um novo acento. O espaço de investigação agora não se restringe mais aos limites da dimensão cognitiva do sujeito. Deve-se levar em conta a vida histórica do sujeito, ou seja, o seu modo de vida concebido a partir de sua historicidade. A vida da subjetividade, que concentra em si o passado, deve emergir a partir do presente vivido. Quando aqui se refere ao aspecto *histórico* da subjetividade viva não diz respeito a um

passado em si mesmo, mas a uma potência histórica radicada no próprio presente. Pois, apenas sob a atualização do ser-aí vivente é que se pode dispor de um passado.

O professor Günter Figal, em sua análise dos primeiros passos de Heidegger, demonstra que a necessidade de avançar para um campo mais amplo da subjetividade leva Heidegger a tomar por modelo o projeto de interpretação histórica da filosofia proposto por Hegel. Entretanto, como acima já afirmamos, o acento dado pelo jovem Heidegger será diferente. Pois, sob o influxo da fenomenologia de Husserl, não é uma subjetividade absolutamente transparente que, desenvolvendo-se na autoconsciência de si mesma, será considerada no escrito de habilitação, mas a realização vital dos atos intencionais que traz à tona a historicidade do mundo da vida. Elimina-se, pois, os excessos do pensamento especulativo, e passa-se a compreender a realidade efetiva do espírito como imersa numa “plenitude constantemente crescente” (HEIDEGGER *apud* FIGAL, 2016, p. 17). Aquela subjetividade inquebrantável e isolada do tempo agora se encontra estatelada no solo da vida histórica. Com isso, uma plataforma mais radical passa a ser considerada: para quem da conceptualidade epistemológica tradicional, pensa-se a vida histórica. Vejamos uma citação de Heidegger destacada pelo professor Günter Figal que ressalta esta virada para o espírito histórico:

O espírito da vida enquanto tal é essencialmente espírito histórico, no sentido amplo da palavra. A verdadeira visão de mundo está muito distante da mera existência pontual de uma teoria deslocada da vida. O espírito só pode ser concebido se toda a plenitude de suas realizações, ou seja, de sua história, for suspendida nele, plenitude essa com a qual o preenchimento constantemente crescente em sua conceptualidade filosófica é dado em um meio que intensifica ininterruptamente a conceitualização vital do espírito absoluto de Deus. (HEIDEGGER *apud* FIGAL, 2016, p. 15)

O trabalho desenvolvido por Heidegger em Duns Scotus procurou ressaltar, na espiritualidade reflexiva do homem medieval, as demarcações que indiciam uma profunda conexão com a dimensão histórica da vida. As categorias apresentadas por Scotus evocam aquela vitalidade do sujeito plenamente doadora de sentido. Heidegger quer, de fato, promover uma releitura do campo da consciência histórica a partir dos aspectos decisivos da filosofia de Duns Scotus. A natureza do conhecimento é retratada por Scotus nos termos da relação analógica entre a realidade efetiva e o pensamento. Nos modos de ser da coisa se revelam as estruturas que determinam essa natureza analógica do conhecimento. Elas são

apresentadas por Scotus como *modus significandi*, *modus intelligente* e *modus essendi*. Essas estruturas do ente real viabilizam para o jovem Heidegger a recuperação fenomenológica da escolástica medieval e expressam uma sintonia de fundo com o problema da fundamentação transcendental da metafísica.

Entretanto, por que Duns Scotus é escolhido por Heidegger como via de reiteração da vitalidade do sujeito na Idade Média? Heidegger encontra em Scotus uma espécie de antevisão do criticismo kantiano e, portanto, uma estrutura de pensamento que detém em si a urgência de fundamentação transcendental da metafísica. A escolha de um pensador medieval como recurso de mediação para discutir o problema epistemológico que estimulava o debate entre os neokantianos, vai além de uma mera tentativa de atualizar e restabelecer a antiga visão da tradição Escolástica. Na verdade, Heidegger começa a destacar na postura existencial da religiosidade cristã os motivos originários e históricos-espirituais que apontam para o sentido fundamental do filosofar. Heidegger começara a perceber que a filosofia de sua época estava comprometida em demasia com uma tradição enrijecida e que há muito decaiu num filosofar inautêntico. Estes motivos originários revelam o aspecto não dito do pensador, radicados em camadas tão profundas de sua dinâmica de pensamento que se confundem com o saber que a vida tem de si mesma. O esforço aplicado por Duns Scotus na tentativa de balizar a relação da razão natural com Deus – um problema que se caracterizou na relação entre a instância do conceito e a essência da realidade concreta – promove fissuras que permitem uma intelecção profunda das estruturas fundamentais do espírito vivo.

Assim como Kant, Duns Scotus procurou limitar o alcance da razão. A impenetrabilidade de Deus pelos poderes da razão natural e o não esgotamento do enigma do *ens creatum* garante o espaço originário da fé. O pensamento, que se move na palavra e no conceito, não abarca a totalidade do real, mas também não se isenta por completo de sua verdade. Aquela moderação kantiana é assumida por Duns Scotus em plena Alta Idade Média por meio de uma posição intermediária entre os nominalistas e realistas, que debatiam a tradição aristotélica. Para Scotus, essa dimensão intermediária se consolida pela ruptura com a noção de analogia entre o ser divino e os seres criados (Cf. PRADEAU *et col.* 2012, p. 169) Scotus não crer na possibilidade de uma combinação entre a univocidade e equivocidade do ser. Para ele, ou conhecemos dois conceitos – isto quando somos capazes de distingui-los – ou conhecemos apenas um. Neste sentido não é possível pensarmos numa analogia onde o termo

predicável “ente” é distinto quando, ora aplicado a Deus, e ora aplicado aos seres criados. Se, pois, é impossível para o espírito distinguir a entidade evocada no ser divino e aquela evocada nos seres criados, então o conceito de ente é unívoco. Havendo, pois, uma univocidade do ente torna-se possível o conhecimento de Deus pela razão humana. Duns Scotus assume como exigência epistemológica a univocidade do ser, pois sem a unidade dos conceitos o conhecimento tornar-se-ia impossível.

O caminho que se abre em Duns Scotus é aquele que visa restituir a conexão entre o ser da razão e a realidade efetiva. Pois, a pura equivocidade do ser, e, por isso mesmo, a transcendência contínua do ser divino, inviabiliza o conhecimento finito e aprisionam a razão humana a signos universais vazios de realidade. Se, como acreditavam os nominalistas, nada há fora da alma, então todo conhecimento natural é condenado a uma cadeia de espelhos. Heidegger ver nisto a crítica scotiana da razão. E o modo como Scotus indica uma saída positiva para o conhecimento se torna para Heidegger um escopo da postura fenomenológica. Para Scotus, a fé ocupa espaços que superam o alcance da razão, mas nem por isso a fé pode substituir a racionalidade. A razão pode naturalmente conhecer fatos sobre Deus independente da revelação. A ciência que opera esta forma de conhecimento é a metafísica que tem como conteúdo material o ser enquanto ser. Para Scotus, o ser compreende tudo o que é inteligível, e, portanto, sendo a razão humana constitutivamente um poder intelectual será precisamente o ser aquilo que primeiramente tornar-se-á conhecido para a razão. Aquilo que por excelência é inteligível será originariamente conhecido. O conhecimento do ser pela razão humana é tomado por Scotus como uma espécie de concernimento natural. O ser é o primeiro objeto do intelecto, e, portanto, o conhecimento possível de Deus nos é dado numa intuição imediata. A necessidade de garantir uma teologia natural permite à Scotus um *insight* que para Heidegger será decisivo para a delimitação da pré-compreensão do ser constitutiva do *Dasein*. Para trilhar este conhecimento possível de Deus, Scotus abdica do nominalismo racional preso às generalizações abstratas e acata a univocidade do ser, buscando na unidade do conceito a restituição dos laços entre a razão e a verdade da criação.

A tese de Scotus torna-se pertinente, pois, ao assumir a univocidade do ser, se pressupõe que a singularidade realiza a forma última da inteligibilidade do ser em geral. Trata-se do princípio da individuação, segundo o qual, aquilo que é individual consome a apropriação plena das propriedades comuns que ele carrega. Do mesmo modo que em

Sócrates a humanidade torna-se “socraticidade”, assim também, com o ente singular a inteligibilidade do ser em geral é singularizada. Aqui, não apenas se pensa o dualismo entre o pensamento e a realidade exterior, mas se interpõe um domínio intermediário entre o singular e o universal. Tal domínio permite a extensão de uma ponte entre pensamento e ser; garante o conhecimento científico, mas não suprime a transcendência de Deus. Na singularidade habita o divino. Restringir-se aos signos universais da alma e acreditar que fora dela nada há que torne possível a validação do conhecimento é ignorar a riqueza significativa do ente singular. Não há mais lugar para se pensar uma universalidade abstraída do ente singular, antes o que se pretende é compreender na singularidade a verdade universal do ente. A particularidade não é mais vista como limitação do universal, mas como sua realização plena³⁷.

Duns Scotus propõe um conceito para essa inversão, que posteriormente será recolocado por Heidegger para delimitar o caráter da situação fática: é o conceito de *haecceitas* (de *haec*, “isto”) – aqui se inicia a virada para a individualidade concreta do *Dasein*. O conceito de *haecceitas* surge em meio ao embate entre a univocidade e equivocidade do ser. Pode um só conceito cooptar em si a diversidade singular? Ou um e mesmo conceito assume intenções diferentes para cada singularidade? Pode a singularidade comportar a verdade do ser? A *haecceitas* consoma o princípio da individuação do ser e garante a viabilidade da razão natural. Pois, a pura equivocidade faz desfalecer o exercício da razão e retém toda universalidade nos limites da alma, tornando impossível o conhecimento verdadeiro. Pois, se a unidade conceitual não pode ser sustentada, então se torna impossível a legitimação do conhecimento. Sob o princípio da individuação o fosso intransponível entre o pensamento e a realidade concreta é suplantado, e na individualidade do individual irrompe um caminho para se pensar a raiz unitária dos múltiplos significados do ser. O modo com a *haecceitas* possibilita a explicitação positiva do ser divino (esquivando-se, portanto, daquela teologia negativa – fruto do recuo perante a equivocidade pura – onde se vira as costas para a finitude por acreditar que o ser divino transcende todas as determinações finitas) promove um espaço para a compreensão da vida imediata do sujeito. Esta virada do pensar filosófico para a particularidade proporciona uma articulação com a história, a qual era antes recusada pela tradição filosófica que, enrijecida pela racionalidade especulativa, encontrava-se embebida

³⁷ Entretanto, deve-se destacar que em Scotus todo movimento ainda se encontra restrito a uma mera inversão de categorias: *do universal para a unicidade do singular*. A virada de Scotus não foi capaz tocar o sentido de fundo da temporalidade. Entretanto, a força que sub-repticiamente perpassa seu pensamento, e força a guinada rumo a *haecceitas*, fornece acenos a problemática de fundo do espírito vivo.

pelas universalidades genéricas. Heidegger destaca o modo como Duns Scotus aproxima-se do fluxo elementar da vida do sujeito, declarando:

Duns Scotus não recebe nossa atenção imediata justamente porque se tornou famoso por um tipo de pensamento inusualmente hábil e crítico para com os problemas lógicos. Sua estrita individualidade como pensador caracteriza-o de modo geral como tendo traços inconfundivelmente modernos. Ele possui uma proximidade mais extensa e precisa (*haecceitas*) com a vida real, sua variedade e tensões possíveis, do que os escolásticos antes dele. Ao mesmo tempo, ele sabe, com toda facilidade, como realizar uma virada a partir da plenitude da vida para o mundo abstrato da matemática (HEIDEGGER, 1978, p. 15).

A essa altura o jovem Heidegger já alimentava aspirações por uma explicitação da vida elementar da consciência intencional, por isso, ressalta em Duns Scotus sua proximidade com a vida. Tal proximidade só foi possível por meio de uma virada para a individualidade que, sob a elaboração do conceito de *haecceitas*, ascende da finitude para o ser divino. Aqui se revela o escopo de uma nova metafísica que será consolidada pelo projeto de fundamentação transcendental efetuado por Kant. O princípio da individuação prepara a essência finita do homem como fundamento da metafísica. De fato, a compreensão dessa finitude atinge as possibilidade interna do conhecimento ontológico. Heidegger confirma isto em sua preleção “*Kant e o Problema da Metafísica*”, ele diz:

A origem fundamental da fundamentação da metafísica é a razão pura humana, e no centro da problemática da fundamentação está, como o mais essencial, precisamente o caráter humano da razão, ou seja, seu caráter finito. Portanto, para caracterizar o campo de origem, é necessário concentrar os esforços na explicitação da essência da finitude do conhecimento humano. (HEIDEGGER, 2014 B, l. §4).

A retração na abstração do conceito absoluto perante a equivocidade do ser incorre numa des-historicização da razão humana. A tentativa de se compreender a verdade do ser a partir da singularidade é o que promove em Duns Scotus essa aproximação com a vida histórica da consciência. O esforço em se pensar a raiz unitária do ser a partir da singularidade esquiva-se de uma lógica que experencia um tempo histórico administrado, o qual neutraliza o fluxo vivo da historicidade – fluxo que não deve ser aqui compreendido como mera sequência de objetualidades, mas como fluxo da ocasionalidade de situações concretas. O ser pensado a partir da *haecceitas* nos lança no instante do “isto”, o instante da vivência, do que aí nos é dado na abertura do ser. O tempo é pensado na origem, não como sequência de “agoras”,

passando a ser concebido como tempo histórico – uma preparação para a eclosão do tempo kairológico. Só enquanto critério de medida – e, por isso mesmo, também mensurável – pode o tempo fornecer o plano de fundo para a lógica do espírito absoluto. Heidegger começa a perceber que a virada proposta pelo princípio de individuação (que já indiciava a virada para o ser-aí existente) abria a possibilidade de um pressuposto temporal diferente daquele que na maioria das vezes a consciência ordinária vivenciava em seu cotidiano. A preparação do salto para o espírito vivo, que traz à tona a vitalidade histórica da subjetividade, estava consolidada.

A eclosão da noção de espírito vivo demonstra como Heidegger encontrava-se comprometido em propor uma solução para o problema do conhecimento. A novidade dessa noção era a virada para a essência do conhecimento histórico. O problema das categorias – onde se compreende as determinações da objetividade do objeto e, através disto, uma compreensão exata da própria subjetividade³⁸ – encontrava-se imerso na problemática da historicidade da compreensão. A tematização das categorias na história da filosofia demonstra uma articulação profunda entre a filosofia e a vida histórica. O filosofar que está, de fato, comprometido com o problema do sentido que se abre a partir da vitalidade do sujeito, não reduz as categorias a meras funções de pensamento. Antes, reconhece nas categorias o movimento que explicita os atos vitais da subjetividade histórica. Heidegger declara:

Mesmo a mais geral determinação dos objetos, que em termos de seu conteúdo mais próprio está falido – isto é, categorias reflexivas – não pode ser plenamente entendida sem que haja uma referência aos juízos que constituem a objetividade [*Objektivität*], isto quer dizer que uma teoria universal dos objetos que em si mesma é apenas “objetiva” e não inclui a subjetividade é, portanto, necessariamente incompleta. (HEIDEGGER, 2002, p. 65).

A referência aqui dada aos juízos tenta destacar os atos intencionais da consciência viva do sujeito. É a fenomenologia de Husserl que se faz sentir neste momento de preparação para o salto em direção à vida fática. A ênfase nos atos da consciência busca na verdade ressaltar algo mais profundo, busca fazer destacar a vitalidade imediata do sujeito. Não devemos aqui, pois, incorrer no equívoco de pensar que o que está sendo, neste contexto, buscado no pensamento do jovem Heidegger seja uma reiteração das estruturas da tradição epistemológica. Heidegger começara a perceber que a fenomenologia husserliana já não se

³⁸ Heidegger declara em sua tese de habilitação: “Uma categoria é a determinação mais geral dos objetos. Objetos e objetividade têm, como tal, sentido apenas para um sujeito. Neste sujeito, a objetividade é construída através de juízos” (HEIDEGGER, 2002, p. 64).

mostrava suficientemente capaz de pensar as questões abertas por ela mesma. O campo da vida histórica desvelado pela consciência intencional exigia mecanismos conceptuais não só inéditos, mas acima de tudo *originários*, ou seja, capazes de se movimentar na dimensão daquela raiz ontológica tacitamente compreendida no problema da polissemia do ser. Sem dúvida alguma, o jovem Heidegger ainda encontrava-se comprometido em demasia com os esquemas de pensamento próprios da discussão epistemológica dos neokantianos. A infiltração do elemento histórico ainda não havia comprometido a máscara de conceitos que ocultava a ebulição da problemática ontológico-existencial.

Aquilo que resistia ser objetivamente concebido, mas que era a fonte originária de toda “tomada de conhecimento”, fora problematizado pela filosofia moderna e figurada na questão da virada no processo do conhecimento. Este desvio, antes de ser tratado como uma espécie de falha metodológica, deve, sobretudo, ser tomado como uma espécie de incidência originária, como o anunciar-se mesmo daquilo que se oculta. Ora, é a própria vida histórica e a sua temporalidade constitutiva que se anuncia nos jogos do espírito. O modo como o jovem Heidegger promoveu uma releitura do projeto hegeliano de se pensar a “historicidade do filosofar” (FIGAL, 2016, p. 16) buscou a reconstrução de uma plataforma conceptual capaz de comportar uma depuração ontológica da subjetividade, de modo que, se ressaltasse “a vitalidade imediata do sujeito e a conexão de sentido que lhe é imanente” (HEIDEGGER *apud* FIGAL, 2016, p. 20). Entretanto, a ênfase dada a essa vitalidade imediata, ao invés de suspender do tempo os atos do espírito (tal como ocorrem em Hegel), passa a entender que é precisamente a imanência destes atos na temporalidade que garante toda e qualquer abertura de sentido para os atos do sujeito. Em Hegel a filosofia é histórica por causa de sua não vinculação ao tempo. Para o jovem Heidegger, porém, é precisamente a infusão do pensar pensante no tempo que garante a sua historicidade. A virada que se efetua na autoconsciência dos atos intencionais recupera o caráter singular do conhecer em processo. E com isso, compreender-se o tempo como horizonte elementar de toda experiência ontológica.

O esforço do jovem Heidegger no sentido de realizar a “importante tarefa de iluminar a multiplicidade estrutural a lógica em si mesma” (HEIDEGGER, 2002, p. 65) levaria o seu pensamento a destacar uma esfera inteiramente nova: sob a orientação da dimensão trans-lógica de Emile Lask, Heidegger, ao destacar a noção de espírito vivo, ressalta o modo primordialmente original dos valores lógicos da consciência subjetiva. Trata-se de perseguir a

radicalidade de Lask e atingir a mobilidade vital dos atos de valoração do sujeito. Pois, “o valor já vive na consciência” (Op. cit. p. 66). Esta vitalidade plena de sentido supera com profusão os limites da teoria epistemológica e reafirma novamente o caráter metafísico do problema do conhecimento. Aqui, para o jovem Heidegger, vale a orientação de que não se pode simplesmente reduzir o problema da consciência e seus atos constitutivos a uma fatualidade biológica, tal como buscava demonstrar o psiquismo epistemológico. Compreender a vitalidade fundamental da consciência a partir da própria estrutura lógico-teorética é se colocar no ponto cego da questão e se deixar levar pelos sortilégios da subjetividade viva. Com isso, o exercício filosófico, bem como a teoria da verdade, perde-se numa equivocidade infrutífera onde, sob o embate contínuo de posicionamentos teóricos, perde-se de vista a raiz unívoca.

É certo que o posicionamento teórico visa uma iluminação absoluta de seu objeto. Ou seja, nesses termos, o objeto da subjetividade racional adquire o estatuto de absoluta clarificação. O momento absoluto do sujeito cognoscente traz para si, no movimento de sua auto-compreensão, a verdade objetiva. Tudo se apresenta numa absoluta claridade e, com isso, a vitalidade ontológica do espírito vivo é neutralizada. Para Heidegger isto ocorre porque se efetua claramente uma negligência para com a questão da “interpretação ôntica” (*Idem*). Trata-se dos resíduos propedêuticos para a consolidação do pensamento da diferença ontológica. O que Heidegger na sua tese chama de “interpretação ôntica” refere-se àquela atividade do espírito que se encontra restrita a estrutura lógica do sujeito. A interpretação ontológica, porém, atinge uma dimensão mais genuína, ela atinge “o último fundamento necessário que apenas metafisicamente se realiza” (*Idem*). Este último fundamento não deve mais ser pensado nos termos de uma metafísica cartesiana. Para o jovem Heidegger, o sujeito epistemológico não expressa mais a plenitude metafísica do sentido de espírito. A dimensão que se propõe pensar com a noção de espírito vivo coloca-se aquém das divergências da especulação teórica. Porquanto, o que se deve compreender originariamente é a fonte da visão de mundo e da conceptualização filosófica. O caminho que para isto se propõe pela noção de espírito vivo incorre numa virada da reflexão metafísica: é no seio da vida histórica que deve ser conceptualmente compreendido o espírito absoluto de Deus.

Neste período podemos observar que o jovem Heidegger – comprometido em demasia com o sistema católico – ainda procura um solo firme para além do oceano turbulento das

questões epistemológicas. É no modo como o espírito de Deus é provido pela história viva que Heidegger encontra a solidez necessária para suprimir a dispersão teórica da atividade filosófica de sua época. O problema das categorias passa a ser pensado a partir da vida histórica. Com isso, a reflexão ontológica adquire uma dimensão de conteúdo pleno e frutífera. A eclosão do espírito vivo enquanto espírito pré-compreensivo que se move na dimensão imediata da vivenciabilidade histórica não apenas contrapõe o projeto neo-escolástico do jovem Heidegger como também promoveu uma completa desarticulação da tradição epistemológica. A iniciativa de se pensar no fundo da experiência de mundo a efervescência processual da vida histórica despertou para Heidegger não só o caráter inócuo das diversas teorias deslocadas da vida, mas também o potencial ontológico que reside no cristianismo. Deus já não poderia mais ser pensado a partir do enquadramento epistemológico do sistema católico. Sendo assim, a virada na interpretação teológica se dá conjuntamente com uma reviravolta na conceptualidade metafísica. O reino de um Deus petrificado pela razão dogmática incorria no domínio de uma atividade espiritual que se preservava alheia às potências históricas da vida.

Neste sentido é que a conversão de Heidegger ao protestantismo, durante o período de sua tese de habilitação, não marca apenas uma mudança religiosa, mas acima de tudo uma transformação necessária de sua postura filosófica. Esta profunda ligação entre a conversão religiosa e a mudança do sentido fundamental de seu filosofar é assumida por Hugo Ott como problema no processo de sua investigação biográfica. De acordo com este último, pode-se dizer que a direção adquirida pelo pensamento do jovem Heidegger exigia dele uma ruptura da esfera exclusiva da atividade teórico-especulativa com a inclusão da personalidade viva no desenvolvimento do filosofar. Hugo Ott apresenta este problema ao afirmar o seguinte:

Este período central na vida de Heidegger, a grande mudança ideológica, cujo esclarecimento vale qualquer esforço e ainda que seja impossível penetrar na sua verdadeira essência, não deve ser desde já abandonado; pelo contrário, deve-se ainda refletir pausadamente sobre esta mudança ideológica, portanto mais do que meramente confessional. (OTT, 1992, p. 114).

Observemos, pois, o modo como Hugo Ott não isola o confessional do ideológico. Antes, ao abordar de modo pleno o acontecimento vital da conversão de Heidegger, não o aborda nos termos do “meramente confessional”, mas, pensando para além deste aspecto, destaca a mudança confessional como dentro do processo de uma “grande mudança

ideológica”. Deparamos-nos com um dado que reforça a imagem do que pretendemos apresentar sob a fórmula da economia onto-teológica: o desafio de se pensar com profundidade a revolução do espírito vivo requer uma reabilitação conectiva com as potências vitais da existência. O mergulho definitivo no elemento originário do filosofar – aquele que outrora fora tacitamente pensado no fundo da teoria das categorias por Aristóteles – exige uma posição metodológica que permita se mover na dimensão que se encontra aquém do “meramente confessional”, mas também aquém do “meramente teórico”.

O “ideológico”, tal como é apontado por Hugo Ott em sua biografia, e que marca a transformação religiosa e filosófica de Heidegger, projeta o pressentimento de uma experiência mais radical do que aquela até então vivenciada pelo cristianismo ortodoxo e pelo academicismo desvitalizado. Trata-se do empenho pela recuperação de estruturas vivenciais que possibilitem uma condução do pensamento pela sua dimensão primordial. O abandono do tesouro de verdades do catolicismo é acompanhado pelo abandono da tradição epistemológica. Isto significou, portanto, que a necessidade de uma depuração mais originária da noção de subjetividade exigiu de Heidegger a erradicação de toda e qualquer obstrução do elemento vivo que se quer alcançar com o pensamento filosófico. Abandona-se o catolicismo porque se pretende uma religiosidade fática mais originária, assim como também se abandona a academia porque se almeja a vivência plena de uma ciência originária. Não podemos imaginar aqui o paralelismo fragmentado de duas posturas similares, entretanto isoladas. Como declara Kisiel, “A conversão pessoal [de Heidegger] e a conversão filosófica são uma só” (KISIEL, SHEEHAN, 2007, p. 95). De fato, devemos aqui pensar que essa grande transformação vivenciada pelo jovem Heidegger é a resposta de uma potência viva que se dirige energicamente para o elemento originário do pensar. O cristianismo originário, retomado a partir do Novo Testamento e abstraído fenomenologicamente a partir das entrelinhas da tradição cristã, oferece essas estruturas vivências que possibilitam a revolução do espírito vivo. A busca por uma economia, ou seja, uma gestão hermenêutica dessas estruturas onto-teológicas é o que veremos consolidado no período que compreende a fenomenologia da religião do jovem Heidegger.

2 A ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA

*Existe provavelmente uma enorme curva invisível,
uma órbita estelar em que nossas tão diversas
trilhas e metas estejam incluídas como pequenos
trajetos – elevemo-nos a esse pensamento!*
(Nietzsche)³⁹

2.1. A Esfera Primordial da Filosofia e a Economia onto-teológica

Se nos perguntarmos qual a intenção positiva que estimulou o desenvolvimento da economia onto-teológica na filosofia do jovem Heidegger veremos que os caminhos que se abrem com a questão convergem todos para o engajamento essencial do filosofar com o ser-aí do homem. Pois, promover o renascimento da autêntica consciência científica em seus laços com a vida é o que define o sentido da economia onto-teológica. Atingir o espaço aberto que acolhe toda luminosidade racional e circunscrever a força condicionante que faz eclodir a noção de mundo foi o que definiu o objetivo do jovem Heidegger quando este comutou meditativamente os existenciais constitutivos da existência cristã com o horizonte ontológico do ser-aí fático. A mobilidade própria da economia onto-teológica assumiu, em Heidegger, o desafio de penetrar numa esfera que permanece estranha à problemática que engendra esta atividade hermenêutica. Ou seja, a tentativa de administrar o movimento da compreensão pelas estruturas do saber fático inerente à fenomenalidade da vida religiosa sofreu naturalmente a tendência de se desconectar dos laços vitais com a historicidade viva. Por isso mesmo, o que se buscou foi a promoção de um espaço metodológico genuíno para que, a partir de uma linguagem viva, se tornasse possível manter-se compreensivamente na imediatidade da vida dinâmica do *espírito vivo* ⁴⁰.

³⁹ NIETZSCHE, 2012, p. 169.

⁴⁰ Insistiremos no uso do termo “espírito”, ou “espírito vivo”, para abordar a *historicidade imediata da vida*, ainda que conscientes de que este termo será, com o desenvolvimento da ontologia fundamental, concebido como inapropriado para abordagem do fenômeno histórico. Utilizaremos este termo com a finalidade de preservarmos a força daquela reviravolta na concepção hegeliana promovida pelo jovem Heidegger na sua tese de habilitação. O uso deste conceito nos ajudará a conservar a tonalidade da virada para o sentido histórico e, portanto, numa absorção temporalizante da metafísica. Aqui o sentido da autocompreensão da vida em sua historicidade fática é decisivo na aplicação que fazemos deste termo. Por isso, optamos por sua reutilização, mesmo que cientes do comprometimento deste constructo com uma conceptualidade empedernida da filosofia

Esta é a dimensão primordial do filosofar originário. Quando inserida nesta dimensão a investigação fenomenológica recupera, a partir de uma compreensão pré-teorética, não aquilo que é “primeiro” – e, portanto, um elemento cronológico, submetido a uma ordem cronológica ou hierárquica –, mas o que condiciona o *principiar de todo princípio*. O que, sem dúvida, poderia ser visto como uma espécie de recuperação fenomenológica do antigo conceito grego de φύσις⁴¹. Heidegger toma a temporalidade e historicidade viva como fundamento da verdade do ser (PÖGGELER, 2001, p. 184). Aquela finitude essencial da existência, ignorada pelo idealismo transcendental, passara a ser pensada como âmbito de *desocultação primordial*, onde se consolida uma disposição pré-compreensiva do que está aí, se dando a partir de si mesmo. Este é o espaço aberto que emerge do existir fático como local próprio da “consideração pensante” (HEGEL, 1995, p. 40), ou como declara Heidegger, “o modo próprio de ser do pensamento” (HEIDEGGER, 2002, p. 120), o “a-se-pensar” que se mantém renitente no desvio (HEIDEGGER, 2002, p. 114). Neste sentido é que se fala de uma primordialidade dos gregos antigos, assim como também da tradição cristã, ambos considerados pelo jovem Heidegger como “equiprimordiais” (cf. CAPUTO, 1993, p. 20). Isto quer dizer, ambas as tradições conservam em sua estrutura histórica o “elán vital” que possibilita a inserção do pensamento na verdade do ser.

Este elemento vital conserva-se na tradição por meio de um “esquecer-se”. Todo edifício dogmático do cristianismo, assim como da metafísica, resulta de uma desconexão violenta com a temporalidade fundamental da existência. A vida histórica recolhe a si mesma no esquecimento em favor da consolidação dos diversos modos de atividade do espírito – ciência, religião, arte ou política. Ela se condensa em estruturas des-historicizadas, esquecendo-se de sua temporalidade essencial. O caminho para o elemento ontológico fundamental se torna crepuscular. Contudo, a religiosidade cristã originária detona em suas estruturas existenciais uma carga ontológica capaz de re-inserir a compreensão fenomenológica dentro da circularidade hermenêutica da facticidade. João A. Mac Dowell confirma este teor ontológico inerente à religiosidade cristã, dizendo:

moderna. Entretanto, o termo expressa uma imagem pálida da dinâmica essencial do horizonte ontológico profundo do ser-aí existente.

⁴¹ Evidentemente, o antigo conceito de φύσις tal como Heidegger o compreende, ou seja: “Φύσις, pensada como palavra fundamental, significa o rebentar no aberto, o clarear de toda clareira dentro da qual algo pode aparecer, assumir seus contornos, mostrar-se no seu “aspecto” (εἶδος, ἰδέα), e deste modo presenciar com isto ou aquilo” (HEIDEGGER, 2013 A, p. 69).

O mérito de Heidegger está em que, ao contrário dos seus predecessores, ele extraiu, da compreensão cristã da vida, a perspectiva ontológica, que a possibilitava e tomou-a como fio condutor para a determinação sistemática das estruturas subjacentes a qualquer projeto humano. (MACDOWELL, 1993, p. 125).

Em outra passagem significativa, Mac Dowell justifica, segundo a sua opinião, porque a compreensão cristã da vida atinge o nexó ontológico de fundo da existência:

Se, de fato, foi a partir do estudo da antropologia cristã que Heidegger elaborou a sua ideia de existência, é porque a fé põe o homem diante de opções sumamente graves, de sorte que os traços fundamentais da existência sobressaem com uma intensidade toda especial. (MACDOWEEL, 1993, p. 131).

Observemos também como o próprio Heidegger atesta esta gravidade ontológica que permeia a religiosidade cristã, segundo ele: “[...] o Evangelho é o poder e possui a realização fundamental da fé. Através dele, enquanto experiência fundamental, define-se toda a experiência fática da vida e todas as *significâncias* presentes devem ser definidas radicalmente a partir dela” (HEIDEGGER, 2010, p. 121). Ora, aqui não há espaço para exitação: a experiência fática da vida *defini-se* no sentido de realização da religiosidade cristã originária. O acesso a experiência fundamental da fé propicia a elucidação facticamente hermenêutica da dimensão ontológico-existencial do ser-aí. Heidegger ainda acrescenta:

[...] os chamados devem περισσεύειν μᾶλλον [exceder em muito], devem viver a preocupação inacabada e indeterminada, a autêntica apropriação da experiência fática da vida, ou seja, devem viver autenticamente a temporalidade tal e como ela é e o que é em sua realização cristã fundamental. (*Idem*).

Trata-se, portanto, de realinhar a capacidade de compreensão à auto-interpretação que o *ser-aí* tem de si na concreção de seu mundo da vida. Através da mobilidade compreensiva da economia onto-teológica se baliza o ôntico cristão com o ontológico-existencial, conquistando, com isso, uma privilegiada posição de acesso donde a visão fenomenológica pode acompanhar a historicidade dinâmica e sempre fugidia do espírito vivo.

Entretanto, devemos zelar para que a obtenção de uma compreensão comunicativa da economia onto-teológica não incorra numa queda na compreensão mediana da mobilidade vital. Numa compreensão comunicativa a mobilidade própria da economia onto-teológica não sofre a regulação prévia oriunda de estruturas herdadas de uma tradição espiritual ⁴². A tensão das forças vitais – forças que permeiam a compreensão ontológica e o saber fático da vivenciabilidade religiosa originária – é equalizada para que a compreensão veicule o acesso à dação imediata do ser em sua mais incólume energia. Seria tendenciosamente natural perguntarmos *o que é* esta dimensão primordial evocada pela economia onto-teológica. Porém, o *modo* como aqui se coloca a questão já transporta consigo o compromisso com a lógica de pensamento que nos distancia do fenômeno em sua originariedade e obedece aos esquives naturais da historicidade da vida fática. A pergunta pelo *que*, e, portanto, pelo conteúdo de algo que tomamos previamente sob a conceptualidade ontológica de “coisa”, já absorve o pensar numa restrição comportamental que é própria do fenômeno a ser re-pensado, e que sempre outra vez se condensa numa ocultação de si mesmo. Esta *forma* de se perguntar – e, portanto, de se compreender – atropela a fenomenalidade originária e repousa a compreensão sobre o caráter primário de uma intelecção clara da coisidade. Por isso, é necessário que o esforço do pensar, aplicado pela economia onto-teológica, apresente uma mobilidade compreensiva inabitual, que se indispõe contra a gravidade essencial do espírito vivo. Uma descrição do método da interpretação fenomenológica estabelece bem o sentido que a economia onto-teológica alcançou no pensamento do jovem Heidegger:

É um traço característico da interpretação fenomenológica em sua própria execução ela própria deslocar-se sempre de volta; isso nada mais é do que uma expressão de uma mobilidade fundamental da facticidade, e assim a demonstração de que a própria interpretação é fática, e com isso adequada em relação ao seu objeto. (HEIDEGGER, 2011, p. 148)

A interpretação deve ser adequada ao seu objeto. Na realidade, podemos declarar que a meditação comutativa da economia onto-teológica se realiza a partir dos motivos essenciais do elemento primordial – a esfera do ser-aí existente. Os indícios formais do espírito vivo precisam ser hermenuticamente administrados para que se obtenha uma posição retroativa na contramão daquela tendência decadente do pensamento na facticidade. A vida quer ocultar a si mesma, quer sempre de novo envolver-se em obscuridades. Porém, todo ocultar preserva um saber de si, e é precisamente este *saber-de-si*, que o espírito vivo tem de si mesmo, que

⁴² De fato, a economia onto-teológica é quem irá explicitar a tendência fundamental do ser-no-mundo de interpretar a si mesmo sob o filtro da tradição.

será colocado em explicitação. Este é o fenômeno originário da *ipseidade mundana*, onde o ser-aí vivente, que vive no mundo e no cuidado de si, intensifica o abandono de si mesmo e do sentido mais radical de sua existência. Nesse abandono, um determinado contexto histórico-espiritual de mundo é quem fornece as amarras de toda idealidade normativa que condiciona os conteúdos pretensamente verdadeiros.

Por isso, a meditação comutativa dos elementos onto-teológicos será ritmada pela mobilidade fundamental da vida fática. A religiosidade originária do cristianismo e a motivação originária no fundo da ontologia clássica absorvem a interpretação fenomenológica numa introvisão da dimensão primordial do jogo criativo do espírito vivo. A tarefa da filosofia se apresenta como algo que está para além daquela filosofia concebida sob as cunhagens categoriais da modernidade. Tal filosofia, que outrora se colocava num ponto de partida puro e absoluto (a-temporal), e alcançava com isso uma compreensão teleológica que se projeta para fora de si mesma – de seu contexto histórico-vital –, demonstrou-se incapaz de confrontar satisfatoriamente o rasgo originário da realidade. A atividade de pensamento, pois, que se consuma na economia onto-teológica culmina no desenvolvimento de fissuras que propiciam uma fragilização do aspecto rígido da ordenação do aparecer, trazendo à tona, com isso, a conceptualização pré-científica da fonte original de toda concepção de mundo. A comutação onto-teológica possibilita uma incursão por aquela dimensão pré-compreensiva donde emanam as forças vitais estruturantes da compreensão que o ser-aí vivente tem de si mesmo em meio às suas possibilidades mundanas.

A equalização entre a religiosidade cristã e os elementos de significações essenciais da ontologia, que perpassam o pensamento do jovem Heidegger, possibilita a demonstração do caráter problemático da própria questão *sobre* a verdade. A filosofia realmente chegou a ser definida como uma espécie de “busca pela verdade”. Isto, de fato, se intensifica na modernidade quando a própria noção de filosofia é cooptada pelo espírito científico. Entretanto, quando o jovem Heidegger assume a ruptura com a tradição epistemológica e metafísica, e, neste viés, passa a respirar uma atmosfera exógena à filosofia tradicional pela importação de expressões significativas dos impulsos vitais da religiosidade cristã, o modo de se colocar a questão da verdade é, pela primeira vez, pensado em seus fundamentos. Não se trata de perguntar o que é a verdade, mas de se entender as condições em que sempre novamente essa pergunta é imposta pela razão humana. E, deste modo, não se trata mais da

questão *sobre* a verdade, mas compreender que sempre novamente levantamos a questão *na* verdade. Com isso, na expressão “a busca *pela* verdade”, a preposição torna-se transitiva, ou seja, toda e qualquer busca – inclusive a própria “busca *pela verdade*” – só é possível na abertura própria da *verdade* do ser. A unilateralidade restritiva do filosofar tradicional, que repetia sempre mais uma vez os mecanismos fundamentais da racionalidade metafísica, nutria-se do esquecimento em relação à dinâmica essencial da historicidade fática. O que se “lega” pela tradição, ou mesmo o movimento próprio do “legar”, delimita antecipadamente a compreensão do nosso ser. Qualquer passo que se dá em direção ao futuro é definido pelo que se lega. A entrega passiva à tradição ilumina os passos da vida mediana. Sem esta alienação de si a ordenação do mundo presente, no qual se move o ser-aí vivente, sofreria um abalo em suas significações.

Portanto, o que tematizamos no pensamento do jovem Heidegger, e que aqui denominamos de *economia onto-teológica*, é uma espécie de tentativa esforçada do pensamento que, buscando desenredar-se da nebulosidade que emerge da própria atividade pensante, lança luz sobre o saber-de-si que o ser-aí vivente possui enquanto vive em cada ocasião. O questionamento aqui empregado não atinge um aspecto unilateral de um âmbito específico da existência. Se assim o fosse, a existência perderia a comunicação imediata consigo mesma, e passaria a conceber a si mesma a partir dos conteúdos de mundo que lhe projetam na notação. Isto quer dizer, a compreensão das bases fenomenais da vida escoaria para uma forma anquilosada da compreensão mundana. Com isso, trocar-se-ia a visão originária da experiência fundamental da existência pelo produto metrificado da compreensão mediana. Neste caso, alcançar a compreensão pré-teorética da vida na *ipseidade* do ser no mundo representa aquilo que, mais atrás, definimos como *acesso à dimensão primordial*. Pois, é precisamente esta centelha de compreensão fluida e evanescente, radicada no subsolo do viver apressado, que determina a força de articulação e configuração do mundo histórico.

2.2.1. Os indícios formais e a meditação comutativa

O autoexperimental-se da vida fática, e o esforço por conservar o filosofar em seu elemento mais próprio, é o que fez eclodir no pensamento do jovem Heidegger a meditação comutativa da economia onto-teológica. Na execução dessa meditação, o fenômeno da religiosidade cristã não é tomado na perspectiva do sentido do conteúdo objetivante, mas é

acompanhado pela visão fenomenológica no sentido do *como* de sua realização vital. Por isso, a economia onto-teológica não pode ser concebida na forma de um pensamento que *computa* objetualidades ontológicas e teológicas. Não se trata de uma ordenação em contexto de objetividades conceituais, nem muito menos de uma articulação teórica de dados filosóficos e religiosos. Na economia onto-teológica o pensamento assume uma cadência peculiar, de modo que a compreensão não tematizada e pré-teorética da vida, no fluxo de sua historicidade, é *indiciada* pela estrutura cinética da existencialidade cristã originária. O acontecimento da vida cristã, e o saber de si que acompanha a concreção de sua existencialidade, possibilitam uma meditação comutativa entre a facticidade cristã e a temporalidade do ser-aí.

A religiosidade cristã, em seu sentido de realização vital, e, portanto, na autocompensibilidade própria e ocasional – e por isso mesmo pré-teorética – do ser-aí cristão, propicia o *redobramento apropriativo da facticidade (ipseidade mundana)*. O caminho para o filosofar genuíno, aquele que toca o sentido acontecencial do ser-aí e pensa originariamente a temporalidade fática, se abre pela cristicidade do pensar. O crístico do pensar, que está existencialmente aquém de toda conceptualidade teológica, abre o horizonte de sentido da historicidade viva e estatela o pensamento na mundanidade do mundo. O elemento crístico, que instaura o ponto de partida da hermenêutica da facticidade, torna-se irredutivelmente “pedra de escândalo e tropeço” para a racionalidade objetivante, e “rocha de salvação” para o pensar que retorna a origem de sua facticidade histórica. Neste sentido, o pensar que declina na objetivação e desvitalização da fenomenalidade originária da vida, certamente encontrará impasses insuplantáveis perante “a suprema vitalidade” (YORCK *apud* PÖGGELER, 2001, p. 38) da religiosidade cristã. Entretanto, aquele pensamento que se dispõe numa tonalização com a radicalidade originária de seu si-mesmo histórico deverá inexoravelmente levar a cabo a cristicidade do pensar. O pensar que se consolida no estar desperto do ser-aí para si mesmo conjura sempre e a cada vez a cristicidade do pensar. Heidegger de fato não deixa dúvidas quanto a isto, pois declara: “Um dos elementos de sentido mais significativos, *fundantes*, na vivência religiosa é a *historicidade*. Na vivência já se encontra uma doação de sentido especificamente religiosa” (HEIDEGGER, 2010, p. 307). E em outra passagem acrescenta: “A análise, isto é, a hermenêutica trabalha no eu histórico. A vida religiosa já está ali presente” (Op. cit. p. 319).

Por isso mesmo é que a mobilidade de pensamento da economia onto-teológica não pode ser entendida na forma anquilosada da conceituação objetivante. Não se trata de um pensar que se detrai a si mesmo na tematização objetiva daquilo *que* se pensa na representação, mas de um pensar que retroage daquela inclinação habitual da vida fática, a qual faz declinar o pensamento na significância objetual do mundo. Esta inclinação caracteriza a relação objetiva que o sujeito tem para com o que lhe vem ao encontro. A declinação na objetualidade despoja a vivência imediata de toda a sua riqueza fenomenológica, fazendo com que a visão escoe para o centro de gravidade do sentido objetual. Na preparação metodológica para as interpretações fenomenológicas do Novo Testamento, Heidegger fala dessa declinação própria da vida fática, dizendo:

A tendência decadente da experiência fática da vida, a guiar continuamente os complexos significativos do mundo faticamente experimentados, como se fossem seu centro de gravidade, condiciona uma tendência a uma determinação atitudinal de objetos e a uma regulamentação objetiva da vida faticamente vivida. (HEIDEGGER, 2010, p. 21).

A meditação bloqueia a fomentação objetivante atitudinal e abre o espaço para interpelação da *ipseidade* mundana da vida fática. A meditação comutativa faz estancar a infecção teórico-objetivante, pois, sendo conduzida pela indiciação das estruturas vivenciais da religiosidade cristã, *nada* pensa. Ora, este *nada pensar* não diz respeito a uma pura negação lógica, ao invés disto, refere-se a uma modalização do pensamento que se move privilegiadamente na imanência da força motriz que determina a entificação do ente, atingindo, portanto, a manifestabilidade originária dos entes. Tudo o que, na experiência faticamente vivida, se manifesta no mundo de modo significativo é possibilitado por aquilo que se conserva recolhido na insignificância – uma instância que faz emudecer a dicção do “é”. O pensar, que se desdobra na meditação comutativa da economia onto-teológica, busca, portanto, uma introvisão no âmbito originário do existir fático, o qual é livre da “determinação atitudinal de objetos”. A meditação comutativa ocorre pela interpelação discursiva das estruturas vivenciais da religiosidade cristã que, assumidas como “indícios”, sinalizam para o interior da historicidade do espírito vivo.

Entretanto, por que utilizamos o conceito “meditação comutativa” para caracterizar o movimento da economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger? O termo “meditação” foi empregado por Heidegger a partir dos anos de 1930 quando vem à tona a

virada para o *acontecimento apropriativo*, e busca designar o pensamento que concretiza uma conexão originária com o sentido enigmático do ser. O esforço de pensamento que se realiza neste período é o mesmo que vemos ser empregado pelo jovem Heidegger: a tentativa de resguardar e conservar o pensar no seu elemento originário. Na meditação o pensamento se distingue de uma historiologia do ser – um pensar calcificado que é fruto da decantação do princípio que se mantém vigente no interior da história – e passa a concretizar o pensamento que assume a sua tarefa mais necessária, ou seja, o pensar aut meditativo que reenvia o pensamento para o âmbito essencial do ser-aí, como declara Heidegger, “A meditação transpõe o homem para o ser-aí” (HEIDEGGER, 2010 A, p. 48). A meditação não pode ser concebida como cálculo e objetificação tipologizante, mas sintonização no impulso para a abertura que se retrai no centro excêntrico da vida fática, ou, como declara Heidegger, uma “entonação da tonalidade fundamental do homem” (*Idem*). Por meio de um salto originário, a meditação se desenreda do enrijecimento objetivante da dominação do ente (da constância do ser simplesmente dado) e penetra até o fundo essencial que se vela no interior aparição representacional da entidade do ente. É neste mesmo sentido que Heidegger define a meditação, dizendo:

Na meditação, o homem adentra – perguntando ante si mesmo – a verdade do seer e introduz, assim, a “ele mesmo” na transformação essencial que emerge daí: na expectativa com respeito ao ser-aí. Meditação é ao mesmo tempo a libertação da “liberdade” do “sujeito”, da antropomorfização que se desenrola em si.

Meditação é a superação da razão, seja ela concebida como mera apreensão do que previamente se oferece (voûç), seja como cálculo e explicação (ratio), seja como planejamento e asseguração.

A essência da verdade permanece vedada à “razão”; a razão só empreende e é o pensar que está voltado para o ente e que permanece sempre superficial. (HEIDEGGER, 2010 A, p. 47).

Observemos que a recursividade do pensamento meditativo se dá na direção de uma “expectativa com respeito ao ser-aí”, numa tentativa de superação da metafísica da subjetividade. E vejamos que na circularidade hermenêutica do ser-aí se alcança a superação do cálculo e da explicação racional. Nesta mesma direção se realiza o movimento de pensamento da economia onto-teológica. As estruturas vivenciais da religiosidade cristã originária sinalizam para o interior dinamicamente evasivo da vida fática. A economia onto-

teológica, e, portanto, o gerenciamento hermenêutico das estruturas cinéticas da existencialidade cristã, efetua uma meditação comutativa dos indícios formais da religiosidade cristã originária, propiciando um acesso ao sentido histórico-realizador da situação fática. Trata-se de um *asseguramento* contra a tendência declinante da fomentação teórico-objetivante. A vida cristã, em sua realização autêntica, fornece “sinais”, ou seja, “indícios” que possibilitam uma conexão fenomenologicamente compreensiva com a raiz ontológica, simples e unitária, que, numa retração fugidia, se conserva oculta em meio ao caráter plurifacetado e plurisignificante da dominação do ente. Como, pois, pode-se alcançar compreensivamente aquilo que, para possibilitar o compreender, se mantém insistentemente impensado? Como, portanto, trazer ao enunciado estático aquilo que a si mesmo se consome? Não é esta mesma a luta da filosofia, ou seja, a “luta única pela palavra sem imagem ‘do’ seer” (HEIDEGGER, 2010 A, p. 48). A indiciação formal emitida pela religiosidade cristã possibilita ao olhar fenomenológico acompanhar o sentido histórico-realizador sem que a visão se extravie para atitude teórico-objetivante. Por isso é que a economia onto-teológica se consolida na meditação comutativa, pois, a indiciação teológica condiciona uma conexão comunicativa entre o elemento autenticamente ontológico e as estruturas vivenciais da religiosidade cristã. É Nietzsche que, com a sua plasticidade única, explicita para nós, com toda clareza, o mecanismo essencial da mobilidade de pensamento da economia onto-teológica, ao poetar, dizendo:

[A um amigo da Luz]

Não querendo cansar a vista e o senso,

Persiga o sol pela sombra!

(NEITZSCHE, 2012, p. 23)

Heidegger apresenta a noção de “indício formal”⁴³ como recurso metodológico no seu curso *“Introdução a fenomenologia da religião”*. Trata-se de um artifício do método fenomenológico que busca prover um horizonte de visualização dos fenômenos em meio à situação efetivamente originária, sem que a visão seja conpurscada por prejulgamentos teóricos e conceptualizações generalizantes. Um dilema metodológico se abre com o

⁴³ Para o termo “indício” [*Anzeige*] seguimos a tradução brasileira, proposta pela edição da Vozes, do texto *“Introdução a Fenomenologia da Religião”* (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 52). Para nós o termo indício, apesar de, por vezes, ser compreendido como *sintoma*, pode claramente denotar a expressão de um aceno, sinal, ou mesmo um *vestígio* que aponta para algo.

problema do acesso a vida fática, pois, as forças que estorvam o olhar partem do centro daquilo que se quer visualizar na compreensão fenomenológica. Como, pois, vislumbrar o vigor resplandecente da historicidade fática do ser-aí sem que o olhar decline – fatigado – na atitude objetivante da compreensão teórica? O que pode garantir que a elaboração do artifício metodológico do “indício formal” não esteja a soterrar, de antemão, naquilo para o que ele se direciona? Por fim, como explicitar a experiência fática da vida sem objetivá-la? A orientação dada é “perseguir o sol pela sombra”. Toda teorização é encobridora porque se distancia do instante da experiência faticamente vivida. O ser-aí declina de sua singularidade fática e se dispersa no nivelamento da compreensão de mundo. Os indícios formais não se deixam interceptar pelas inserções da conceptualidade teórica, mas produzem um rasgo no âmbito pré-teorético que permite vir à tona um horizonte de visualização do sentido de realização dos fenômenos. Vejamos como o jovem Heidegger apresenta a competência metodológica dos indícios formais:

Na metodologia chamamos de “indício formal” o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos. Na consideração metodológica deve ficar compreensível como é que o indicio formal, embora guie a consideração, não introduz nenhuma opinião que prejudica o problema. (HEIDEGGER, 2010, p. 52).

Heidegger explica que a fomentação teórica e a queda na objetualidade se originam no deslocamento do olhar em meio ao fluxo da experiência fática da vida. Segundo ele: “É necessário afastar o olhar de sua quiddidade e ficar atento para que a objetualidade seja dada e captada atitudinalmente” (HEIDEGGER, 2010, p. 52). Esse deslocamento do olhar seria – quando repensando a partir de *Ser e Tempo* – uma ruptura com a circunvisão própria da ocupação cotidiana. Na “*Introdução a fenomenologia da religião*” essa ruptura se dá com a experiência fática da vida, que é pensada como “plena colocação ativa e passiva do homem no mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). “Mundo”, enquanto o experimentado na experiência fática da vida, é visto como o *vivido* e não como objeto. A aglutinação do teórico ocorre a partir da aquiescência do fluxo do viver, onde a essência originária dos fenômenos – sua *quiddidade* – se apresenta em sua reluzência imediata. Os fenômenos são desarraigados de seu solo originário e apreendidos na forma de objetualidades gerais. Essa declinação do pensar brota do encalhamento do fluxo vivo do ser-aí existente. No encobrimento deste horizonte *próprio* do ser-aí, a situação fática perde o caráter originário de sua orientação particular e a visão se dissolve em um “algo geral”. É neste sentido que a vida torna-se objeto de

regulamentação e uma coisa passível de medição. O horizonte aberto do fluxo vivo do ser-aí existente, onde os fenômenos se manifestam no fulgor de sua originalidade, são soterrados pelos entulhos da conceptualização teórico-objetivante.

O emprego do indício formal é apresentado por Heidegger, portanto, como uma espécie de medida cautelar – uma advertência – contra a tendência de condensação teórico-especulativa que parte do interior da vida fática e que, ao encobrir o horizonte de visualização dos fenômenos, vela a temporalidade dinâmica da existência. Deste modo, a recorrência do pensamento aos indícios formais não pode ser vista de outra forma, a não ser como uma meditação comutativa. Pois, o modo de pensar que emerge nessa recorrência não brota de uma ruptura com a situação fática, e, deste modo, não escoa para o aglutinamento teórico-objetivante de abstrações das configurações objetuais dos fenômenos. Sob a meditação comutativa dos indícios formais, o pensar mantém-se na tangência da direção do comportamento que faticamente experimenta o mundo vivido, e, deste modo, o pensar se conserva nas circunscrições da ação vital. Aquela dialética especulativa que se encerra morbidamente dentro de seu isolamento teórico é suspensa em prol do retorno do pensar para a vida. O fluxo da experiência fática da vida não é fragmentado em objetualidades gerais, pois, como explica o jovem Heidegger, o sentido referencial de realização é mantido em suspensão. Isto quer dizer, não há uma concretização do sentido de execução, o qual se dá exclusivamente no tempo da existência, e, portanto, não se pode dispor da quietude conceitual fornecida pela ciência. Por isso mesmo, Heidegger declara que o filosofar “deve ser considerado em sua *realização* atitudinal originária” (HEIDEGGER, 2010, p. 55), ou seja, não como captação intelectual de objetualidades, mas como equalização do pensamento num deixar e fazer ver o que aí se mostra, tal como se mostra na temporalidade própria de seu advento. Sob o uso dos indícios formais, o pensar não se deixa afetar pelas incidências da declinação objetivante da vida fática. Por isso, concebemos esta mobilidade do pensar, tal como Heidegger irá concebê-la a partir dos anos 30 em diante – período em que ele mesmo irá retornar para os elementos iniciais de seu pensamento –, ou seja, como *meditação*. Pois, aqui, o pensar não capta conceitos, nem aprisiona os fenômenos nas cadeias da ordenação conceitual da racionalidade. Antes, o pensar salta retroativamente num esvaziamento das determinações objetuais a fim de *pro-mover* (impulsionar numa posição de antecipação a mobilidade do aberto) o horizonte de abertura dos fenômenos, e, portanto, esforça-se num constante deixar livre a abertura fenomenal originária. Essa retroatividade interpõe ao pensar um sentido negativo porque busca o ponto de suspensão para que a tensão ontológica própria

da abertura fenomenal não seja suprimida pela conformação em conceitos objetivantes. Os indícios formais conservam essa tensão de fundo, por isso mesmo *a meditação é comutativa: ou seja, é uma conexão comunicativa temporária entre fontes múltiplas e diversas*. Pois, de fato, a conexão comunicativa entre a indiciação e a dimensão ontológica não é absoluta, mas se mantém intencionalmente provisória. Vejamos como o jovem Heidegger – ao demonstrar, na “*Introdução a fenomenologia da religião*”, a natureza metodológica dos indícios formais – explicita o que demonstramos agora a pouco:

Uma olhada para a história mostra que a determinação formal do objetual domina plenamente a filosofia. Como se pode prevenir esse prejulgamento? Para isso trabalha o indício formal. Este pertence, como momento teórico, à explicação fenomenológica mesma. Por que é chamado de “formal”? O formal é algo relativo à referência. O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que o seu sentido referencial fique em suspenso. Deve-se evitar assumir que o sentido referencial seja originariamente teórico. A referência e a realização do fenômeno não se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização. Esta é uma posição que se opõe frontalmente à ciência. Não existe nenhuma inserção num campo temático, mas, em contrapartida, o indício é uma *defesa*, um *asseguramento* prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre. A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se desviar, extraviando-se para a objetividade e da qual, em contrapartida, precisamos evidenciar os fenômenos. (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

O caráter provisório do indício formal não constitui uma “limitação” do método, mas visa não obliterar a abertura originária dos fenômenos – o sentido de realização precisa permanecer livre. Já no início mesmo da “*Introdução à fenomenologia da religião*” Heidegger esclarece que os conceitos em filosofia “são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes” (HEIDEGGER, 2010, p. 9), e declara que essa “incerteza” pertence ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos. E que, “A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os conceitos pudessem ser ordenados para dele obter sua determinação” (*Idem*). O que ocorre com a filosofia – ou fenomenologia – é um retardo cautelar. Essa insistência num “ainda não”, essa precaução junto à abertura originária dos fenômenos, não é o medo de errar – porque o medo, como declara Hegel, por si só já constitui um erro metodológico. Ao invés disto, essa frouxidão e falta de fixação constitui-se uma prova de que, com a meditação comutativa dos indícios formais, o pensar já está de antemão no interior da historicidade viva.

2.1.2. A economia onto-teológica e a inserção na circularidade hermenêutica do ser-aí fático.

O modo como se desdobra a economia onto-teológica na filosofia do jovem Heidegger busca, sobretudo, conservar o pensamento na circularidade autocompreensiva do ser-aí em meio à realização fática de seu mundo da vida. É possível verificar que, na “*Introdução à fenomenologia da religião*”, a mobilidade própria da economia onto-teológica se vincula à tarefa de uma compreensão própria da essência da filosofia. Na verdade, o que a filosofia é só se elucida na circularidade autocompreensiva da vida fática. Por isso que Heidegger, ao iniciar esta preleção, expõe a relevância do problema da autocompreensão da filosofia. Ora, esta autocompreensão da filosofia, que só se dá no movimento do filosofar mesmo, restringe da esfera dos conceitos científicos a essência da filosofia, e a enraíza no fluxo da vida fática. Esta incapacidade da filosofia de se condensar em conceitos científicos não é uma fragilidade metodológica, nem mesmo uma limitação de sua potência essencial; antes, tal incapacidade, se dá pelo fato do elemento próprio da filosofia encontrar-se radicado na dimensão originária da *ipseidade* mundana. O saber-de-si que a filosofia tem de si mesma se dá unicamente no instante obscuro do vivenciar. Porque o filosofar se dá como singularização do pensar no movimento de autocompreensão da vida na ocorrência mesma do viver. Por isso, a fixação ordenadora da essência da filosofia na forma do conceito científico, e, deste modo, sua petrificação na conceptualidade objetiva, arranca o filosofar do seu solo originário e o arrasta para a superficialidade estética da idealidade erudita. Segundo o jovem Heidegger:

O que a filosofia mesma é, não se deixa jamais colocar cientificamente em evidência, porém só na filosofia mesma se torna clara. Não se pode definir a filosofia segundo o modo usual. Nem é possível caracterizá-la através da ordenação num contexto, da maneira como se costuma dizer: a química é uma ciência e a pintura uma arte. Tentou-se ordenar a filosofia num sistema de conceitos, no qual se diz que filosofia se ocupa com um objeto específico, de modo determinado. Porém aqui também já se salta para dentro da concepção científica da filosofia. Os princípios do pensar e conhecer permanecem em si mesmos constantemente não esclarecidos. (HEIDEGGER, 2010, p. 13).

O esforço do jovem Heidegger em demonstrar que “Existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia” (Op. cit. p. 9) torna-se determinante para que se conceba o filosofar na circunscrição da experiência fática da vida. Pois, para Heidegger, o filosofar deve encontrar-se aquém e na origem do pensamento que se desloca da vida. O pensamento que

insiste no âmbito essencial da verdade não deve, portanto, se entregar a selvageria daquela livre abstração⁴⁴ que, segundo Hegel, tudo suprassume na sua escuridão, de maneira que “nada lhe escapa” (HEGEL, 1995, p. 71) Se, pois, doutra maneira, a filosofia tivesse de ser concebida no rol das ciências positivas, assim como se buscou pensá-la durante a modernidade, então se perderia outra vez de vista, conjuntamente, a essência da filosofia e o horizonte ontologicamente fundamental da facticidade do ser-aí. Uma filosofia que deságua nos canais das ciências positivas não apenas rompeu com sua essência como também já se deslocou da circunvolução da autocompreensão fática do ser-aí existente. E, deste modo, a questão fundamental que impulsiona originariamente o filosofar permanece não esclarecida. Vejamos, pois, como Heidegger explicita o problema da autocompreensão da filosofia a partir de sua radicalidade na e para a experiência fática da vida:

O problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levianamente. Contudo, se concebermos este problema de maneira radical, então é aceitável que a filosofia surge da experiência fática da vida. Entretanto é mesmo aí que ela ressurgue na e para a experiência fática da vida mesma. O conceito de experiência fática da vida é fundamental. Com a definição da filosofia enquanto comportamento racional de conhecer, nada é dito em absoluto, mas submete-se ao ideal da ciência. A principal dificuldade tende a ficar encoberta. (HEIDEGGER, 2010, p. 13)

Portanto, para que o filosofar se conserve na circunscrição própria de sua essência torna-se imprescindível o emprego de um recurso que possibilite contornar a declinação habitual da vida fática na atitude objetivante. E é precisamente neste ponto que reside a principal dificuldade. Pois, o espaço dinâmico que delinea o essencial da filosofia também é o mesmo que faz lançar a filosofia para fora de si mesma. Segundo Heidegger:

O ponto de partida e o escopo da filosofia é a experiência fática da vida. Se a experiência fática da vida é o ponto de partida da filosofia e se nós vemos uma diferença de princípio, faticamente, entre conhecimento filosófico e conhecimento científico, então a experiência fática da vida não deve ser apenas o ponto de partida do filosofar, mas é justamente isso que impede essencialmente o filosofar mesmo. (HEIDEGGER, 2010, p. 20).

Heidegger explica a tendência decadente da vida fática ao observar que no decurso da experiência fática da vida as mudanças de acento situam-se no conteúdo experimentado no mundo. E é precisamente assim que experimento *isto* e *aquilo*, e, com isso, toda distinção

⁴⁴ Segundo Hegel: “Eu é, nessa medida, a existência da universalidade totalmente abstrata, o abstratamente livre” (HEGEL, 1995, p. 72).

reside unicamente no conteúdo experimentado. Entretanto, o modo do experimentar, o *como* de sua realização, se mantém na indiferença. E quanto mais indiferente torna-se o modo de se estar junto ao mundo, mais nítida se tornam as distinções dos conteúdos experimentados. Essa acentuação do conteúdo experimentado investe o que se experimenta com o caráter de significância. Com isso, surgem os complexos significativos do mundo que condicionam a tendência a uma “determinação atitudinal de objetos e a uma regulamentação objetiva da vida faticamente vivida” (HEIDEGGER, 2010, p. 21). A intensidade com que os conteúdos se distinguem na experiência fática da vida oblitera o sentido de realização do experimentar e assume o centro de gravidade de nossa experiência cotidiana. Esses conteúdos experimentados, essas “faticidades da vida” que experimento no decurso do viver, formam complexos objetivos que se aglutinam numa “lógica de objetos”. E é precisamente a partir deste ponto que emerge, da facticidade do viver, as regiões temáticas que acolhem a conformação da consciência científica.

A queda na significância – um movimento constitutivo da experiência fática da vida – motiva originariamente o surgimento da regulamentação racional da vida. Além do mais, é nesta situação que a vida tira a si mesma do jogo, recolhendo-se na sua indiferença, e secularizada pela autossuficiência dos complexos objetivos. A intensidade da notação de uma região temática nutre o seu fulgor da obnubilação do ser-aí. O enrijecimento de uma “lógica do mundo circundante” (HEIDEGGER, 2010, p. 21) estabiliza gradualmente os complexos objetivos que, por conseguinte, propiciam a abertura das regiões temáticas que condicionam a postura teórico-objetivante. Esse desvelar fundante que, originariamente, é nutrido pela indiferença da vida fática, constitui o “*positum* prejacente” (HEIDEGGER, 2008, p. 60) que, segundo Heidegger, “pode ser encontrado de antemão em um determinado modo pré-científico de acesso e lida com o ente, e, nesse modo de lida, já se mostre o caráter especificamente coisal desta região e o modo de ser do respectivo ente” (*Idem*). Portanto, para a instalação do espaço de consolidação da consciência científica é necessário um atrofiamento da vivenciabilidade imediata do mundo histórico que, por sua vez, se desdobra na estabilização dos nexos de articulação dos complexos objetivos. Deste modo é preciso um emudecimento do viver para que o posicionamento científico possa ocorrer a partir da vida.

Observe que o sentido do fluxo habitual da experiência fática da vida se opõe a possibilidade de conquistar uma compreensão da essência da filosofia que se encontre

encerrada no interior da circularidade autocompreensiva do ser-aí. Analisar a vida fática, para se captar a essência da filosofia a partir de sua autocompreensão fática, exige um giro radical, uma inversão no caminho. Como acessar compreensivamente a facticidade do ser-aí se a própria mobilidade do compreender encontra-se originariamente afetada pela tendência decadente da experiência fática da vida? Como atingir a origem se a cada movimento somos arremessados de novo para fora da circularidade hermenêutica do ser-aí? Qual recurso nos é dado para realizarmos esse giro radical, esse *loop crítico da facticidade*? Para Heidegger o caminho de inversão se abre na compreensão fática da vida cristã que pode ser explicitada a partir do material teológico da tradição dogmática do cristianismo. A religiosidade originária do cristianismo, soterrada pelos escombros especulativos do edifício dogmático da tradição cristã, efetua em si mesma esse giro radical. Pois, resistindo à infecção teórico-objetivante que emerge a partir da própria circularidade autocompreensiva do ser-aí, a autoconsciência do “si-mesmo” [*Selbst*], que se dá na religiosidade cristã originária, é devorada pela temporalidade da existência. Heidegger, ao destacar a experiência de Deus na mística de Eckhart, nos traz uma declaração que indicia esse mesmo caminho de pensamento: “A experiência do Deus inflamado não comporta imagens” (HEIDEGGER *apud* KISIEL, 1993, p. 83). A experiência profunda da fé, na religiosidade cristã originária, move-se na esfera incandescente da temporalidade do ser-aí. Neste fundo abissal da existência subjaz a luz que, em sua máxima intensidade, “brilha nas trevas”, ou seja, brilha numa intensidade tão límpida que prorrompe o cancelamento de toda e qualquer *forma* (ou seja, εἶδος ou ἰδέα). E, deste modo, a luz não mais se retrai como condicionante em favor da *figura* que se faz ver, mas, num arroubo insólito, suplanta o *que* irrompe na notação, envergando-se sobre si mesma. Pois, quando se abrem os olhos na circunscrição da temporalidade, cega-se completamente para as representações objetivas. Portanto, o modo de compreensão vital, que sub-repticiamente paira a religiosidade cristã em seu sentido de realização, comuta a guinada do olhar para o interior do *acontecimento* (*Ereignis*) histórico do mundo circundante – o redobramento apropriativo da facticidade. O sentido do giro radical se dá na direção da singularidade do ser-aí fático que, sob a interpelação da παρουσία [a Vinda de Cristo], impede que o si-mesmo seja tomado como produto de uma estratificação teórica e destemporalizada, sob a forma de um sujeito lógico, ou de um “eu psíquico”. A atmosfera que eclode no âmbito da vivenciabilidade imediata da religiosidade cristã é inóspita para toda fomentação teórico-objetivante. Pois, o rasgo que se efetua sob o peso do caráter iminente da possibilidade da παρουσία destaca a temporalidade oblíqua do viver *no* viver – “a religiosidade cristã originária vive a temporalidade”. Com isso, a experiência do viver cristão erradica o horizonte de possibilidade

de toda e qualquer objetivação – a *παρουσία* é a possibilidade iminente da impossibilidade de toda e qualquer possibilidade mundana. As alucinações (os *εἰδωλα*, ou seja, os ídolos) objetivas são liquidadas. Não resta mais nenhum escape metafísico, ou subterfúgios teóricos que propicie asseguramentos para o ser-aí existente; este se encontra fadado a encarar a crueza de seu si-mesmo fático. A inserção radical na temporalidade originária, que se abre com a experiência de fé na *παρουσία*, neutraliza “a regulação objetiva da vida faticamente vivida” (HEIDEGGER, 2010, p. 21). Pois o pensar, através de uma inversão perturbadora e por meio de uma mobilidade inabitual, é encerrado no âmbito de seu elemento mais próprio, ou seja, a facticidade do circuito autocompreensivo do ser-aí. Uma passagem bastante elucidativa da “*Introdução a fenomenologia da religião*” explicita esta re-inserção do pensar na sua esfera originária e a maneira como tal re-inserção deixa para trás o peso morto das objetualidades e se volta para a *istidade* profunda do ser-aí fático:

Na maioria das vezes é-se levado a analisar apenas teoricamente conceitos configurados do psíquico, porém, o si-mesmo [*Sebelst*] não se torna problema. Conceitos como “psíquico”, “conjunto de atos”, “consciência transcendental”; problemas como o relacionado ao “conjunto corpo e alma” – todos eles não representam mais nada para nós hoje. Eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida ou como conjunto de vivências, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa eu-objeto em sentido determinado, mas *naquilo* que faço, *no que* me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, *em momento algum, experimento meu eu em separado, mas* já sou e estou sempre preso ao mundo circundante. Esse autoexperimentar-se [*Sich-Selbst-Erfahren*] não é uma “reflexão” teórica, não é uma “percepção interior” entre outras, mas experiência do mundo próprio, porque o experimentar mesmo possui um caráter mundano; possui a tonalidade significativa, de tal forma que, de fato, a experiência do mundo próprio em si, faticamente falando, não é mais retirada do mundo circundante. (HEIDEGGER, 2010, p. 18)

Observemos, portanto, que o jovem Heidegger busca esforçadamente se desvencilhar das sedimentações teóricas que turvam o solo principal do autoexperimentar-se do ser-aí. Ele almeja uma introvisão na situação fática desse si-mesmo, e assim, recolocar o pensamento nas cercanias vida. A explicitação da experiência originária do cristianismo propicia a comutação com o ontológico-existencial. É neste sentido que afirmamos que a economia onto-teológica re-insere o pensar na circularidade hermenêutica do ser-aí fático. Pois, de fato, sob a experiência do Deus vivo – não uma objetualidade especulativa – o si-mesmo do viver fático sofre uma suspensão fenomenológica. Com isso, as estratificações teóricas (*εἰδωλα* [ídolos], ou mesmo, *εἶδος* [aspecto]) são dissolvidas. A estruturação conceptual da tradição

que aplaca no oculto do conceito a insopitável temporalidade do viver é desmantelada sob a incandescência temporal da *παρουσία*. E do mesmo modo que da rocha ferida pelo cajado brotou água, assim também a destruição crítico-positiva, que se realiza na meditação comutativa da economia onto-teológica, coloca em fruição o horizonte dinâmico da temporalidade do ser-aí. Na mobilidade de pensamento da economia onto-teológica o si-mesmo emerge na singularidade de sua situação fática. Pois, a interpelação da *παρουσία* faz fugir o céu e a terra ⁴⁵; ou seja, qualquer *μετα* desvitalizante, que se interponha aquém e além do homem, é cancelada, e o circuito se fecha no *entre*. O cristão *sofre* – e, portanto, coloca-se numa tonalidade afetiva fundamental – na realização de sua vida na fé a evasão do ente na totalidade e a abertura originária do horizonte ontológico do ser-aí. A diretiva do movimento do pensar na economia onto-teológica se dá no sentido da finitização e singularização; e, deste modo, sob o assalto da realidade, o homem está desperto para sua solidão essencial, levando a cabo aquela experiência que Kierkegaard descreveu como “solitário perigo mortal do pensamento” (KIERKEGAARD, 2013, p. 72). A existência se dobra sobre o seu próprio abismo e atinge a autenticidade profunda do ser-aí.

Em Santo Agostinho também se indicia a retração do pensar na circularidade hermenêutica do ser-aí. Ele, como base da tradição dogmática do cristianismo, captou com profundidade o problema da situação fática de seu si-mesmo. A divisão do conhecimento em três gêneros, como foi proposta por ele, revela a mobilidade da guinada do pensamento que, se desembaraçando das objetualidades, se volta para o interior da vida fática, onde já não há mais espaço para teorias. O primeiro gênero do conhecimento tem-se o mero acolhimento de imagens pela sensação. O segundo gênero compreende a atividade do intelecto que emite os seus juízos de acordo com imagens incorpóreas – as idéias. O terceiro gênero – e aqui o pensar consuma a sua virada para o principal – o espírito se volta para o seu próprio íntimo e se conhece sem figuras nem mediações. Ora, nessa virada do espírito, já não se conhece as imagens iluminadas, mas se conhece a próprio fundamento de toda iluminação. Pois, para Agostinho, o conhecimento do mundo é condicionado pela luz do intelecto que ilumina o corpóreo com o incorpóreo. Entretanto, a virada esotérica atinge o que condiciona a própria luz do intelecto, um elemento místico que não se traduz originariamente em imagens conceituais, pois, é anterior ao intelecto e cria no intelecto a luz que possibilita todo conhecer.

⁴⁵ O texto em Apocalipse, nos diz: “Então vi um grande trono branco, e o que estava assentado sobre ele. Da presença [*παρουσία*] dele fugiram o céu e a terra, e não se achou mais lugar para eles.” (Apocalipse, 20:11 - AEC).

Porém, é decisivo compreender que a jornada do pensamento em direção da luz divina não se distancia da facticidade de Agostinho, não pode ser pensada como aquela jornada metafísica que descarna o pensamento da vida, mas retroage para ela mesma e nela mesma se encontra radicada.

Aqui é preciso destacar o paradoxo: o fundamento *incriado*, que possibilita a iluminação de todo ente, encontra-se instalado na *criatura*. O temporal e o eterno se tocam no homem e prorrompem o espírito, algo que Kierkegaard denominou de “conflito fatal” (KIERKEGAARD, 2016 A, p. 94). A perfeição na imperfeição, o infinito no finito, o eterno no temporal, o ser no não-ser. Este ponto de intersecção não repousa nas essencialidades gerais do pensamento metafísico, mas habita unicamente no acontecimento da individualidade do ser-aí existente. Esta situação contenciosa é ponto de convergência da guinada do pensamento para a vida fática. Na virada esotérica de Agostinho, a imutabilidade petrificada das generalidades abstratas é suplantada pela concretude conflituosa e fecunda da singularidade fática da vida. O elemento que condiciona a manifestabilidade dos entes está enraizado na finitude do ser-aí. Nas *Confissões* Agostinho explicita a dinâmica deste elemento no interior de sua personalidade viva, dizendo:

Quem o poderá compreender? Quem o poderá contar? Que luz é esta que me ilumina de quando em quando e me fere o coração, sem o lesar? Horrorizo-me e inflamo-me: horrorizo-me enquanto sou diferente dela, inflamo-me enquanto sou semelhante a ela. (AGOSTINHO, 2004, p. 318).

“Quem o poderá compreender? Quem o poderá contar?” As perguntas iniciais de Agostinho são retóricas e expressam o anseio com a suspensão do entendimento calculador – que avidamente tudo quer compreender e contar (calcular) – perante a irrupção intermitente da luz divina na intimidade da alma. Pois, fora da circularidade radical do autoexperimentar-se do ser-aí fático, a realidade é computada – ou a realidade é cômputo – pelo entendimento calculador sob a regulação da conceptualidade objetiva. Entretanto, quando o pensar se volta para a intimidade da vida, quando “volto-me para mim mesmo, e penetro no meu íntimo” (AGOSTINHO, 2017, l. liv. VII, cap. X), depara-se com a “luz imutável” (Cf. *Idem*) que faz cessar a postura objetivante. O “quando em quando” (AGOSTINHO, 2004, p. 308) marca ritmo da temporalidade própria do acontecimento dessa luz no interior da vida. A intermitência do acontecimento desta luz, ao mesmo tempo em que confirma a

indisponibilidade dela em ser arrestada pela maquinação do entendimento calculador ⁴⁶, também manifesta a gratuidade com que o viver em seu fluxo é tomado por seu advento – esta ocorrência não é produto de uma decisão da manipulação artificiosa do sujeito lógico, mas emerge da conexão fática de mundo. Portanto, não se trata de algo que tenha uma posse definitiva, mas de um brotar espontâneo que promove o encontro do ser-aí fático consigo mesmo. Na amplitude de sua irradiação luminosa toda imagem computável se dissipa, a própria *imagin-ação* que computa é neutralizada, e o ser-aí é sintonizado com a tonalidade afetiva fundamental – não uma compreensão intelectual, mas o alinhamento afetivo com o aberto da situação de mundo. O golpe, que fere o íntimo sem lesá-lo, é a abrupta inversão da postura usual e a perturbadora retroação da mobilidade declinante da facticidade.

Ainda sobre este “golpe”, acrescenta Agostinho em outra passagem: “E golpeaste com força, irradiando em mim, a debilidade do meu olhar [...]” (AGOSTINHO, 2017, l. liv. VII, cap. X). Ora, o que vem à tona com a circunvolução autocompreensiva do ser-aí existente senão o próprio caráter decadente de ser-no-mundo? Ou seja, “me tornei para mim mesmo uma região de indigência” (AGOSTINHO, 2017, liv. II, cap. X). A luz superior não mostra imagens corpóreas nem incorpóreas, mas manifesta o modo de ser do olhar em cada ocasião, e, deste modo, um como do ser-aí fático. Na experiência fundamental da facticidade, marcada pela irrupção da luz divina, o modo de ser do olhar se revela deficiente, como que está em falta, *debilitado*. Trata-se da *indigência* de seu ser, como foi constatado por Agostinho. Isto indicia, para nós, que a autointerpretação cotidiana do ser-aí é encobridora e, portanto, envolve em sombras o que se dá na visão cotidiana de si mesmo.

Por isso, em meio ao lume de sua experiência facticamente autocompreensiva, Agostinho nada compreende, nem computa, mas encontra-se no aberto das disposições afetivas do *horror* e *inflamação*. “Horror” não deve ser entendido aqui nem como medo, nem como repulsa, mas como pavor, espanto. Agostinho revive a mesma afecção descrita pelo salmista quando este diz: “Temor e tremor me apertaram; o horror me cobriu” (Salmos, 55: 5, AEC). A afinação no horror abre a diferença abissal entre a identidade que vem à tona na autointerpretação decadente que o ser-aí tem de si mesmo na cotidianidade e o sentido do ser

⁴⁶ Sobre indisponibilidade do elemento fático da vida para com avidez do cálculo, explica Heidegger: “O domínio da compreensão fática não é algo que se possa calcular jamais de antemão. Da mesma maneira, não se pode normatizar sua repercussão na apreensão e na comunicação mediante expressões matemáticas.” (HEIDEGGER, 2012, p. 24).

velado no fundo do existir fático. No horror a rigidez óbvia do real se abala, deixando emergir a finitude do ser-aí – uma visão pavorosa, trancafiada no subsolo das ocupações cotidianas do ser-no-mundo. O ser-aí interpreta o seu si-mesmo cotidiano sempre a partir de um *que*, ou seja, a partir de um conteúdo objetivo do mundo. Essa máscara que encobre a finitude profunda do ser-aí e que estabelece sua identidade cotidiana, sob a irrupção do horror, é confrontada com o sentido de realização do seu ser mais próprio, um sentido de ser que resiste a toda objetivação, mas que constitui o fundo fundante do mascaramento cotidiano do si-mesmo. Aqui se dá o *loop crítico* da facticidade, onde o ser-aí abre para si a sua situação fática cotidiana e se vê a si mesmo na inexorabilidade de seu ser-máscara. Este é o ponto em que tudo se *inflama* no ser-aí, pois o que dantes possuía solidez de ser na existência entra em contensão com a nulidade fundamental do ser-aí fático. O ser dos εἰδωλα [ídolos] – o *que* se abre na situação fática, e, portanto, as objetualidades que mascaram o si-mesmo – se desvela *como* não-ser, *como* nulidade. Este é o *golpe* que esfacela as imagens da vida fática e faz prorromper a incandescência da temporalidade. A diferença abissal entre o ser cotidiano e o ser próprio do si-mesmo, sob a irrupção da inflamação do ser-aí, se desdobra na similaridade entre o ser e o nada. Na circularidade desta similitude a autocompreensão fática devora o si-mesmo cotidiano. É neste espaço que a “alma” – a *istidade* profunda do ser-aí fático – entra na unidade mística com o Deus inflamado que não comporta imagens. Na irrupção da similitude inflamada o ser-aí se vê em tudo o que é no decurso da vida *como sendo nada* – o giro abrupto que a tudo temporaliza. A vida, no instante deste lume da experiência fundamental, é arrebatada na nulidade velada da existência. Por isso, Agostinho confessa que na guinada para o fundo arcano de seu ser interior o que emerge na visão é a indigência essencial de seu ser. Ao relatar a experiência de sua *conversão* – e, portanto, na virada para o “élan vital” no subterrâneo da vida – ele declara: “por uma análise profunda, arranquei do mais íntimo toda a minha miséria e a reuni perante a vista do meu coração” (AGOSTINHO, 2004, p. 222).

Observemos, pois, que a experiência religiosa do cristianismo originário estabelece um elo comutativo que viabiliza a inserção do pensar no âmbito da circularidade hemenêutica do ser-aí. Neste processo mediativo, rumo ao cume do ser que se esquia nas profundezas da vida, todo λέγειν torna-se vacilante. Nada pode ser definitivo, antes, “enxergamos apenas um reflexo obscuro, como em um material polido” (I Coríntios, 13:12, KJ). O desafio ingente que se assume no filosofar da economia onto-teológica é o de penetrar no âmbito que faz cessar o vigor da palavra. Sob a condução da religiosidade cristã, o pensamento se transpõe para uma atmosfera rarefeita onde as figuras conceituais se evanescem. Inevitavelmente o pensamento

voa em direção ao sol com asas de cera. E a cada queda, a cada fracasso, se experimenta autenticamente o calor e a vida daquilo que aspiramos no voo. Os que permanecem na *medianidade*, e, portanto, na comodidade da medida racional – âmbito onde as imagens tomam pé e se respira o ar tranquilo da plena resolução de tudo –, vivem sob a gélida experiência do pensamento conceitual, o qual descarna da vida o calor de sua temporalidade. A meditação comutativa, que se dá na economia onto-teológica, não visa o *pathos do controle* de resultados científicos, mas busca mover-se provisoriamente no aberto insofável que irrompe na temporalidade do “*de quando em quando*”. Deste modo, na economia onto-teológica, o que resiste ao nome, o que não se adentra pelo λόγος apofântico, passa a ser demonstrado numa linguagem que invoca “o poder velado de nomeação do essencial” (HEIDEGGER, 2017, p. 194); uma linguagem viva que “deixa e faz ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2015, p. 74). Ao caracterizar a tarefa da hermenêutica da facticidade, o jovem Heidegger descreve bem este esforço do pensar que busca inserir-se na circularidade autocompreensiva do ser-aí:

A hermenêutica não passará de uma trivialidade enquanto o estar desperto para a faticidade, que é o que deve produzi-la, não estiver “aí”; todo falar *sobre ela* é um mal-entendido fundamental do que ela seja. Eu, de minha parte, suspeito, se me permitem esta observação pessoal, a hermenêutica não é para nada filosofia, mas algo estritamente prévio e provisório, o que, desde logo, é sua natureza mais própria: não se trata de acabar com ela o mais rápido possível, mas de manter-se nela o maior tempo possível. (HEIDEGGER, 2012, p. 26).

Quando acolhida na meditação comutativa, a religiosidade cristã nos transpõe para a experiência fática da vida, e, deste modo, não nos deixa falar por sobre a vida fática, mas a partir dela e para ela mesma. Por isso, para que o pensamento se mantenha no interior desta esfera, cuja gravidade natural nos arremessa sempre para fora de seu círculo, a economia onto-teológica o mantém na indicação possibilitada pela “âncora da alma, segura e firme, e que penetra até o interior do véu” (Hebreus, 6: 19, AEC) – ou seja, a vida cristã originária na realização da experiência fundamental da fé.

2.2. O primado ontológico do Cristianismo e a economia onto-teológica

Resta-nos perguntar, portanto, por que precisamente o cristianismo? A escolha desta via de acesso não manifesta certa arbitrariedade por parte do jovem Heidegger, e,

consecutivamente, também da nossa parte? Como é possível a experiência religiosa do cristianismo promover um *link* de acesso àquilo que não se enquadra nos termos dos conteúdos temáticos do mundo? Não seria o próprio cristianismo uma forma de dissimulação da vida fática? Para todas essas questões existe um sim e um não. Não podemos ignorar o fato de que a primazia do cristianismo no pensamento do jovem Heidegger seja fruto de seu enraizamento católico. Certamente, Heidegger não cai de pára-quebras na tradição cristã. Entretanto, se nos deixarmos ofuscar com a simplicidade deste fato isto nos levaria a uma compreensão anacrônica daquilo que emerge com a reflexão heideggeriana. Esta fatualidade historiológica não seria satisfatória para explicar a vigência ontologicamente significativa do cristianismo na filosofia do jovem Heidegger. E, certamente, o próprio Heidegger não hesitaria em eliminar de suas reflexões o peso morto de significações vazias, sustentadas meramente pela força de hábitos de pensamento oriundos da antiga tradição cristã.

É muito natural esperarmos uma justificação para a primazia ontológica do cristianismo no pensamento do jovem Heidegger. Pois, a mentalidade técnico-disciplinar exige garantias e exatidão para que se alcance a objetividade científica da demonstração. Ou seja, segundo essa óptica, não se pode aceitar uma demonstração contaminada de valores e privada daquela neutralidade que suprime as incidências da personalidade viva. Pois, um discurso que intenciona universalidade não pode se deixar influenciar por condições prévias. De fato, esta forma de pensar encontra na filosofia de Hegel seu maior baluarte, pois segundo este: “Ao pensar, eu renuncio à minha particularidade subjetiva, aprofundo-me na Coisa, deixo o pensar atuando por si mesmo; e eu penso mal, quando acrescento algo meu” (HEGEL, 1995, p. 80). Entretanto, não devemos nos perguntar sob quais condições emerge a exigência metodológica desta neutralidade da posição científica? Não seria contraproducente para o procedimento científico acatar a autoridade de uma orientação metodológica não questionada? Na realidade, é precisamente esta “posição neutra” – que desvitaliza o procedimento científico – que se quer evitar. Na realidade, Heidegger quer, de fato, ressaltar a relevância do contexto vital. Pois, como demonstra o professor Vincenzo Costa, “o filósofo e o cientista não têm um olhar de nenhum lugar. Estão posicionados na e da vida, e é essa que lhes estabelece os problemas e lhes abre os horizontes de pesquisa” (COSTA, 2015, p. 39). A primazia do cristianismo se estabelece a partir do próprio contexto de vida do pensador ocidental. E, deste modo, no retorno à esfera imediata da vida, é com a força significativa da religiosidade cristã que o jovem Heidegger se depara. É precisamente o modo como a personalidade viva arde

sob a gravidade influente do cristianismo que ele pretende destacar em suas investigações fenomenológicas.

Neste sentido, o primado ontológico da religiosidade cristã só pode ser justificado a partir da facticidade própria do pensador ocidental. Pois, é precisamente no âmbito exclusivo do presente vivo que se abrem as conexões históricas que ressaltam as determinações ontológicas que estão na mirada da investigação fenomenológica. O primado ontológico do cristianismo não pode ser destacado a partir de sua configuração historiológica. É preciso uma genuína relação com “o histórico” para que a força ontológica da religiosidade cristã se evidencie por si própria. Pensada enquanto cômputo histórico, sob a plataforma do ser-aí que decai no domínio dos entes em detrimento da compreensão própria do ser, a religiosidade cristã se mostrará como um exemplar (uma tipificação objetiva) entre outros. Só nesses termos é possível entregar-se a uma “compreensão” objetual do cristianismo, tomando-o como uma espécie de influência temática na filosofia de Heidegger. De fato, o jovem Heidegger chamará este ímpeto em fazer a conta das influências historiológicas de “pseudocompreensão da curiosidade laboriosa” (HEIDEGGER, 2012, p. 11). Segundo ele, este tipo de comportamento compreensivo é “aversão à única coisa que de maneira decisiva realmente importa” (*Idem*). E ao que nos leva a pergunta pelo decisivamente importante? É a própria facticidade que se perde quando o pensamento se desloca para a posse e aquisição de objetualidades. O ser-aí existente quando compreende o seu si mesmo, não mais a partir da radicalidade originária de sua *facticidade própria* [Jeweiling] – pensada pelo jovem Heidegger em termos de “experiência fática da vida” –, mas, a partir da esfera da compreensão mediana, o que se obtém é uma objetivação histórica da religiosidade cristã na forma de um patrimônio histórico-cultural disponível à manipulação arquivista. Sendo, pois, deste modo, reduzida ao domínio objetual do pensar calculador, a religiosidade cristã originária é desbancada de sua primazia ontológica. Neste sentido, é preciso um mergulho radical na facticidade do ser-aí existente para se compreender que a intensificação ontológica da vida cristã está muito aquém do *tipo cristão*. A tipificação histórico-cultural “*cristianismo*” é, portanto, muito menos do que sua plenitude originária, abandonada na declinação da atitude objetivante da “consciência histórica” da interpretação mediana. Pensar a religiosidade cristã no âmbito originário do *histórico* da vida é permitir ao pensamento tocar a essência profunda que viabiliza a autêntica comutação entre a filosofia e a religião – é, de fato, atingir o essencial dos dois. E, pensada neste âmbito exclusivo, a religiosidade cristã originária distancia-se, na mesma medida, tanto de uma cultura científica, como de uma cultura religiosa.

A religiosidade cristã originária irrompe como caminho próprio da hermenêutica da facticidade. De fato, o ser-aí existente já não se enquadra mais na *tipificação* “cristão” quando se alcança o plano da circularidade autocompreensiva da facticidade. Entretanto, tampouco se pode pensar que, na propriedade de seu si mesmo originário, o ser-aí existente está isento do fator ontológico que indômitamente se destrava na religiosidade cristã originária. Por isso, não se faz jus ao descartar a experiência cristã da vida apenas pela consideração do tipo “cristão”, sem que antes se leve em conta a profunda raiz ontológica que produz a incidência de tal experiência. E neste sentido, emerge para nós, num brilho inteiramente novo, o modo como o mais relevante dos apologistas gregos, Justino de Roma, pensa essa unidade essencial entre a filosofia e a existência cristã: quando este declara “aqueles que viveram conforme o Verbo [Sócrates, Heráclito e outros pensadores] são cristãos, quando foram considerados ateus” (JUSTINO, 1995, p. 61), evidencia-se para nós um esforço no sentido de pensar o cristianismo para alguém dele mesmo, atingindo o ponto fático da comutação onto-teológica.

Com efeito, a acoplagem das duas tradições (grega e judaico-cristã) foi previamente possibilitada por uma única raiz ontológica que nos leva diretamente para o âmbito da temporalidade. É nela que a mobilidade da economia onto-teológica irá se desdobrar. O jovem Heidegger, numa passagem bastante elucidativa, é quem demonstra como se pode pensar essa primazia ontológica do cristianismo a partir do elemento histórico-factual do ser-aí existente, ele declara:

A genuína filosofia da religião não se origina de conceitos preconcebidos de filosofia e religião. Apenas uma *particular* religiosidade (para nós o Cristianismo) produz a possibilidade de sua filosófica apreensão. Porque precisamente a religiosidade *Cristã* constitui o foco de nossa reflexão é uma difícil questão, que só pode ser respondida por meio da solução do problema de nossas conexões *históricas*. Esta é uma tarefa que só se alcança numa *genuína* relação com a história, que só pode ser explicada a partir de nossa própria facticidade. A questão é que o sentido da história pode significar para nós, de modo que a “objetividade” do histórico “em si mesma” desapareça. Pois, só existe história quando esta deriva do presente, nosso presente. (HEIDEGGER *apud* KISIEL, 1995, p. 80).

Heidegger, portanto, deixa claro que, para o tratamento fenomenológico dos fundamentos da religião, não se trata da abordagem de qualquer religiosidade, mas, tão somente de uma *particular* religiosidade, ou seja, a religiosidade cristã. A religiosidade cristã se deixa apreender filosoficamente: o que para Heidegger constitui um dado significativo, que

indicia a primazia ontológica do cristianismo. Por isso mesmo, o cristianismo é tomado como foco único da reflexão fenomenológica, cuja primazia só pode ser explicitada – com não pouca dificuldade – a partir do problema das *conexões históricas*. Heidegger explica que o tratamento dessas conexões históricas é uma tarefa que só pode ser levada a cabo quando se viabiliza uma genuína relação com o histórico-factual. É necessário atingir a dimensão da circularidade hermênutica para que a primazia ontológica do cristianismo venha à tona. Doutra maneira, nem se pode compreender o primado ontológico do cristianismo, como também não se pode acessar a dimensão da temporalidade. Pois, “a religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida” e “a experiência cristã vive o tempo mesmo” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). O acesso à novidade da experiência fática da vida está ligado ao desafio de compreender a primazia ontológica da religiosidade cristã originária. Com efeito, a superação das dissimulações da tradição ontológica depende da liberação das determinações originárias da experiência cristã da vida.

É claro que se deve levar em conta que, posteriormente, Heidegger irá suprimir, no desenvolvimento de seu pensamento, essa primazia do cristianismo, entregando-se a intesificação de um “*pathos* formal de um questionamento radical” (KISIEL, 1995, p. 80), numa espécie de des-teologização da filosofia – um completo enxutamento do material teológico na dinâmica mesma de seu filosofar. Isto fica claro, para nós, quando reparamos no modo como Heidegger constrói a analítica do *Dasein*, em *Ser e Tempo*: o modo como as estruturas existenciais emergem rechaçam *no ôntico* o *Dasein* cristão, apesar da experiência cristã permanecer sub-repticiamente subsidiando o desdobramento dos existenciais, tal como um tom de fundo, ritmando o compasso da analítica existencial. É neste sentido que Mac Dowell fala de uma “*inspiração cristã da Analítica existencial*” (MACDOWEEL, 1993, p. 138). Não demora muito para Heidegger, alguns anos depois de *Ser e Tempo*, revelar essa gravidade contínua da religiosidade cristã, ao denominar esse mesmo *pathos* ateu que abarca *Ser e Tempo* como “a piedade do pensar” (HEIDEGGER *apud* KISIEL, 1995, p. 80).

E, além do mais, apesar do ocaso da primazia ontológica da religiosidade cristã, no período correspondente a *Ser e Tempo*, a gravidade ontológica da vida cristã não deixou de exercer sua força de ecaminhamento das questões cruciais do pensamento heideggeriano. Pöggeler, ao explicar a insuficiência da modernidade e do historicismo de Dilthey no desenvolvimento da investigação ontológica, declara que, não foi *Ser e Tempo*, mas a vida

cristã primitiva quem forneceu o impulso para a prontidão do pensar na questão fundamental do ser. Isto confirma não apenas o fato de que a originariedade ontológica do cristianismo se manteve latente no pensamento de Heidegger, mas que tal religiosidade é muito mais do que um mero modelo ôntico, ela circunscreve o espaço da meditação que se move no âmbito do ser. Vejamos a constatação de Pöggeler:

De onde é que um pensamento que se dispõe a aceitar a indagação pelo ser e a história receberá o impulso crucial, se o pensamento histórico da modernidade, do qual Dilthey partiu, permanecer insuficiente, se o <<homem moderno>>, de todo, está pronto para se enterrado? A esta questão, Ser e Tempo não dá qualquer resposta directa, ou indirecta, na pior das hipóteses. Os primeiros seminários de Heidegger indicam, contudo, que é a primitiva fé cristã a dirigir o pensamento de Heidegger sobre as questões cruciais. (PÖGgeler, 2001, p. 38).

Por isso, a religiosidade cristã, pensada aquém da tipificação religiosa, apresentou-se como uma modulação específica do “aí” que possibilitou a guinada da vida fática para ela mesma – o *loop* crítico da facticidade. Mais do que qualquer outra experiência existencial na história do Ocidente, foi o cristianismo que proporcionou a emergência da *ipseidade* mundana pela conquista decisiva da “experiência interior”. A religiosidade cristã viabilizou não uma experiência teórica do sujeito, mas uma auto-compreensão da vida, a partir da situação, no fluxo das vivências mundanas. Se com a racionalidade objetivante ocorre uma desvitalização da consciência científica, com o a vida cristã se intensifica a conexão da consciência com a personalidade viva. A dinâmica de realização da religiosidade originária do cristianismo não abre espaço para flutuações teóricas que se condensam no estado absoluto de um sujeito neutro. Antes, sob a intensidade da experiência cristã, a relação da vida fática consigo mesma se mantém nos limites da vivenciabilidade imediata do entorno. Quando, porém, através dos desdobramentos e tendências naturais do ser-no-mundo, a vida se desloca destes limites primordiais e se compreende a partir daquilo que se ocupa e a torna notável, a vida torna-se uma *coisa*, torna-se um *quê* significativamente metrificado. De fato, o ser-aí cristão ocorre num complexo de realizações que abre uma resistência a essa tendência declinante do espírito vivo. Mantendo uma atenção compreensiva dentro dos limites da vivenciabilidade imediata, o ser-aí cristão gera uma tensão existencial que torna a vida transparente para si mesma, em suas tendências e modos de realização.

A intensificação da autocompreensão do espírito vivo, num movimento que se realiza, cada vez mais, numa retroação para a facticidade da vida, ao se esquivar das obstruções – que caracterizam o estado de fragmentação da compreensão temática e que encobrem a fenomenalidade originária das partes meditativamente comutadas na economia onto-teológica – atinge a profundidade do nexos vital ontológico-transcendental. Este último, segundo Heidegger, é pensado na *Crítica da Razão Pura* sob a forma do *esquema transcendental*, o qual é responsável pela consolidação da síntese ontológica. Ora, é no horizonte aberto por esta unidade originária que se torna possível a manifestabilidade dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante. Por isso, o movimento da economia onto-teológica, que se realiza na comutação entre as estruturas vivenciais da religiosidade cristã originária e os elementos da experiência fundamental da ontologia, aponta unicamente para o âmbito ontológico responsável pela articulação da experiência de mundo. O professor Alexandre Marques Cabral, ao analisar as intenções fundamentais da fenomenologia da religião do jovem Heidegger, confirma o modo como aqui pretendemos explicitar as intenções da economia onto-teológica:

O interesse de Heidegger pela fenomenologia da religião não é outro senão o de conquistar um modo de articulação da experiência fática da vida no qual a estrutura ontológica mesma da vida fática mostre-se com limpidez. Por isso, Heidegger não se interessará por qualquer tipo de experiência religiosa. Seu interesse recai na experiência de vida fática cristã presente no cristianismo primitivo e manifesta no epistolário paulino. (CABRAL, 2014, p. 52).

Observemos, pois, que o interesse pela elucidação da “estrutura ontológica da vida fática” encaminha a reflexão fenomenológica de Heidegger para o fenômeno originário da experiência religiosa cristã. Segundo a opinião do professor Alexandre, o interesse não é outro senão a “articulação da experiência fática da vida”. Entretanto, seria produtivo, para o que propomos em nossa investigação, tornar mais flexível e menos dogmática esta opinião. Pois, a maneira como a abordagem do professor Alexandre se apresenta, resulta numa restrição da riqueza significativa do movimento de pensamento que perpassa a fenomenologia da religião. Afirmar que a fenomenologia da religião *não tinha outra intenção a não ser a elucidação da experiência fática da vida* pressupõe que o elemento religioso encontra-se numa posição de vassalagem em relação ao elemento ontológico. Não é isto o que vemos quando Heidegger declara, precisamente depois de ter rompido com o sistema católico, no final dos anos 20, que se compreende a si mesmo, em meio à realização de seu trabalho filosófico, como *téologo cristão* – Um conjunto estranho, e até mesmo ambíguo, mas que nos revela um traço essencial

da mobilidade de pensamento que em nossa tese apresentamos sob o título de economia onto-teológica. A consagração definitiva à filosofia se configura para o jovem Heidegger como empenho exclusivo de um teólogo cristão. Por outro lado, não é possível pensar em um novo caminho para a teologia a não ser pela fenomenologia ontológica realizada no movimento da hermenêutica da facticidade.

Dar, pois, demasiada ênfase ao elemento filosófico por consequência de uma submissão do elemento teológico, constitui-se numa abordagem que, além de encontrar-se implicitamente sujeita a uma fragmentação sistemática entre o religioso e o ontológico, descamba numa supervalorização do elemento ontológico em detrimento do elemento religioso – resultando numa postura tão dogmática quanto aquela que institui a vassalagem da filosofia em relação à religião.

Entretanto, vemos que Heidegger atribuiu a ambas as esferas igual valor dentro da reflexão fenomenológica. Os elementos teológicos e ontológicos são processados conjuntamente sem que haja uma preocupação com uma espécie de distinção taxonômica destes elementos. A preocupação que guia o trabalho fenomenológico visa trazer à tona tanto a originariedade da religiosidade cristã, quanto o caráter originário do filosofar. A proporção última da fenomenologia da religião estabeleceria para Heidegger um espaço para consolidação de uma ciência originária. O ontológico e teológico geram uma tensão necessária para que a reflexão não caia sob o domínio de um âmbito específico e, consecutivamente, a elucidação do fenômeno não se ache prejudicialmente comprometida pela imposição de uma estrutura teórico-objetiva. De fato, urge aqui empregar a diligência veterotestamentária de não se desviar, “*nem para a direita nem para esquerda*” (Deuteronômio, 28: 14), a fim de não decairmos na instituição de representações desvitalizadas (ídolos mortos). Como foi exposto pelo professor Alexandre, Heidegger não se interessa por qualquer outra forma de religiosidade. E por que isto? Não seria pelo fato do cristianismo emergir em conjunto com a problemática ontológica? Se o que se afirma demonstra que a busca pela elucidação da vida fática conduz unicamente à experiência cristã, seria anacrônico supervalorizar o elemento ontológico em detrimento da relevância teológica na investigação.

A religiosidade cristã não se apresentou para Heidegger simplesmente como uma alternativa mais adequada, entre outras, para a consolidação de seu projeto fenomenológico.

Pois, se, conforme foi dito, a reflexão fenomenológica escoa exclusivamente para o fenômeno da vida cristã é porque necessariamente esta apresenta espontaneamente um nexo comunicativo com a problemática ontológica. Devendo, portanto, serem pensadas *comutativamente*. Com isso, a mobilidade de pensamento que se realiza na economia onto-teológica resulta no desenvolvimento de um acesso ao solo originário de nossa experiência de mundo. Este solo, que busca ser esclarecido, diz respeito à constituição do ser contida na compreensão *a priori* que subjaz a todo posicionamento do ente presente à vista. Toda experiência positiva do ente se mantém alheia ao ser previamente compreendido. Neste sentido, o modo de abordagem da ciência positiva não é capaz de explicitar este fenômeno fundamental. A hermenêutica comutativa da economia onto-teológica recua num movimento de articulação com a experiência fática da vida, e, portanto, busca mover-se dentro do conhecimento pré-teorético do ser. O horizonte desta compreensão pré-teorética ocorre no âmbito ainda não polido pela racionalidade teórica, ou seja, no âmbito originário da vida. A estrita ligação (o espaço de intelecção viva da economia onto-teológica) entre a busca por uma interpretação da dimensão primordial da vida fática e a elaboração de uma fenomenologia da vida religiosa encontra-se fundada nas modalidades fundamentais de realização da vida religiosa que subjazem os termos descritivos da religiosidade cristã, as quais são comunicadas pelo Novo Testamento. Tais termos condicionam a inserção da compreensão no âmbito originário de realização do fenômeno “não intelectualizado da fé” (HEIDEGGER, 2010, p. 307). O acompanhamento deste fenômeno pela compreensão possibilita um “Retorno à esfera vivencial e ausculta do anúncio da própria consciência [consciência entendida aqui como consciência viva, ou seja, como consciência imediata do histórico e não como mera reflexão-pura-do-eu]” (HEIDEGGER, 2010, p. 317). Pois, como declara Heidegger, “Importa descortinar um âmbito originário de vida e desempenho de consciência (ou do sentimento), onde se realiza somente a religião como forma determinada de vivência” (HEIDEGGER, 2010, p. 305). Mas por que a fé é posta aqui na mira da economia onto-teológica? Por que pode a fé auxiliar uma incisão na dimensão obliterada da vida?

2.2.1. O acontecimento da Cruz e a guinada para a vida fática.

A primazia da existência cristã, na busca por um acesso ao elemento originariamente filosófico, está em ser ela ontológica. Isto nos diz que tal existência, em sua facticidade cristã,

modula o ser-aí existente sem desgarrá-lo de sua facticidade mundana. Na experiência cristã da vida, que se realiza unicamente na fé, não se arremessa o ser-aí na esfera extraordinária do transmundo, nem muito menos este se encontra entregue às hipóstases metafísicas. Antes, devido à modalização existencial própria da fé cristã, o ser-aí é muito mais *mundanizado* do que abduzido da concreitude de seu mundo próprio. Em sua operação, a fé depende não de um *pathos* de certeza provindo das articulações objetivantes do mundo da vida, mas, da *incerteza* mesma que acompanha a expiração dos asseguramentos contra o histórico, sob a eclosão da temporalidade originária. Neste assegurar-se, a vida mesma se envolve na nebulosidade da superafetação teórico-especulativa, despedaçando a clarividência simples de seu si mesmo originário, consumindo-se a si mesma no atarefamento de objetualidades mundanas. A vida conquista um asseguramento contra a historicidade viva ao assumir a interpretação cotidiana de si mesma como *vida objetiva*. Excitada pela própria facticidade, a vida promove o salto para o estrato teórico-objetivo – movimento que corresponde a uma temporalização específica do ser-aí mundano. A vida assume a compreensão mediana de si mesma a partir dos conteúdos de sua solicitude, tomando a si mesma no modo do *ser simplesmente dado*, da *mera presentidade* [Vorhandenheit], e, portanto, como objeto sujeito ao cálculo e ao uso, no modo enrijecido de ser da *res*. E assim, rechaça no fundo de sua solicitude cotidiana o seu caráter essencial de *possibilidade*. No entanto, “toda objetividade segura é fuga insegura diante da facticidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 193). A fé não aumenta a certeza objetiva, antes promove o seu abalo. A insegurança fática que se quer rechaçar com a interpretação objetiva de si mesma é explicitada por meio do recuo para o elemento simples da *minheidade* e *ocasionalidade* do *si mesmo* originário (*ser-sempre-a-cada-vez-minha*) que se dá no movimento de singularização próprio da fé. Com efeito, “Enquanto que até agora a fé teve na incerteza um pedagogo proveitoso, ela deveria ter seu maior inimigo na certeza” (KIERKEGAARD, 2013, p. 35).

Trata-se, pois, de uma experiência originariamente vital, que não pode ser explicitada a partir da esfera da compreensão mediana, através da condensação na generalidade de conceitos e caracteres universais. Na fé, *sou sempre eu que a cada vez creio*, nunca se referindo, pois, a um elemento teórico de força significativa que, decerto, há muito já despedaçara a singularidade do meu ser-aí em sua ocasionalidade. É neste mesmo sentido que Heidegger ao destacar a fé dos tessalonicenses – uma fé cujo testemunho se propagou sem a

necessidade da interpelação de esclarecimentos conceituais generalizantes⁴⁷ – a define como uma “*virada radical absoluta*, de modo mais adequado, um voltar-se *para* Deus e um afastar-se dos ídolos”, um “absoluto voltar-se para dentro do sentido realizador da vida fática” (HEIDEGGER, 2010, p. 84). Segundo Heidegger, esta fé determina “uma conexão vivamente efetiva com Deus”, de modo que o “estar presente de Deus possui a relação elementar ao modo de vida (περιπατεῖν [vivendo])”, ou seja, nessa conexão originariamente vital que eclode na fé, o *modo* (o *como*) da existencialidade *torna-se* (o movimento fático de realização na temporalidade específica de seu sentido) o palco de manifestação do Sagrado e espaço de soerguimento do Deus. A apropriação fenomenológica da circularidade autocompreensiva do ser-aí existente, na facticidade mesma de sua existência histórica, determina a mística de sua união com Deus. A existência em sua singularidade fática *toma-parte no acontecimento da crucificação* que se revela exclusivamente na fé e para a fé⁴⁸ daquele que, sempre, a cada vez, na singularidade própria de seu ser, volta-se vivamente para o Cristo. Na guinada deste existir credulamente compreensivo, que se dá no interior do acontecimento da Cruz, erradica-se toda superafetação teórico-especulativa da vida fática por meio da *agudização* [Zugespitztheit] do ser-aí estreitado junto a si mesmo e desperto para si mesmo em sua facticidade mundana.

Na fé, destaca Heidegger, realiza-se na motilidade do ser-aí próprio o “morrer com Cristo” (HEIDEGGER, 2010, p. 114). Meditar, pois, no acontecimento da Cruz é voltar-se para o sentido mesmo deste acontecimento no interior do complexo de realização da vida fática. O *tomar-parte* no acontecimento da crucificação tonaliza o ser-aí com o âmbito de sua singularidade fática, liberando a ekstase da temporalidade kairológica da vida cristã. Segundo Heidegger, neste “morrer com Cristo”, o ser-aí sofre uma “virada escatológica essencial”: “o tempo presente já alcançou seu fim com a morte de Cristo” e, nesta modalização específica, se instala uma “esperança pela realização do começo”. O fim, portanto, não é um conteúdo no modo da mera presentidade, e, deste modo, lançado em um tempo futuro simplesmente não dado e disponível à mão. O fim já está instalado no presente e nele mesmo realizado. Do mesmo modo, o *começo*, e, portanto, o *início*, não é um dado historiológico passado, mas, antecipa o ser-aí cristão no aberto de sua disposição afetiva no modo de ser da esperança.

⁴⁷ Sobre a exclusiva natureza da fé dos tessalonicenses, Paulo declara: “A vossa fé se espalhou de tal maneira que não temos necessidade de falar coisa alguma [...]” (1 Tessalonicenses, 1: 8, AEC). Com efeito, a experiência de uma fé autêntica inibe a fomentação do λόγος apofântico, enquanto modo de comunicação de objetividades historiológicas. A comunicação que se dá na experiência fática da vida cristã só pode se caracterizar como *co-participação* no acontecimento da Cruz. Não há, pois, transmissão de conteúdos objetuais, mas uma inserção participativa e temporalizante da existência nela mesma diante de Deus.

⁴⁸ Sobre isso, declara Heidegger: “Todavia, nesse ‘tomar-parte’ e ‘ter-parte’ no acontecimento da crucificação, todo o ser-aí se coloca diante de Deus como cristão, isto é, como alguém referido a cruz; e essa existência tocada por essa revelação torna-se manifesta para si mesma em seu esquecimento de Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 63).

Perante a Cruz, o ser-aí cristão toca a historicidade viva de seu si mesmo mais próprio, e, portanto, conquista um acesso à temporalidade originária na experiência fática da vida. Por isso, a análise do acontecimento da crucificação ressalta para nós o primado da religiosidade cristã originária, pois, é precisamente o acontecimento nuclear do cristianismo, ou seja, a Cruz, que viabiliza existencialmente uma virada para o interior da vida fática e sua temporalidade.

Ora, no âmbito da singularidade do ser-aí se vivencia o tempo *próprio*, o tempo que eclode na angustiante finitização do ser-aí existente. A incapacidade de compreender adequadamente os fenômenos originários da vida cristã primitiva se deve a infiltração de uma experiência temporal anacrônica à situação histórico-factual destes fenômenos. Os descaminhos que procedem do interior da facticidade cotidiana, e que conduzem o ser-aí à artificialização de tempos puros, vedam a autocompreensão crítica da vida fática, e, portanto, vedam a possibilidade de um retorno ao saber essencial do fundo e solo primordial. Esta se mantém para si mesma, no fluxo das situações concretas de sua cotidianidade, numa *indiferença* e *autossuficiência* que conduz à queda na significância de mundo, e, portanto, na elaboração prévia de complexos objetivos que se estabilizam cada vez mais até o ponto de irrupção das regiões temáticas. A indiferença do elemento fático é a retração do *como* do experimentar na indistinção (toda atenção da lida cotidiana reside no conteúdo experimentado, na sua quiddidade, e, quase nunca, no sentido de fundo do experimentar mesmo) – uma retração que possibilita a distinção do conteúdo no experimentar cotidiano. A retração da facticidade na indistinção intensifica uma *auto-observação detida* da vida para com ele mesma. Isto se dá de tal modo que este esforço do olhar da auto-observação detida cristaliza a dinâmica heterogenia da temporalidade do ser-aí próprio e ocasional. E é precisamente nesta cristalização do caráter cinético do sentido próprio e ocasional da situação vivida, que a vida se torna teorética⁴⁹. A autossuficiência corrobora a distinção do conteúdo das ocupações que emerge na auto-observação detida. Quanto mais se intensifica a significância mundana, mais autossuficiente se torna a distinção do conteúdo do experimentar. Na autossuficiência da vida

⁴⁹ Sobre esta noção de *auto-observação detida*, e o modo como a partir desta motilidade do experimentar fático, a vida descamba no teorético, destaquemos a análise do professor Sandro M. M. Sena, em seu artigo “*Jogue a escada fora: fenomenologia como terapêutica*”: “[...] todos os títulos de função esclarecedora, cujo direito de aplicação será pela primeira vez conquistado através de um distanciamento que a vida tomará perante si própria, ao ganhar o caráter de *auto-observação detida*, isto é, quando a vida, engajada na tarefa de compreender-se, torna-se teorética” (SENA, 2012, § 2). Observemos, pois, que o distanciamento da vida para com ela mesma, que culmina na tumefação do teorético, parte do ponto de intensificação da auto-observação detida. Ora, está concentração intensa do olhar nas faticidades experimentadas no fluxo da lida cotidiana é corroborada pela gravidade da significância do mundo que, pelo caráter de indiferença da vida fática, abre a autossuficiência do conteúdo vivenciado. Todo a dinâmica vital aqui explicitada visa uma gênese da condensação da vida no teorético.

fática os objetos se tornam significativos e se estabilizam em complexos objetivos, fundando uma *lógica do mundo circundante*⁵⁰. É neste momento que a vida fática se despedaça na diversidade dos *positums*, de modo que se apresenta disponível para o abate e esquiteamento levado a cabo na ciência tecnicizada e cooptada pela indústria.

Toda esta pulsão vital para a declinação no teórico, que se desdobra do centro espontaneamente excêntrico da facticidade, distancia-se da temporalidade originária radicada na singularidade fática do ser-aí próprio e ocasional. O genuinamente ontológico se conserva no ponto cego do comportamento teórico. Na sua indiferença e autossuficiência pela significância do mundo, a vida fática já escamoteou a si mesma, e abstraiu de sua temporalidade originária o fluxo homogêneo do tempo puro. Entretanto, a religiosidade cristã originária abre – na sua peculiar existencialidade – um horizonte de indicações (de acenos) que viabilizam a mostração incólume do acontecimento apropriativo, o qual delineia o âmbito da singularidade do ser-aí, na propriedade de si mesmo, e na ocorrência de cada situação. Pela intensificação das estruturas existenciais da mundanidade que se dá com aquilo que se abre na fé e para a fé – *o acontecimento da Cruz* –, o ser-aí cristão vive a temporalidade originária e, portanto, *ensina-a pelos conteúdos modais*⁵¹ que se expressam no sentido de realização de seu existir credulamente compreensivo. O modo *como* a existência assume vivencialmente o *tomar-parte no acontecimento da crucificação do Cristo* possibilita uma agudização da finitude e a incisão de um nicho de insistência no âmbito essencial da singularidade do ser-aí humano. No interior da *história revelada* que se dá no acontecimento da Cruz⁵², o ser-aí é estreitado junto a si mesmo de modo a propiciar uma espécie de *loop crítico*⁵³ na facticidade. Deste modo, numa intensificação da mundanidade, sob a cobertura da urgência escatológica da *παροσία* (o arco de tensão da temporalidade kairológica: a espera do *começo* que se

⁵⁰ Sobre esse processo fático de decadência no teórico, declara Heidegger: “Na tendência decadente da experiência da vida sempre vai um complexo objetivo que se estabiliza cada vez mais. Assim, chega-se a uma lógica do mundo circundante, na medida em que a significância é relevante ao complexo objetivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 20).

⁵¹ Os *conteúdos modais* expressam o sentido de realização da vida fática e não podem ser concebidos junto às definições teórico-objetivas. Com os conteúdos modais, o modo da vida se expressa em seu sentido apenas no âmbito da existência histórica. Trata-se, pois, de ocorrências, de situações concretas que se realizam no âmbito da vida experienciável. Neles é que o olhar fenomenológico atinge a sua meta, pois, constituem uma expressão preteórica da facticidade. Vejamos aqui uma citação de Heidegger destacada pelo professor Sandro M. M. Sena: “A vida mostra e oferece conteúdos experienciáveis que nós assinalamos como conteúdos modais, porque eles, assim como a agudização, não estão ligados a um determinado conteúdo quiditativo, porém, este consiste naquele, na forma em ‘como’ se dá, um modo fático, no qual transcorrem faticamente experiências, um ritmo funcional, que a vida fática mesma cunha, arranca de si” (HEIDEGGER *apud* SENA, 2012, §4).

⁵² Heidegger, ao propor uma compreensão fenomenológica da fé, declara: “A fé é um existir credulamente compreensivo no interior da história que se revelou, isto é, que aconteceu com o crucificado” (HEIDEGGER, 2008, p. 64).

⁵³ Sobre o modo como essa noção exprime a circunvolução autocompreensiva do ser-aí existente trataremos disto mais adiante (cf. p. 177).

alcança com a vivência da consolidação do *fim* – o acontecimento da crucificação e “plenitude dos tempos” – no tempo presente), o ser-aí se dobra sobre si mesmo num *autoexperimentar-se* de sua mundanidade, o que Heidegger, de fato, chamou de *ipseidade mundana* (HEIDEGGER *apud* COSTA, 2015, p. 38).

O agravamento da finitização que se dá na religiosidade cristã originária redime a existência da compreensão mediana e pública; extinguem-se as objetivações universais e o poder nivelador dos conceitos generalizantes, que obrigam todos à concordância massificante; o ser-aí existente é conduzido para o interior da singularidade do acontecimento de seu si mesmo originário. O ser-aí humano está posto na proximidade do essencial, e do maximamente extremo, quando toma-parte na solidão absoluta do Deus crucificado em seu abandono na Cruz. Na modulação específica do acontecimento do Deus crucificado o ser-aí se coloca junto a sua verdade e assume o seu destino: está posto aquém de todas as certezas, lançado no jogo das possibilidades imprevisíveis, e subjugado ao terror das mudanças que não conhece; “Ele movimenta-se constantemente em uma conjuntura sobre a qual não tem poder” (HEIDEGGER, 2006, p. 24). Do mesmo modo, Abraão – uma indicação exemplar dessa modulação existencial –, quando chamado por Deus, caminhou pela terra *sem saber para onde ia*, cerceado pelo perigo e pela incerteza, mas, fortemente impelido pelo desejo da pátria prometida, e de habitar na *sua própria* possessão. Por isso mesmo é que temos declarado o privilegio da religiosidade cristã originária como modo de realização efetiva da hermenêutica da facticidade. Pois, através de uma gestão hermenêutica da existencialidade cristã, ou seja, uma *economia onto-teológica*, torna-se possível colocarmo-nos na tonalidade do acontecimento apropriativo que delineia o modo de ser do ser-aí humano. Do mesmo modo, não hesitou Heidegger em considerar o fato de que o destino essencial do filosofar, e a necessidade de levar a cabo a tarefa fundamental da filosofia, estivessem atrelados à originariedade profunda do cristianismo.

Para João A. Mac Dowell a tradição do pensamento ocidental foi incapaz de “explorar adequadamente a experiência original da existência fornecida pelo cristianismo” (MACDOWELL, 1993, p. 125). A economia onto-teológica, tal como a encontramos no pensamento do jovem Heidegger, busca essa originalidade da existência fornecida pelo cristianismo. Pois, com o esquecimento do ser, no decurso da tradição filosófica, o Ocidente cresceu sobre o encobrimento das experiências originárias da religiosidade cristã. E, permitam-me dizer, talvez ainda hoje não estejamos em condições de suportar, com os mecanismos conceituais disponíveis, a extensão indômita, bem como também exótica,

daquilo que veio à tona com a experiência fundamental da fé cristã. A virada para o sentido de fundo do ser acompanha insopitavelmente a via de explicitação da compreensibilidade fática da vida cristã. Tanto mais a obra do pensamento penetra no elemento pré-teorético que se mantém tacitamente no interior do viver em seu fluxo, tanto mais a vida cristã revelará os seus tesouros escondidos. E, apesar do menoscabo com que a religiosidade cristã é tratada pela atual cientificidade da cultura filosófica, é de se supor que a vida cristã seja, talvez, *aquele campo rechaçado que oculta um tesouro de grande valor*⁵⁴. Todos os pensadores ocidentais que, ao invés de projetar a visão nas alturas da especulação metafísica, puseram na mirada do pensamento o solo onde firmam os passos de sua jornada, puderam se deparar com o fortuito desvelamento da riqueza de pensamento eclipsada no interior do *campo* da religiosidade cristã. Estes pensadores entusiasticamente se desapropriaram de todos os seus bens culturais para que pudessem adquirir este campo, pois, se buscava com isso fazer emergir daquele solo o tesouro eclipsado. Que tesouro eclipsado seria este senão o sentido do ser esquecido pela tradição metafísica e ressaltado na facticidade cristã? A economia onto-teológica assume a tarefa de exumar, a partir solo da religiosidade cristã, o horizonte ontológico do ser-aí esquecido pela tradição ocidental.

Portanto, os olhos que se puserem na mirada do solo esquecido da vida fática saberão do peso ontológico da religiosidade cristã. O profundo abalo sofrido pela experiência do pensamento humano, diante do horizonte ontológico que se abre na Cruz, propiciou a mais violenta das guinadas do pensamento em toda a história humanidade. Podendo mesmo ser considerado como o outro início grego. Pois, a essência interior do início da história do pensamento grego, que por seu estatuto peculiar não se inscreve na historiologia da tradição como um dado computável, reclama uma vez mais o reconhecimento meditativo de sua necessidade. O testemunho do apóstolo João nos reporta para o acontecimento inicial, o qual vem à tona como ἀλήθεια e desvela o horizonte ontológico profundo da existência:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζοὴ ἦν καὶ ἡ ζοὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. [No princípio era o verbo, e o verbo estava com Deus, e o verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele, e sem ele,

⁵⁴ Lembremos aqui da passagem única de Mateus 13: 44, onde Jesus, em particular com seus discípulos, conta-lhes a parábola do “tesouro escondido”. Nela, o Reino de Deus é comparado a um tesouro escondido num campo. A parábola nos diz: “O reino dos céus é semelhante a um tesouro escondido num campo. Achando-o um homem, esconde-o de novo, então em sua alegria foi, vendeu tudo o que tinha e comprou aquele campo” (Mateus, 13: 44, AEC).

nada do que foi feito se fez. A vida estava nele e a vida era a luz dos homens.] (João, 1:1-3, NTI).

O λόγος encontrava-se no princípio substancial – ἀρχή – da totalidade dos entes, e neste λόγος principal estava a vida – *vida*, que segundo o apóstolo João, constitui a *luz dos homens*, τὸ φῶς ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον [a luz verdadeira que ilumina todo homem, veio ao mundo] (João, 1: 9, NTI). Observemos que João estabelece uma conexão entre a condição de iluminação do homem e o elemento divino e substancial que residiu no princípio dos seres. A ζοή que ilumina o homem, estava no princípio, e é precisamente a ζοή que determina o horizonte do desvelamento – τὸ φῶς ἀληθινόν – do ente no homem, ou seja, determina o seu comportamento para com os entes. Este fundamento ontológico originário, cuja irradiação luminosa constitui a condição de possibilidade da essência transcendente do homem, é recapitulada para a esfera da historicidade – ou seja, ocorre *no mundo*. O advento enigmático do “Deus Crucificado” e do amor que se fez carne e, portanto, essa recapitulação decisiva, perturbou tão profundamente o fluxo cotidiano de realização da vida que já não se pode conceber a humanidade do homem desligada da gravidade deste fato. Isto quer dizer, portanto: a existência foi tão radicalmente transtornada por esse acontecimento que na realização de suas tendências essenciais não pode mais se esquivar das interferências emitidas pelo *acontecimento* [*Ereignis*] da Cruz⁵⁵. Qualquer projeto existencial no mundo estará fadado a sofrer a gravidade exercida pelo escândalo do Deus em carne. Pois, como declara Mac Dowell ao comentar o jovem Heidegger:

Esta historicidade peculiar da vida fática é, segundo Heidegger, a perspectiva ontológica que guia secretamente a descrição concreta da existência cristã no Novo Testamento. Ela corresponde, na sua opinião, ao fenômeno original da vida. (MACDOWELL, 1993, p. 128)

Certamente, a Cruz constitui um acontecimento apto a descambar numa computação historiológica, mas não apenas isto. O acontecimento do Cristo – e o sentido de realização que

⁵⁵ Aqui é preciso destacar que o sentido do *acontecimento* da Cruz não segue o sentido do *Vorgang*, e sim, do *Ereignis* (cf. INWOOD, 2002, p. 3), ou seja, não se trata da ocorrência de um ser-simplesmente-dado que se torna objeto de observação na atitude teórica, e, portanto, uma ocorrência sujeita ao cálculo historiológico; mas, enquanto *Ereignis*, o que se quer ressaltar é o caráter histórico-factual da Cruz, ou seja, sua *força de futuração* que eclode unicamente no âmbito da propriedade da singularidade do ser-aí existente. A irrupção da Cruz – e, com isso, o tornar-se participante de tal acontecimento – se dá a partir do *mundo circundante* que o ser-aí já previamente se mantém de modo essencial. Somente num desvio do olhar, e *queda* do ser-aí na facticidade, é que a Cruz torna-se um objeto de organização arquivista para a computação historiológica. Só na radicalidade de seu si mesmo originário pode o ser-aí existente estabelecer uma relação autêntica com o *acontecimento* da Cruz. Quando não, a Cruz é apenas uma tipologia disponível à maquinação da racionalidade operacional das ciências históricas.

com ele se abre – se imiscuiu no essencial exclusivo da existência do ser-aí humano⁵⁶. O nascimento do Filho de Deus, e com isso, o horizonte de significados que com ele se instaura, não apenas dividiu a cronologia histórica no Ocidente (o que por si já se nos revela como algo fenomenologicamente sintomático), antes, promoveu a crise dos mecanismos essenciais da dinâmica de realização da vida. Não se trata, pois, de um acontecimento que deva ser dissecado pela mentalidade científica de um historiador, e, portanto, não deve ser tratado como um dado histórico-objetivo, soterrado pelo acúmulo especulativo do passado historiográfico – pois, se repararmos bem, tal comportamento se configura na forma de um subterfúgio do pensamento mundano, para velar a vigência da Cruz no como de sua experiência ontológica (sua imanência compreensiva no sentido fundamental do ser). Existir, e, portanto, ser-no-mundo, é estar de algum modo na imergência do acontecimento da Cruz. A humanidade do homem, e deste modo, a sua morada mais própria, tem como elemento de conjuntura a verdade que se mantém desvelada *em Cristo*. A mundanidade do mundo agora se dá no espaço aberto pelo advento da Cruz.

Sendo assim, se o Deus crucificado não inspira adoração, ao menos despertará admiração e espanto – um *espetáculo para os deuses!* (NIETZSCHE, 2016, p. 45). Sem dúvida alguma, o que se consuma no acontecimento do Cristo não se encontra dependente de qualquer projeção de mundo, não é produto de uma mera objetivação. A verdade (ἀλήθεια) do Calvário é puramente exógena aos modos de realização decadentes do ser-aí no mundo, contrário às suas tendências declinantes, ou, em termos neotestamentários, é algo que *não pertence a esse mundo* (João, 17: 14, AEC). O acontecimento do Cristo contorceu a experiência da realidade porque *não está sujeita a tirania do real* – ou seja, apresenta uma indisponibilidade de sentido lógico, e assim, resiste à *queda* na significância do mundo. Tudo o que é medianamente real é iluminado pela luz da realidade racional e pertence ao *mundo público*. Entretanto, o acontecimento do Cristo não se originou a partir do acolhimento neutralizante da significância do mundo. Estava no mundo, entretanto, sem pertencer a ele. A verdade que ali se manifestou era mais originária que o mundo, tal como declara o apóstolo João: “Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele e o mundo não o conheceu” (João 1:10, ARC). O acontecimento do Cristo não era mais um artifício do mundo público, tratava-se de

⁵⁶ Aqui é preciso destacar: o que se instila no existir – e nele se move – não é o dado historiográfico da crucificação, mas, antes, aquilo que originariamente possibilita toda e qualquer tematização do acontecimento da Cruz enquanto conteúdo historiográfico e dogma teológico. O caráter historiográfico da Cruz está enraizado na motilidade existencial do ser-aí cristão que, antes de sua tipificação no dogma, determina de antemão a sua compreensibilidade e sacralidade. Aquilo que redime o ser-aí cristão está na vida e não na cabeça lógica de um historiador ou teólogo.

um fenômeno tão originário que a consciência de mundo foi incapaz de absorvê-lo. O que ali se apresenta no aberto do mundo resistia a toda articulação significativa – resistia a toda objetivação, consolidou-se na forma de uma presença incompreensível, e, para utilizarmos um termo de Slavoj Žižek, uma “monstruosidade” (ŽIZEK, 2014, p. 56) – um Deus que se torna homem, e que, na forma grotesca de um carpinteiro que se torna pregador ambulante, vai ao limite da morte, “e morte de cruz” (Filipenses, 2: 8, AEC). O esvaziamento de Deus no acontecimento da Cruz constitui – ao contrário das inferências de Nietzsche – o mais profundo *Sim* para a vida, pois toda transcendência agora é atirada no solo da historicidade viva. A verdade se desvencilha de todos os focos especulativos que fazem entumecer na vida tudo aquilo que não condiz com sua condição fática. No niilismo ateu de Nietzsche “Deus está morto”, porém, antes mesmo de qualquer ateísmo moderno, no acontecimento da Cruz (o acontecimento nuclear da religiosidade cristã originária), *Deus morre para si mesmo* – uma virada sobremodo radical. O esvaziamento absoluto de Deus marca, pois, a guinada do ser-aí para o plano *aquém* do piso acrescido das sutilezas da razão teórica – longe, portanto, do conforto da ocupação segura com as objetividades –, até o ponto em que o ser-aí está posto apaixonadamente perante a irrupção originária do ente na totalidade, agudizado pelo mais íntimo e extremo perigo da singularidade fática, e abalado pela incerteza de suas possibilidades mundanas.

E não pensemos no acontecimento da Cruz como uma mera inversão de polaridade: do *eterno* para o *temporal*; do *estável* para o *fluxo*; do *Criador* para a *criatura*; do *transcendental* para o *histórico*; do *racional* para o *irracional*; do *Além-mundo* para o *Mundo*. Na verdade, a antiga dualidade metafísica, cuja edição na metafísica moderna se consolida na fórmula sujeito-objeto, é posta em suspensão para que se abra a evanescente vereda que conduz ao instante do mundo concretamente vivido. O *lóγος* encarnado é a única exceção na realidade comum que busca garantir a vigência do divino na dimensão *ordinária* da vida, no instante fugaz em que ela por si mesma se mostra. É o antídoto contra toda a distorção ótica da infecção teórico-especulativa, a qual fomenta a visão das coisas para *além* ou para *aquém* daquilo que *aí propriamente elas são*, na inaparência de sua cotidianidade. O pensar que escapa do sentido da vida facticamente vivida é *doença dos olhos*. Esse plano vital pré-teórico, que nos fornece uma plataforma de prevenção contra a enfermidade do olhar, pode ser ressaltado nas palavras de Fernando Pessoa:

Há metafísica bastante para mim em não pensar em nada.
 [...]

O mistério das cousas? Sei lá o que é o mistério!

O único mistério é haver quem pense no mistério.

Quem está ao sol e fecha os olhos,

Começa a não saber o que é o sol

E a pensar muitas cousas cheias de calor.

Mas abre os olhos e vê o sol,

E já não pode pensar em nada,

Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos

De todos os filósofos e de todos os poetas.

A luz do sol não sabe o que faz

E por isso não erra e é comum e boa.

(PESSOA, 2005, p. 22)

Ora, colocar-se no limiar da mais límpida simplicidade da vida, no âmbito da salutar visão do significado concretamente vivido, é o que nos propicia o acontecimento da Cruz. A encarnação do Deus em Cristo, o abandono de Deus na carne, faz ressaltar o caráter extraordinário do elemento divino na proximidade extrema da ordinariedade da vida. Todo o distanciar-se da vida fática, próprio do comportamento teórico, sofre um estaque perante a irrupção da Cruz – *no instante do solavanco da fé*⁵⁷, nada se pensa, apenas se experimenta o significado vivo. No comportamento teórico se cogita excessivamente coisas “cheias de calor”, porém, na experiência fática da vida, levada a cabo na religiosidade cristã originária, a qual se realiza propriamente como um *tomar-parte* na crucificação, abrem-se os olhos para a *insapiente vivência do sol* – uma motilidade de pensamento que representa a verdadeira ascese das sobras. No âmbito puro da vivência impera por completo a ausência do saber teórico. Entretanto, não podemos concluir precipitadamente que a vivência – no seu modo de realização– seja completamente desprovida de visão, e, portanto, não disponha de um modo de saber exclusivo⁵⁸. A inédita hierofania do *Deus em carne* realiza a mais simples e ao mesmo tempo a mais complicada de todas as metafísicas: aquela que retrai o pensamento na autotransparência da vida em seus momentos facticamente vividos – a origem vital pré-teórica de toda objetivação. *É simples* porque tratata-se tão somente de apreender o sentido da fenomenalidade do fenômeno do mundo em sua dação primeira na experiência fática da

⁵⁷ Um dos termos utilizados por Heidegger para caracterizar a dinâmica própria da temporalidade é “*Entrückung*”, que equivale ao termo grego *ekstasis*, que, por sua vez, exprime *abalo*, *tremor*, *oscilação*, um “*mover para fora*”. A fé incide no ser-aí existente a experiência da temporalidade originária. (cf. INWOOD, 2002, p. 186)

⁵⁸ Na análise da mundanidade, em “*Ser e Tempo*”, Heidegger demonstra como, no complexo de realização do mundo circundante, a vivenciabilidade prática encontra-se desde sempre munida de sua própria visão: “A atitude “prática” não é “teórica” no sentido de ser desprovida de visão. A sua diferença para com a atitude teórica está não somente em que uma age e a outra contempla e em que, para não ficar cego, o agir faz uso de conhecimentos teóricos, mas, sobretudo, porque originariamente tanto o contemplar é uma ocupação como o agir possui sua visão” (HEIDEGGER, 2015, p. 118). A visão do agir é a circunvisão, um horizonte de visualização donde emerge, numa totalidade referencial, o “dá-se” mundo.

vida. *E é difícil* porque requer do pensamento que este retroaja de sua tendência teórico-especulativa. Slavoj Žizek, ao declarar que “as coisas são simplesmente o que são, isto é, não carregam significados místicos ocultos, e o milagre da Encarnação é a exceção que garante e sustenta essa realidade comum” (ŽIZEK, 2014, p. 35) destaca, posteriormente, numa citação da obra “*Histórias completas do Padre Brown*”, de G. K. Chesterton, esta neutralização da fomentação teórico-especulativa que se dá no acontecimento da Cruz. A citação realçada por ele nos diz:

O primeiro efeito da não crença em Deus é a perda do senso comum, é não conseguir enxergar as coisas como elas são. Qualquer coisa da qual se fale, e da qual se alegue haver muito a dizer, estende-se indefinidamente como uma vista panorâmica num pesadelo. O cão é um prenúncio, o gato, um mistério, o porco, um mascote, o besouro, um escaravelho, evocando todo o panteão de animais do politeísmo do Egito e da antiga Índia; o Cão Anúbis, a grande Pasht de olhos verdes e todos os Touros de Basã; retrocedendo até os deuses bestiais dos primórdios, qua abrangem elefantes, cobras, crocodilos; tudo isso por que as pessoas temem quatro palavras: Ele se fez homem. (CHESTERTON *apud* ŽIZEK, 2014, p. 35).

Todo deslocamento da situação vivida e intensificação do comportamento teórico-objetivante é uma fuga perante o núcleo de temporalização da fé: O Deus crucificado⁵⁹. O λόγος na carne é o acontecimento que se toma parte unicamente numa torção específica do modo fático de realização do ser-aí existente, uma motilidade existencial que antecede a queda no comportamento teorético.

Até mesmo a racionalidade pragmática dos romanos – personificada na figura de Pôncio Pilatos – estremeceu diante do caráter paradoxal do Deus em carne. Depois de haver Jesus declarado que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, Pilatos então o questiona: “*que é a verdade?*” (João, 18: 38, AEC). Para Pilatos a significância do mundo se encontrava numa quietude de clareza e solidez, pautadas nos conteúdos objetivos das coisas. Deste modo, a interposição da pergunta revela o abalo da obviedade significativa do mundo e a irrupção de

⁵⁹ Heidegger, em sua conferência “Fenomenologia e Teologia”, declara que é a *crísticidade* do cristianismo que o torna um evento originariamente histórico. O *crístico* do cristianismo é a *fé*. Para Heidegger, a fé é “um modo de existência do ser-aí” no qual o *start* da temporalização não se radica no ser-aí, nem dele depende. O *ponto de partida* da temporalização da fé está naquilo que “se revela nesse e com esse modo de existência”, ou seja, “o Cristo, o deus crucificado” (HEIDEGGER, 2008, p. 63). A historicidade específica da Cruz só se dá na fé e só se sabe na fé. Trata-se, pois, de uma modalização específica do ser-aí, um acontecimento aquém de toda objetualidade teológica. Pois, segundo Heidegger, é precisamente no âmbito originário desta *crísticidade* que se abrem todas “as possíveis formas de teologia enquanto ciência positiva”. O elemento crístico é mais originário que suas formas cristalizadas que determinam as configurações da teologia especulativa, pois deve ser apreendido unicamente na esfera dinâmica do ser-aí existente.

uma disposição afetiva fundamental – o *espanto*. Tal pergunta manifesta o esforço dialético da consciência natural de mundo na tentativa de domesticar aquela estranha presença. “*Quid est veritas?*” (João, 18: 38, VV), é o que ele declara. A racionalidade pragmática de Roma requer a *quididade* da verdade, ou seja, a verdade enquanto conteúdo objetivo e disponível para a maquinação do mundo público. Entretanto, como pode a verdade ser tomada objetivamente? A inquisição de Pilatos buscou, sem êxito, atenuar a inquietante presença do Cristo. Porém, ao ouvir as acusações de que este se declarava a si mesmo “Filho de Deus” ficou ainda mais *aterrorizado* – a acusação daqueles corroborou o que Pilatos já havia presumido: “*haec homo non est de mundo*” (João, 18: 36, VV). O horror de Pilatos é a disposição afetiva fundamental diante da *presença* que *pro-move* o descompasso da referencialidade do mundo familiar. O que se instaura a partir daquela presença não é *isto* ou *aquilo* (algum conteúdo de mundo), mas a própria vida que se apresenta. Esta vida estava oculta, em mistério (com o Pai, que vê e está em secreto [cf. Mateus, 6: 1-8]), mas, declara o apóstolo João, nos “foi manifestada” (1 João, 1:2, AEC). E o que é mais desconcertante para o mundo familiar, que sob o domínio da razão calculadora é permeado por significações tranqüilas, do que a clarividência do aspecto incalculável da vida? No âmbito da facticidade da experiência cristã da vida estão suspensas os asseguramentos objetivos que permeiam a tranquilidade inautêntica do mundo público, antes é a incerteza e a tribulação que são intensificadas.

Mas, o que precisamente, torna o advento de Cristo tão capital para a experiência humana? O Deus crucificado promoveu a maior de todas as inversões ontológicas já vivenciadas pelo pensamento humano. Os gregos fizeram com que os deuses imortais vivessem a vida humana para que o repúdio da existência fosse atenuado pela imagem gloriosa de seus mitos⁶⁰. Porém, com Cristo, é a divindade imortal que se reveste da mortalidade, e o aspecto repulsivo da existência se revela com toda a sua glória. O sangue que escorre na Cruz é a imagem desvelada do desperdício contínuo e assustador do fluxo temporal da vida – o tempo que sangra –, um espetáculo tal de fazer a nós, homens da ciência, “escondermos o rosto” (Isaias, 53:3, ARC). Quem mais poderia vivenciar a dor da temporalidade com mais radicalidade do que aquele que era imortal? Ele sentiu com pureza, e

⁶⁰ Nietzsche é quem nos indica este fato, dizendo: “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos [...] De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?” (NIETZSCHE, 2007, p. 33).

com sentidos divinamente aguçados, o gosto do tempo. Pois, o fato de já estarmos jogados, desde sempre, no tempo comprometeu em demasia a sensibilidade do nosso paladar – um estiolamento sensório-espiritual. De fato, encontramos na cauterização dos sentidos – figura de nossa racionalidade – um alívio para a dor fundamental que não cessa. Entretanto, na Cruz, contemplamos a imagem mais pura e mais dolorosa da nossa existência. Aquilo que foi continuamente rechaçado pelo intelecto cauterizado dos homens foi, à vista de toda humanidade, exibido no Gólgota. A existência foi posta às avessas: uma imagem tão divina quanto pavorosa. O profeta Isaías é quem nos coloca em afinação com esse *acontecimento*. Ele o expressa, com nuances de horror e maravilhamento, na descrição da imagem do “Servo sofredor”:

Porque foi subindo como renovo perante ele e como raiz de uma terra seca; não tinha parecer nem formosura; e, olhando nós para ele, nenhuma beleza víamos, para que o desejassemos. Era desprezado e o mais indigno entre os homens, homem de dores, experimentado nos trabalhos e, como um de quem os homens escondiam o rosto, era desprezado, e não fizemos dele caso algum. (Isaias, 53:2,3, ARC)

A descrição do “Servo Sofredor” desconstrói aquela estetização ideal da vida efetuada pelo gênio artístico dos gregos. A ilusão da racionalidade apolínica, que com enleios de beleza tornava a vida suportável, é emudecida pelo soerguimento da face absurda do Cristo. O rosto que se esconde desse espetáculo horroroso é o mesmo que se volta para o consolo das projeções metafísicas que sustentam o mundo da publicidade. Isto indica um movimento de declínio natural do espírito, e, ao mesmo tempo, revela a pulsão germinal do conhecimento, ou seja, a *vontade de verdade* ou *vontade de mundo*. Diante de seu aspecto selvagem, a vida mesma forja, na imagem simétrica e ordenada do conhecimento, um suporte para se viver. Com a racionalidade metafísica, a vida garante para si mesma a habilidade de viver no mundo. Sob manto de glória, louros dourados e faces resplandecentes dos deuses olímpicos, os gregos comprimiram a aridez e o sofrimento da imagem desoladora do puro e simples existir. O advento do Cristo, porém, traz à tona o desafio do homem tomar sobre os lombos do pensamento a cruz da verdade sobre seu si-mesmo no mundo – sobre sua mais radical

humanitas. Heidegger apresenta essa *humanitas* como sendo a morada própria do homem, a dimensão na qual o pensar retorna ao seu elemento originário⁶¹.

Em um de seus apontamentos, elaborado durante o curso “*Introdução à Fenomenologia da Religião*”, Heidegger demonstra-nos o modo como a Cruz promove essa guinada do olhar para o si-mesmo originário, dizendo:

Na tendência decadente da vida e na colocação nas tendências mundanas compartilhadas (a sabedoria dos gregos) faz falta um apoiar-se radical em si, para pregar em sua simplicidade exigida; a cruz deve ser vista sempre dessa maneira. Esta é de tal maneira que, por ela, alguém se vê cercado no mundo compartilhado, alguém deveria ocultá-la, envergonhar-se dela. Mas Paulo, Rm 1,16: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον [pois não me envergonho de proclamar a boa-nova]. (HEIDEGGER, 2010, p. 128).

Esta virada radical para o “em si” originário deve resistir às tendências declinantes do mundo público. Heidegger sublinha essas tendências, tendo por base a passagem de 1 Coríntios 1, 18-25, como “sabedoria dos gregos”. Ora, em tal passagem, Paulo demarca uma oposição entre “a palavra da cruz de Cristo” e a “sabedoria deste mundo”. Para Heidegger, a tensão entre esses dois modos de saber exprime a tensão inerente a própria vida fática. A fuga do elemento simples da vida e a entrega à superafetação teórico-especulativa determinam a perda do “em si” originário, ou seja, “faz falta um apoiar-se radical em si”. A Cruz torna-se uma insígnia de vergonha em meio à cotidianidade do mundo compartilhado do ser-aí existente, pois, importunamente estagna a tendência decadente da vida, e desnuda a existência de seus adereços metafísicos. Perante a Cruz, o homem está lançado ao solo da vida fática. O professor Luiz Hebeche, em seu texto “*O Escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e Paulo*”, ao comentar a interpretação heideggeriana desta mesma passagem, também evidencia o mesmo sentido que aqui temos explicitado:

O dilema entre essas duas sabedorias surge dos fenômenos originários, do estar em suspenso diante da objetividade racional. Os “indícios formais” nas cartas paulinas abrem-nas para a “loucura da vida fática”, isto é, direcionam-se para aquilo que se antecipa a toda explicação ética, estética e metafísica. É

⁶¹ Destaquemos aqui uma passagem da “Carta sobre o humanismo” onde podemos constatar essa compreensão: “[...] este pensar não pensa justamente a *humanitas* do *homo humanus*? Ele não pensa essa *humanitas* em um significado tão decisivo como nenhuma metafísica o pensou e jamais poderá pensá-lo? Isto não é humanismo no sentido mais extremo? Seguramente. É o humanismo que pensa a humanidade do homem a partir da proximidade com o ser. Mas é igualmente o humanismo em que está em jogo não o homem, mas a essência histórica do homem em sua proveniência a partir da verdade do ser”. (HEIDEGGER, 2008, p. 355).

isso que Heidegger vai buscar em Paulo. A luta religiosa de Paulo é retomada em termos fenomenológicos heideggerianos. (HEBECHE, 2005, p. 17).

Portanto, a imagem inquietante do “Servo Sofredor” apresenta a existência despojada de seus adereços metafísicos, e nos revela que, o caminho do pensamento para sua morada mais própria requer uma “*Via Crucis*”. O gosto de sangue, que sob a violência dos algozes, Cristo havia experimentado na boca, representa para nós a vida experimentando o fel de sua essencial temporalidade. Não é o nécta da ambrósia, que reveste e encobre de glória divina a face brutal da vida em sua facticidade, que o Cristo toma participação (nécta esse que é partilhado todos os dias pela racionalidade contemporânea), antes é o cálice do sacrifício que transforma os deuses em homens, e faz dissipar a glória evanescente da ilusão metafísica que oculta em seu interior o rosto *demasiado humano*. É diante deste cálice que o homem da decisão, já lançado na marcha inexorável do pensamento em direção a sua morada, ainda declara: “Meu Pai, se possível, passe de mim este cálice!” (Mateus, 26: 39, AEC). A hesitação que aqui se dá revela o pavor perante a verdade sobre a vida, bem como a tentação essencial do pensar para com as formas exatas e significações tranquilas do mundo familiar. Deste cálice bebem todos aqueles que se dispõem a suportar no pensamento a nadificação radical da vida. Deste modo, a pergunta que Jesus fez aos seus discípulos deve ser a mesma para todos os que se dispuserem a marchar em direção às cercanias do ser: “Podeis vós beber o cálice que estou para beber?” (Mateus, 20:22, AEC).

Ali estava um Deus humano, *demasiado humano*. Sua “*Via Crucis*” se revelou como o desnudamento fático da vida. O elemento histórico e cotidiano que se mantém na proximidade inaparente e obscura do viver, cujo aspecto enigmático e repulsivo expelle o espírito para o âmbito lenitivo da racionalidade metafísica, se consumam na imagem do “Servo Sofredor” – “homem de dores, experimentado nos trabalhos”. E não podemos pensar que o que impele o acontecimento do Cristo, bem como o significado que com ele se ergue, seja uma *vingança contra a vida*. Antes, o que move o Cristo é a diligência pela *humanitas* do homem. Esta diligência, tal como declara Heidegger, é amar e querer o que se encontra sob essa diligência. Não é um querer *contra* a vida, mas um querer *pela* vida. E um querer ainda mais sincero, pois, ama intensamente a vida em toda a sua trágica culpabilidade de ser-aí. Ao sentir essa culpabilidade fundamental da existência, cuja penitência consuma-se na temporalidade essencial do ser-aí, os gregos se refugiaram em seus abrigos metafísicos. Entretanto, o Deus crucificado acolhe o nojo e o repúdio gerados pela imagem pavorosa da existência. E perante

a repulsiva temporalidade do existir declara “Quero” (Mateus. 8:3, ARC), e não hesita em estender a mão e tocar nossa lepra mais profunda.

Esta força decisiva que com prontidão suporta nos lombos o abandono da existência e a vaidade dos asseguramentos mundanos – abandono que se expressa na Cruz através do brado “Deus meu, Deus meu, por que me desamparastes?” (Mateus 27: 46, AEC) – é a mesma que impele o “bom samaritano” a se colocar na *proximidade* do homem ferido e abandonado no caminho (Cf. Lucas, 10: 25-37)⁶². Quem daqueles que, pelo seu *sistema* de preceitos e verdades, estando – por lei – comprometidos a se colocar na proximidade daquele homem abandonado se dispuseram a tal feito? Ao invés disto, vendo-o, “passaram ao largo”. Essas figuras sinalizam o movimento de esquite próprio da especulação metafísica. Os que se declaravam objetivamente próximos da *humanitas* do homem foram os que se mantiveram numa distância *objetivamente segura* daquela imagem pavorosa. Toda a racionalidade metafísica se caracteriza por esse “passar ao largo” da inquietante visão da existência. Por isso mesmo, Heidegger declara que a questão ontológica fundamental permaneceu obscura para a tradição, porque não se levou em conta o problema de uma analítica fundamental do ser-aí, ou seja, uma compreensão explícita da facticidade de nossa abertura ontológica. Todos os grandes pensadores, como ministros do santuário do saber, passaram ao largo da mais profunda necessidade e indigência do pensar. E o desvio do olhar não foi um erro igênuo, antes testifica, a cada vez, um reconhecimento incontestado da necessidade que conclama o homem à consumação de sua determinação essencial – o aberto do mundo no pensar (*mundar*).

Depois de contar a parábola do “Bom Samaritano” ao doutor da lei que, na tentativa de justificar a si mesmo, perguntara ao Cristo quem seria este *próximo* a ser devidamente amado, Jesus, então, lhe pergunta: “Quem foi o próximo deste homem [daquele que estava lançado no abandono do *caminho* – sendo este caminho o próprio existir]?” Ou seja, quem se pôs na proximidade do homem em sua mais autêntica condição existencial? Foi o Samaritano – o *exótico* – e não aqueles que outorgavam para si a “função” desta proximidade. Portanto, o que

⁶² Não por acaso, é Lucas, o único autor gentio (não judeu) do Novo Testamento, quem nos relata, com exclusividade em relação aos outros evangelhos, a parábola do “Bom Samaritano”. Nesta parábola, o Cristo assume uma prefiguração racial inadequada à eleição judaica, assume a forma de um samaritano – um povo que vivia em hostilidades com os judeus (Cf. HENDRIKSEN, 2004, p. 215). Esta é uma figuração que nos indica que a rigidez unilateral da tipificação objetivante (que se indicia, por exemplo, na questão racial: judeu, grego, bárbaro, cita etc.) é incapaz de se colocar no âmbito da *proximidade* do elemento originário do pensar.

se posiciona na *proximidade da vida*, em sua condição mais essencial, não é a racionalidade objetivante da metafísica, mas uma forma de pensar totalmente *estrangeira*, totalmente *outra*, que está para além dos horizontes de pensamento *oficiais* da verdade racional. O acontecimento, pois, do Cristo é quem inaugura, pela primeira vez na história do Ocidente, esta *forma samaritana de se pensar e dizer a vida*.

Jesus não deixa para seus discípulos nenhum ensino sistemático, antes, tudo o que ele ensinou era, na verdade, quadros cinéticos de sua própria vida: não teorias, mas vivências. Evidentemente, o simples fato de não ter deixado nenhum escrito ou sistema teórico, não torna Jesus especial; alguns grandes pensadores (como Sócrates, por exemplo.) e alguns fundadores de religião (Como Buda) também não deixaram escritos, mas apenas a herança de sua doutrina oral. A força e a peculiaridade do Cristo, porém, estão no poder marcante de sua vida – uma vida humana como nenhum outro homem jamais viveu. Ele não cativou discípulos com a pregação de doutrinas *interessantes*, nem com a eloquência da palavra, mas no modo *como*, através de sua presença ingente, a vida se ressaltada num contraste tão impressionante que dá nitidez a todos os seus contornos. Portanto, não pelos enleios do λόγος, mas pela exumação dos traços essenciais da existência. Com Cristo, a vida rememorou o saber de si mesma. Ele é o mestre da vida. E é precisamente por isso que a força de sua influência permanece viva. Isto se dá não porque dispomos de uma tradição hermenêutica e exegética que garanta a exatidão dos pensamentos e doutrinas do Cristo, mas porque sua palavra se mantém no elemento da verdade da vida. “No escrito”, dirá Heidegger, “o pensar perde facilmente o seu dinamismo” (HEIDEGGER, 2008, p. 328). Os quadros vivos, ou as “palavras-espírito” de Cristo, conserva a vida no âmbito originário do saber de si mesma, e, portanto, mantém o pensamento no seu elemento mais próprio, são *conteúdos modais*. Kierkegaard havia demonstrado que mesmo a mais perspicaz das erudições não pode decidir sobre a felicidade eterna de um sujeito. A palavra viva de Cristo, entretanto, o pode. Isto significa, portanto, que o “saber” destas palavras não se move na mesma dimensão do conhecimento técnico-teórico, mas está radicada num dizer que se mantém na imanência da vida – é um saber-fazer. Uma palavra que é capaz de atingir a dimensão originária da experiência fática do mundo, dominante em cada singularidade existencial. Neste λόγος vivo, a palavra elevada não despedaça a vida na fragmentação do teorético, antes, é capaz de se conservar no centro excêntrico da plenitude vital da facticidade.

Esta virada do pensamento para a vida, no desenvolvimento do cristianismo primitivo, acontece em meio ao enrijecimento de dois sistemas culturais constitutivos da consciência de época no séc. I. O cristianismo surge em meio ao colapso de significações de dois mundos históricos: o judaísmo e o Império Romano. É das fissuras que se abrem na tensão com esses dois sistemas histórico-culturais, que o advento do cristianismo prorrompe a virada decisiva do pensamento para a vida. Veremos que ambos os sistemas constituíram as articulações de significância que determinaram contextos de ordenação da experiência de mundo na consciência de época nos primeiros séculos.

O rasgo originário causado pela tensão exercida por esses sistemas, por esses dois mundos históricos, sobre a consciência viva, possibilitou uma abertura de sentido para a realização da virada levada a cabo no acontecimento do Cristo. A violência com que esses dois sistemas atingiram o essencial próprio do homem antigo, e, portanto, a sua *humanitas*, engendrou o espaço de difusão da convocação que emerge da vida para ela mesma. Com isso, perguntamos: Uma convocação para o *quê*? Decerto que *nada referente* ao mundo: De fato, uma suspensão da referencialidade do mundo! Entretanto, a convocação, que ali emergiu, atraiu a experiência humana para uma dimensão nadificante do seu mundo. O chamado da vida para si mesma não parte de uma objetualidade pertencente ao complexo significativo do mundo, nem também retorna para ele. Não é para *isto* ou *aquilo* que a vida convoca a si mesma. Não se trata de um *que*, de uma quiddidade-objetiva, que restabelece a vida na dinâmica absorvente do “mundo da vida”. Não há nome, não há nenhum distintivo objetivo, para o *quê* a vida convoca a si mesma. A inquietante disposição, que se abre com essa convocação, é com o próprio peso da significância do mundo sobre o ser-aí existente. O profundo apelo da vida por si mesma já inicia no interior do sistema de significados do mundo a ruína deste; pois, trata-se de um fenômeno originário e não-mundano, trata-se de uma mobilidade exclusiva da existência em sua autenticidade. Por isso mesmo, não concebemos aqui o cristianismo como uma revolução religiosa, nem muito menos política, mas como uma revolução que ocorre na própria circunscrição do ser-aí existente. Os efeitos que se seguem (ou *decaem* – convertem-se em objetualidades, e, deste modo, perdem a conexão fundamental com a dinâmica ontológico-existencial do ser-aí) dessa virada existencial – e, portanto, as conseqüências religiosas, políticas etc. – não podem ser tomadas como essência desse acontecimento, a não ser para o detrimento de sua expressão originária. Todos os *tipos* e rótulos de explicação para a virada existencial do cristianismo (tipologias que encontramos geralmente na sociologia, teologia e outras abordagens técnico-teóricas) são reações de uma

dinâmica própria do ser-aí existente que, buscando domesticar a inquietante visão da vida que se abre na Cruz, anseia pela tranquilidade significativa do mundo da vida. Sabemos que o primeiro passo para domesticar a natureza selvagem é dar-lhe um nome, uma *tipificação*; depois, de nomeada, o próximo passo é buscar integrá-la na aparelhagem de objetos úteis do sistema do mundo. Entretanto, o acontecimento da Cruz permanece sem nome e sem serventia. Em sua primordialidade resiste às “muletas do ‘por que’ e do ‘por isso’”, nem tampouco se encontra suportada com “os apoios do ‘para que’ e do ‘para isso’” (HEIDEGGER, 2017, p. 184). E tal situação nos revela o caráter selvagem do acontecimento do “Deus crucificado”.

Entretanto, como o ser-aí existente se enrijece pela atuação do romanismo e judaísmo nos primeiros séculos? Como o peso do complexo significativo do mundo se faz sentir sobre a existência por meio de Roma e do judaísmo? Vejamos como a consolidação da civilização romana acompanha a compulsão interna do ser-aí no mundo. Assumimos aqui o desafio de abordarmos fenomenologicamente uma objetividade histórica, para que, submetendo-a a uma desconstrução crítico-positiva, possamos obter acesso à situação fática do ser-aí existente na Antiguidade. Deste modo, dados objetivos que são manipulados pelas ciências históricas, e tratadas como moedas em desuso, podem emergir diante do olhar fenomenológico de uma maneira inteiramente nova. De fato, devemos ter em conta que os fenômenos sociais só podem ser compreendidos originariamente sob a luz de uma mobilidade própria da existência. A objetividade social é uma sombra pálida do dinamismo essencial da vida – sintomas do metabolismo essencial da existência. Não podemos cair no erro de pensar que uma dada objetividade histórica pode ou não alterar a situação do ser-aí existente. Na verdade, o poder e o não-poder de determinação de um evento histórico sobre a experiência da realidade humana só são possíveis dentro do horizonte de sentido aberto pelo próprio ser-aí no mundo. Não foi Roma, nem o judaísmo, a “causa” da neutralização da vida no séc. I-II; antes, essas duas objetualidades históricas possuem uma correspondência com fenômenos originários que, instalados na facticidade do mundo da vida, explicitam uma dinâmica exclusiva da existência. Pois, o ser-aí existente é quem se perde a si mesmo na teia da referencialidade de conteúdos de mundo. Vejamos, pois, os sintomas que explicitam o movimento de declínio do espírito vivo nos dois primeiros séculos.

Como primeiro indicio, identificamos na expansão romana – o que de fato já se manifestara em Alexandre o Grande – o anseio pela unificação político-cultural do mundo

antigo. O projeto se consolidou por meio da expansão territorial de Roma, que, como rolo compressor, abrangeu todos os povos do Mediterrâneo. A instauração da assim chamada *Pax Romana*, sob o império de Augusto, possibilitou uma violenta coesão de diversos povos e culturas. Unidade e paz figuram aqui a decadência do pensamento. Conquistou-se um governo estável sobre a profunda inquietação de espíritos oprimidos. Roma foi descrita pelo profeta Daniel como o “animal, terrível e espantoso, e muito forte, o qual tinha dentes grandes de ferro; ele devorava e fazia em pedaços, e pisava aos pés o que sobrava” (Daniel 7:7, AEC)⁶³. A descrição não apenas faz alusão ao poderio bélico do império romano, mas, sobretudo, ao modo como esse reino digeriu com “dentes de ferro” a diversidade singular dos povos, absorvendo-os na unidade do mundo romano. Roma foi o primeiro esboço de uma massificação global. Os que, “sobrando”, manifestaram resistência à unificação homogeneizante, e, portanto, demonstraram ainda algum enraizamento original perante aquela torrente de supressão, foram “pisados aos pés”, transformados em pó e reintegrados na massa comum do mundo romano. A extirpação das raízes do solo natal sob os pés e a transfixação de ideais homogeneizantes no pensamento, neutralizou o coração bárbaro do ser-aí existente no Mediterrâneo.

A civilização é o produto enrijecido do pensamento vivo⁶⁴. Quanto menos a vida sabe de si mesma, mais forte será a absorção do ser-aí no mundo público. E quanto mais absorvido no mundo público, mais eficaz se torna o seu viver cotidiano. Toda grande civilização se consolida por meio do aperfeiçoamento técnico e pelo vigor espiritual de sua cultura. O ser-aí,

⁶³ Seguimos aqui a interpretação escatológica de W. H. Marty, sem, no entanto, nos determos na discussão secundária do conteúdo tematicamente escatológico da passagem em questão. Porém, deixaremos aqui as referências para que se confira os limites desta interpretação. Segundo Marty: “Daniel 2 e 7 dão uma descrição do último império do mundo usando uma comparação com uma gigantesca estátua de metal, e um terrível animal selvagem. Daniel 2 registra o sonho de Nabucodonosor de uma estátua gigante, composta de ouro, prata bronze e ferro – cada um dos metais representa um reino. Os pés e artelhos, no entanto, são feitos de ferro misturado com barro. Uma vez que o ferro (o quarto metal) representa o Império Romano, os pés e os artelhos (representando o quinto e último império) simbolizam algum tipo de Império Romano revivido que surgirá no final da era da Igreja e dominará o mundo durante a tribulação. Em Daniel 7, Daniel descreve um sonho que envolve os mesmos reinos representados pela estátua em Daniel 2, mas aqui eles são representados por quatro animais assustadores. Da perspectiva humana (o sonho de Nabucodonosor) os reinos deste mundo são metais preciosos, mas, da perspectiva de Deus (a visão de Daniel), eles são animais ferozes. (MARTY *apud* LAHAYE; HINDISON, 2008, p. 269).

⁶⁴ Apesar de ter permanecido fora da problemática existencial, Spengler pressentiu esta mobilidade em sua teoria da história, ao declarar: “A civilização é o destino inevitável de cada cultura. Com isso, alcançamos o cume onde se tornam solúveis os derradeiros, os mais difíceis problemas da morfologia histórica. Civilizações são os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homens é capaz de atingir. São um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como à rigidez, ao campo e à infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificada, petrificante. Representam um fim irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade” (SPENGLER, 1973, p. 47).

perdido em meio à impessoalidade do mundo público, se entrega a um sistema regulamentar da vida. Para tanto, ele mutila a sua liberdade ontológica, e cristaliza a fruição do elemento fático *numa só* forma de se viver. Essa dinâmica própria do ser-aí existente se desdobra nas diversas possibilidades de ordenação objetiva da vida no mundo. Por isso mesmo, toda consolidação política na história só é possível por meio de uma neutralização do *espírito vivo* – *da vida que, vivendo, sabe de si mesma e consigo se comporta*. “A ciência não pensa” (HEIDEGGER, 2002 A, p. 115), declara Heidegger, assim como também não pensa a política. Todas estas ordenações da vida pressupõem uma ruptura do pensamento com seu elemento mais próprio. É necessário a vida distanciar-se de seu si-mesmo fático e envolver-se numa bruma de espectros conceituais para que incida sobre a singularidade existencial o adestramento civilizatório. A vida é sitiada por perspectivas teóricas que a desarraigam de si mesma, subvertendo-a num instrumento em função de uma totalidade ideal (Deus, Estado, Igreja etc.). A entrega submissa do ser-aí ao sistema do mundo subtrai dele as suas energias fecundas e diminui a sua força de criação. O ser-aí perde a sensibilidade para com o que lhe é derradeiramente próprio e entrega o seu ser a tutela do mundo público. Quanto mais forte for uma idealidade política (e, portanto, quanto mais vigor de verdade este ideal dispuser), mais impensada e indiferente será a dimensão livre e o espaço criativo da vida. Nietzsche mesmo é quem explicita este traço decadente do espírito vivo:

Quanto mais geral e absoluto é o efeito de um indivíduo ou de um pensamento individual, tanto mais homogênea e baixa deve ser a massa que sofre o efeito; ao passo que movimentos opostos revelam necessidades interiores opostas, que também procuram se satisfazer e se impor. Inversamente, pode-se inferir que uma cultura é realmente elevada, quando naturezas poderosas e dominadoras atingem apenas um efeito reduzido sobre e sectário: o que vale igualmente para as artes diversas e os campos do conhecimento. Onde alguém domina, existem massas: onde existem massas, há uma necessidade de escravidão. Onde há escravidão, os indivíduos são em número pequeno, e têm contra si o instinto de rebanho e a consciência. (NIETZSCHE, 2012, p. 148).

Neste sentido, podemos pensar a situação com figuras míticas bastante significativas: no reino da política, o elemento primordial e singular do pensamento é aprisionado em muralhas de bronze e policiado com forças titânicas, para que os deuses imortais da política governem sobre nós. Para que haja uma conceptualidade política, na dimensão compreensiva do mundo público, é preciso que o ser-aí existente esqueça profundamente a singularidade de seu ser e se entregue a modéstia e serenidade da cidadania. Não por acaso que, no auge do Império Romano, se instituiu o culto aos imperadores. Pois, enquanto a tirania era investida

de glória divina, o ser-aí existente lançava em cadeias tenebrosas as potências criativas da vida. Este é o momento em que tudo se estabiliza, o momento em que se vive indiferentemente e irrefletidamente. O sistema do mundo, no qual o ser-aí projeta suas ilusões metafísicas, se torna estável. Este foi o período em que o império romano gozou de maior prosperidade. Numa espécie de envolvimento atrativo com o mundo, o ser-aí coroa de glória a petrificação do pensamento (petrificação que se expressa nos ídolos de pedra dos seus dominadores). Talvez, por isso mesmo é que Spengler chegou a declarar que “os romanos não conquistaram o mundo”, antes, “apenas se apossaram do espólio que estava à disposição de quem o apanhasse” (SPENGLER, 1973, p. 50). Pois, o esgotamento da autodeterminação da singularidade e propriedade do ser-aí abriu espaço para a consolidação do império.

Atente-se para o fato de que o olhar fenomenológico mira de esquelha uma teoria crítica do social. Entretanto, não devemos nos deixar levar por desideratos da teoria crítica, e assim, declinarmos no campo da objetividade social. Não que a análise fenomenológico-ontológica não propicie uma abertura ôntica e, portanto, pré-científica para a elaboração de tal crítica social, mas o objetivo da presente análise visa exclusivamente as estruturas fenomenais do ser-aí existente. Deste modo, o elemento crítico-social que submetemos a análise fenomenológica serve para nos fornecer um modo de acesso à mobilidade ontológica do ser-aí existente em seu processo de decadência no mundo público.

Tomemos agora a liberdade de incluímos em nosso trabalho um elemento de natureza incomum para o nosso academicismo filosófico, mas que apresenta de modo excepcional a mobilidade ontológica em questão. Podemos ver uma significativa ilustração desta mobilidade do espírito vivo no longa-metragem “*The Matrix*”⁶⁵, quando o personagem “Cypher” prefere a ilusão da “Matrix”, e, portanto, a solidez e estabilidade da máquina, do que a imagem fugaz e desoladora da existência humana. O acordo que ele faz com a “Matrix”, pedindo para esquecer tudo o que ele contemplou *no centro da terra*, e esquecer, sobretudo, a inquietante realidade de seu verdadeiro eu, reflete, para nós, o mesmo acordo que o ser-aí estabelece com a máquina do mundo, para que, sob a ilusão da eficácia do viver, sejam trancafiados a sete chaves os instintos criativamente vorazes do homem. O apóstolo João também revela esta mesma tendência declinante do espírito vivo ao declarar: “A luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz porque as suas obras eram más”

⁶⁵ The Matrix (Matrix), Direção e roteiro: Andy Wachowski e Larry Wachowski, produção Joel Silver, Distribuição: Warner Bros. EUA, 1999.

(João 3:19). O mundo é uma condenação, ou seja, ampla extensão de *um* juízo sobre a vida. O nosso ser-aí no mundo, por si só, já é essencialmente tendencioso, pois o viver no mundo é o produto de uma condenação (juízo). Condenamos a vida para poder viver. Renunciamos a nossa essência livre, e fragmentamos em pedaços a assombrosa extensão ilimitada da existência, para nos instalarmos confortavelmente nas cavernas adocicadas do mundo da vida. No umbral dos portais de nossa entrada no mundo, contemplamos a oracular inscrição, que diz: “Esquece-te a ti mesmo”. Esta é a sabedoria que condiciona o viver no mundo. E viver é inevitavelmente praticá-la. Por isso, Kierkegaard, ensinando-nos a conquistar nossa alma na paciência (cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 195) ressalta uma passagem do Novo Testamento que diz:

Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz, e siga-me. Pois quem quiser salvar a sua vida [ou alma], perdê-la-á, mas perder a sua vida por causa de mim e do evangelho, esse a salvará. Que aproveitaria ao homem ganhar o mundo todo e perder a sua alma? Ou que daria o homem em troca de sua alma? (Marcos 8: 34-37, AEC).

Na conquista do mundo perdemos a nós mesmos. Enquanto que na conquista de nós mesmos, perdemos o mundo. O aberto do mundo é posto em suspensão quando num recuo contra a tendência declinante do espírito vivo o ser-aí efetua o pensar rememorante de si mesmo. Neste momento, o clamor atroz que emerge do abismo da existência transtorna a segurança do mundo familiar e faz cair as máscaras do tempo, revelando a temporalidade essencial do ser-aí existente.

Na instauração do mundo romano, por meio de sua civilização massificadora, encontramos o ser-aí existente lançado no jogo ruidoso do mundo e na indiferença de si mesmo. A *Pax Romana* sinalizava o desenraizamento profundo do ser-aí. Entretanto, é no ápice dessa civilização que se desperta, a partir dos recônditos mais profundos da existência, um apelo da vida para ela mesma. O historiador Kenneth Scott nos dá testemunho sobre este despertar:

Os tempos trouxeram consigo muita *insegurança*. Na abrangente unidade política, muitos indivíduos foram banidos de seu ambiente habitual e, seja como escravos, como soldados, ou por decisão pessoal *viam-se sem o apoio do grupo social* em que foram criados. Ainda que fossem em parte preservadas e até fortalecidas exteriormente, as antigas cidades-Estado que caracterizavam o mundo mediterrâneo e que tinham dado aos seus cidadãos

livres o senso de comunidade foram basicamente *enfraquecidas e absorvidas no grande império impessoal*. (LATOURETTE, 2006, p. 28. grifo nosso).

O império romano não representou apenas a unificação da diversidade política, mas também a supressão da diversidade singular da existência. Os indivíduos foram dissolvidos na universalidade impessoal do império. Esta *insegurança* e *ausência de apoio* dos indivíduos não se referiam propriamente à ausência do solo natal, mas correspondiam originariamente ao esgotamento significativo da identidade de mundo. A máquina romana lhes fornecia prosperidade e segurança no viver, mas sob o custo da perda de si mesmo. O vazio sentido pelos cidadãos do império provinha do desvanecimento das significações de mundo. O abismo sob o mundo se abre, e o buraco sem fundo da existência absorve destrutivamente a armação de verdades e valores do mundo romano. A universalização esmagadora do império perde seu vigor e as imagens que coloriam aquela civilização começam a se desmanchar sob a canícula que brota das profundezas da vida.

O pano de fundo conceptual e sistema normativo da vida religiosa, de onde desponta o acontecimento inicial do cristianismo, foi o judaísmo. A aparente familiaridade, destacada pelos historiadores, entre o judaísmo e o cristianismo primitivo só obscurece a radical diferença e a novidade insólita que vem à tona com a religiosidade cristã. Neste sentido, não devemos tomar a vida cristã primitiva como um mero produto da religião judaica, e assim, tal como basbaques calculadores, efetuarmos a conta das influências históricas do acontecimento do cristão a partir do judaísmo. Na verdade, a linguagem e as formas judaicas adotadas pelo cristianismo primitivo não é continuidade, nem reconfiguração de um mesmo elemento, mas *desconstrução* – que deve ser entendida aqui, não como a simples inversão de sentido da negação lógica, mas como *explicitação das energias subjacentes*. Pois, para que se consumasse em absoluto a virada decisiva para a vida era imprescindível que o ponto inicial da guinada se desse a partir dos limítrofes da maior distância. Porquanto, nem mesmo um “til” de toda extensão declinante deveria ser desconsiderado do ângulo de envergadura da guinada⁶⁶. O fato do acontecimento inicial do cristianismo irromper no seio do judaísmo não pode ser tomado equivocadamente como uma evidência definitiva sobre a consangüinidade de ambos. Não podemos conceber que ambas as dimensões possuem o mesmo sentido e

⁶⁶ Neste sentido, vejamos a declaração de Jesus sobre o Lei: “Em verdade vos digo que até que o céu e a terra passem, nem um jota ou um til se omitirá da lei, sem que tudo seja cumprido” (Mateus, 5: 18, AEC).

partilham de um mesmo vetor, assim como Nietzsche se dispôs a crer⁶⁷. O sistema do judaísmo determinou o limite entrópico da facticidade da existência, e, concomitantemente, o espaço de iniciação do retorno da vida para ela mesma: o momento mais escuro do ser-aí! Porém, o último instante antes da jornada rumo ao amanhecer da autocompreensão da existência. O sistema de significações do judaísmo demarca o ocaso absoluto do ser-aí existente para com a indigência de sua *autocompreensão circunvolutiva* – o círculo incandescente da temporalidade que perpassa o sentido de realização da vida. Trata-se, portanto, de uma raça sobre a Terra destinada ao máximo declínio da existência, e, por isso mesmo, destinada a maior das grandezas. Como declara o apóstolo Paulo, “Mas, pela sua queda veio a salvação aos gentios”, e, “se a sua queda é a riqueza do mundo, e a sua diminuição, a riqueza dos gentios, quanto mais a sua plenitude” (Romanos, 11:11,12, ARC). Esta queda representa a ruptura com a “Oliveira” e a desconexão essencial com o fluxo vivo de sua seiva sagrada. A “Oliveira” representa a comunidade da aliança no Deus vivo, e a ruptura com ela, representa a perda do fluxo vivo e estiolamento do existir nas imagens petrificadas da objetificação. A queda que se consolida no sistema do judaísmo possibilita a ruptura que abre espaço para a inserção das nações no fluxo vivo da comunidade da aliança no Deus vivo. E é o acontecimento inicial do cristianismo que determinou a entrada das nações no âmbito da reflexividade viva da existência – horizonte ontológico da temporalidade – onde já não se comportam imagens. Entretanto, é preciso entender que o sistema do judaísmo, prefigurado maximamente na “Lei”, buscou prover para o homem uma espécie de sedação contra a indigência radical de seu ser-aí existente – que se indicia na consciência de pecado.

O conceito de “pecado” deve ser destacado aqui a partir de sua significação originária, ou seja, no grego é ἀμαρτία, cujo significado, na imanência própria do âmbito da vida ordinária, é “errar, desviar-se do alvo” (BUCKLAND; WILLIAMS, 2007, p. 467). O termo

⁶⁷ Ao explicar a origem do cristianismo, Nietzsche não acredita que o cristianismo seja a consolidação de um movimento oposto ao instinto judeu de falsificação da realidade e da humanidade. Para ele, o cristianismo é uma inferência que amplifica ainda mais a apavorante lógica do ódio contra a natureza e toda naturalidade, constituindo-se a “derradeira conseqüência do judaísmo” (NIETZSCHE, 2016, p. 29). Entretanto, o horizonte da crítica nietzscheana não pôde comportar a dimensão ontológico-existencial da facticidade que vem à tona na guinada do acontecimento do Cristo. O judaísmo cresce no encobrimento do elemento fático da existência – e fora preciso que assim o fosse –, mas conservando durante a sua trajetória uma constante remissão de fundo à inquietante visão da temporalidade do ser-aí. O cristianismo desabrocha do solo judeu apenas enquanto necessidade imposta pelo ser-aí de fazer retornar o olhar para sua própria fenomenalidade originária. A ligação do cristianismo com o sistema do judaísmo só pode ser concebida em sua natureza destinamental. Ou seja, a comunhão histórica do acontecimento inicial do cristianismo com o sistema do judaísmo é tão somente a urgência de levar a cabo a explicitação daquilo que se conservou omitido e dissimulado no interior da valoração judaica da vida.

assim destacado nos coloca em sintonia com a sua abertura pré-ontológica, e, portanto, não se confunde com o aberto de sua significação ôntica, que é objeto da teologia. A condição de ἀμαρτία leva a *injustiça*, ou seja, a ἀδικία, que em grego nos diz *sem-justeza*, *desnivelado*. Na prática da Lei, o homem busca a *justificação* perante Deus. O termo justificação é δικαιοσύνη, que em grego diz *equidade*, *retidão*; é o dispor-se na justeza. Heidegger define δικαιοσύνη como “integração harmônica” (HEIDEGGER, 2008, p. 136) que manifesta a justeza. Entretanto, a vida sob a regulação da “Lei” não pode “aniquilar o pecado” (Hebreus, 9:26; 10:1-4, ARC), e, portanto, não pode dispor o ser-aí existente na justeza; pode apenas encobrir, ou mesmo dissimular, a indigência radical da ἀδικία. Como declara o apóstolo:

E não somos como Moisés, que punha um véu sobre a sua face para que os filhos de Israel não fitassem o fim daquilo que desvanecia. Mas os seus sentidos foram embotados, pois até hoje, à leitura da antiga aliança, permanece o mesmo véu. Não foi removido, porque somente em Cristo ele é abolido. E até hoje, quando é lido Moisés, o véu está posto sobre o coração deles. Mas, quando um deles se converte ao Senhor o véu é-lhe retirado. (2 Coríntios, 3: 13-16, AEC).

O véu posto sobre o rosto de Moisés é o encobrimento do ser-aí fático por ele mesmo, uma invenção dissimuladora que embota a visão inquietante da temporalidade de fundo da existência. Tal invenção instaura o empoderamento do homem a partir do encobrimento da ἀδικία. Alcança-se, com isso, segurança perante Deus. E é nesse empoderamento do homem – que aplaca, sob o *pathos* da segurança do viver, a fúria do Deus incandescente – que o sistema do judaísmo controla, sob guarda sacerdotal, a ameaçadora irrupção nadificadora da παρουσία do Senhor. Entretanto, fora da justeza o homem se mantém perdido. E o apelo de fundo do ser-aí para ele mesmo se mantém latente no interior oblíquo do existir. Por isso, o sistema do judaísmo constituiu-se num ἐπίτροπος (Gálatas, 4: 2, NTI), ou seja, num *guardião*, que, ao mesmo tempo que conserva sob controle, também propicia o desenvolvimento até o tempo fixo da virada – a “plenitude dos tempos”. O judaísmo cresceu num sistema de significações encobridoras da fenomenalidade originária da existência. A visão obtida por Moisés no Monte Sinai era demasiadamente aterradora para o entendimento habitual do mundo. Ele mesmo declarou “Estou todo aterrado e trêmulo” (Hebreus, 12: 21, AEC). Chamas, escuridão, trevas e tempestades – Eis a visão do elemento divino eclipsado no viver! A temporalidade da existência é ressaltada perante o Deus vivo em traços nítidos. As palavras que se ouviam do santo monte eram insuportáveis para os ouvidos adaptados a baixeza do mundo público. Era necessária uma redução, um empobrecimento do elemento vivo manifestado nas alturas do

Sinai: as palavras vivas da altura são petrificadas em tábuas de pedra – uma imagem declinante da temporalidade originária desvelada no monte. O sistema do judaísmo cresce nesse declínio, pondo sempre de novo um véu sobre a temporalidade aterradora da existência. Ao se cercarem de suas tábuas de pedra lançaram no ocaso a condição inquietante da historicidade viva, e apegaram-se às objetualidades petrificadas do elemento divino, imanente ao viver. Intesificaram o velamento do sentido ontológico fundamental até o limite e ponto de fracasso do sistema. A culminância e colisão do sistema encobridor do judaísmo com o mundo romano impôs ainda mais tensão nas articulações do sistema da realidade. A fuga do solo natal sob os pés e a falta de asseguramento e identidade – indícios do apelo profundo do ser-aí existente – se desdobrou como um estímulo vigoroso para se tensionar ainda mais as cordas de amarração do sistema encobridor do judaísmo. Era o ponto de ruptura – “Ruptura total com o passado anterior, com toda concepção não cristã da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). O primeiro tabernáculo precisava a partir de agora ser removido, para que o segundo tabernáculo – tabernáculo vivo – fosse estabelecido (cf. Hebreus 9:8, AEC).

Por isso mesmo, o cristianismo primitivo entra em conflito ferrenho com o judaísmo. A luta travada por Paulo contra o sistema de significações do judaísmo, bem como sua regulação da vida pela “Lei”, era, na verdade, segundo Heidegger, a luta que se dá no interior da própria facticidade do ser-aí, uma luta contra a tendência de objetificação da vida fática em seu fluxo. Essa “luta” nos coloca diretamente no centro da situação fática da religiosidade cristã originária. Uma luta que busca a autodeterminação da vida cristã, ao resguardá-la de uma tradição objetivante que busca domesticar o “violento aparecimento” de Cristo (HEIDEGGER, 2010, p. 113). Este conflito pode ser constatado na *I Carta aos Coríntios*, onde o apóstolo Paulo destaca o combate entre a sabedoria do mundo e a sabedoria de Deus. A exortação de Paulo se dirige àqueles que, estavam abrindo a sua experiência de fé para as interpolações do judaísmo por meio da falsa ciência dos super-apóstolos. Os coríntios estavam cedendo aos influxos das tradições objetivantes (judaísmo e filosofias helênicas) e cristalizadoras da experiência fática do cristianismo. A infecção teórico-objetivante estava deslocando os cristãos de Coríntio do elemento fático do cristianismo – “a simplicidade que há em Cristo” (cf. 2 Coríntios 11: 3). Observemos, pois, que a luta de Paulo consiste em não permitir que a visão pré-teorética e vital da circularidade autocompreensiva da facticidade seja conpurscada pelas tendências de reificação operantes no mundo público. Neste sentido declara Heidegger no curso “*Introdução a fenomenologia da religião*”:

Paulo encontra-se em luta. Ele se vê impelido a afirmar a experiência cristã da vida diante do mundo circundante, para o qual aplica os meios insuficientes da doutrina rabínica que estão a sua disposição. A partir disso, sua explicação da experiência cristã da vida recebe sua estrutura peculiar. Contudo, trata-se de uma explicação originária que parte do sentido da vida religiosa mesma; pode continuar sendo conformada à experiência religiosa fundamental. As construções teóricas permanecem distantes [...] (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

A luta de Paulo busca erradicar os focos especulativos da sabedoria do mundo no âmbito originário da fé. Para Heidegger, a sabedoria do mundo é aquela dos poderosos, nobres e fortes. Esta sabedoria condiciona o empoderamento do homem perante Deus, levando-o ao encobrimento da indigência essencial da existência e impossibilidade de dispor-se na justeza. Isto se vê no fariseu da parábola de Cristo (cf. Lucas 18: 10-14). Este personagem representa o sistema do judaísmo que, “posto em pé” (Lucas, 18: 11, AEC), e, portanto, um signo de empoderamento do homem perante Deus, *orava consigo* – o movimento da oração que se perde no solipsismo de um eu teoricamente estratificado do mundo. Este, em sua oração, seculariza o Divino numa objetualidade para que se destaque o seu *obrar*, sua *maquinação*. Este não desceu do templo justificado, ou seja, não pôde se dispor na justeza, permanecendo encoberta a indigência essencial da facticidade do ser-aí – sua ἀδικία. O publicano – desprezado pelos romanos por ser judeu e odiado pelos judeus por servir aos romanos, e, portanto, um ser-aí despojado de todos os asseguramentos do mundo público – “estando em pé, de longe, nem ainda queria levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo: Ó Deus, tem misericórdia de mim, pecador!” (Lucas 18: 13, AEC). A aflição profunda que se exprime na oração do publicano expressa a inserção na circularidade autocompreensiva do ser-aí, na reflexividade da nulidade essencial de sua existência. Ele é confrontado pela indigência fundamental do existir, pois, todas as imagens e asseguramentos do mundo circundante ruíram na sua aflição, e transposto para a justeza pelo dismantelamento das significações do mundo circundante. Este coloca-se na retidão de sua singularidade existencial, sob o peso de sua finitude, e alcança a justificação.

2.3. A Fé e o acesso à historicidade e facticidade religiosa do cristianismo

O caráter originário da fé, tal como é destacado por Heidegger, pode ser compreendido pelo modo como este fenômeno se caracteriza em seu modo de realização mais próprio. A fé

se consolida como condição prévia de toda compreensão de mundo para o cristão⁶⁸. Pois, como declara o escritor da carta aos Hebreus: “Pela fé compreendemos que os mundos foram preparados pela palavra de Deus, de maneira que o aparente não foi feito do que pode ser visto” (Hebreus, 11:3). No texto grego se diz: Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλέπομενον γεγόνειναι. Observemos, pois, que é por meio da πίστις que o cristão exerce o νοῦς, e só na πίστις é possível mover-se no espaço da compreensibilidade da vida cristã. Evidentemente, aqui não resta espaço para se pensar a fé como uma espécie de instância especulativa, e, portanto, concebê-la como uma região objetivamente ordenada de conceitos e sentenças que filtram significativamente nossa experiência do mundo. A fé não é um complexo teórico, nem mesmo uma unidade sistemática de dogmas que configura o modo de interpretação dos fenômenos. Comumente se define a fé como sendo um conjunto ordenado de crenças de um determinado indivíduo ou de uma comunidade. Sob essa delimitação geral e objetiva, portanto, perde-se de vista a vitalidade significativa e a pessoalidade atuante do fenômeno da fé. De fato, acredita-se que o *objeto* da fé encontre-se acessível sob a forma de um saber científico. Entretanto, o que se revela na fé, só se “sabe” pela fé e para a fé. O acontecimento da fé, enquanto acontecimento do ser-aí que se coloca diante de Deus como cristão, se realiza no existir e apenas na auto-compreensão existencial do crente é que a fé *sabe* algo de si mesma. *A fé é uma disposição existencial do ser-aí que propicia uma distorção radical do ser-no-mundo a partir de uma relação comunicativo-temporalizante com o acontecimento do Deus-Crucificado.* A fé nunca se dá originariamente de modo conceitual e o que conceitualmente se explicita sobre a fé – tarefa exercida pela teologia – é realizado (ou pelo menos deveria ser) com o intuito de que esta se esforce por se manter não-conceitual. Heidegger declara que “A fé, portanto, nunca compreende a si mesma senão *crendo*” (HEIDEGGER, 2008, p. 63). Deste modo, a fé que subjaz a realização da religiosidade originária da vida cristã, se consolida como uma saber fático da existência cristã por ela mesma. Nada se pode dizer ou saber sobre a fé estando fora da fé. O saber factual da fé se mantém na retração do pensamento conceitual, movendo-se unicamente na esfera da vivenciabilidade imediata. Por conseqüência, a vitalidade característica da vivência religiosa se mantém conservada das artificialidades e adulterações infringidas pelas visões de mundo científicas. Por isso mesmo é que Heidegger concebe a

⁶⁸ O caráter prévio da compreensão na fé é “prévio” tão somente no sentido de pertencer à constituição da existencialidade cristã. Disto resulta que, o ser-aí cristão não precisa de modo algum realizar inicialmente de maneira tematizada uma estrutura compreensiva para só então compreender o que lhe vem ao encontro no mundo. Ao invés disto, esta compreensão na fé é de tal modo inerente à constituição de seu ser que existindo já compreende o que aí se dá. (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 108).

historicidade como característica fundamental da religiosidade originária cristã. Neste sentido, declara Heidegger:

Um dos elementos de sentido mais significativos, *fundantes*, na vivência religiosa é a *historicidade*. Na vivência já se encontra uma doação de sentido especificamente religiosa. Em sua originariedade – não em sua absolutez [*Abgelostheit*] teoricamente teológica –, o mundo de vivência religiosa centra-se numa configuração histórica única (plenitude de vida pessoal atuante). (HEIDEGGER, 2010, p. 307).

Para Heidegger, portanto, é precisamente a historicidade o que marca significativamente a religiosidade viva. E por que a historicidade é um traço marcante da religiosidade cristã originária? Heidegger define a historicidade como “a constituição do ser do ‘acontecer’” (HEIDEGGER, 2015, p. 57), ou seja, é constitutivo do *Dasein* a condição possibilitante do *que aí acontece*. O *que* vem à tona na abertura do acontecimento constitutivo do ser-aí existente é a imposição significativa da tradição que lhe precede. A consolidação do acontecimento é a realização do modo como o *Dasein* interpreta a si mesmo a partir do seu legado. A historicidade é um traço determinante da vivência religiosa porque é constitutivo do ser-aí-cristão interpretar a si mesmo a partir do acontecimento da Cruz. Entretanto, não devemos pensar que o que se transmite a partir da historicidade cristã sejam dados historiográficos sujeitos à manipulação da racionalidade científica. Pois, foi precisamente o desenvolvimento de uma consciência historiológica desconectada da historicidade radical do ser-aí cristão que sucumbiu numa desvitalização da experiência religiosa do cristianismo. Heidegger, ao analisar a comunicação historicizante da revelação (ἀποκάλυψις) da Cruz declara que o que se comunica “não é uma transmissão de conhecimentos sobre acontecimentos reais, passados ou ainda por vir” (HEIDEGGER, 2008, p. 63). Não obstante, uma autêntica consciência historiológica do que se revela na fé só é possível sob horizonte aberto da historicidade cristã. Heidegger usa o termo “comunicar” para caracterizar a atividade emissiva do acontecimento da Cruz; termo, que como ele mesmo destaca em escritos do mesmo período, provém de ἑρμηνεύς (intérprete), ou seja, “aquele que comunica, aquele que informa alguém a respeito do que o outro “pensa”, isto é, aquele que transmite, aquele que reproduz a comunicação, a notícia” (HEIDEGGER, 2012, p. 16). A atividade emissiva da Cruz efetiva um *direcionamento comunicativo* “na direção do homem individual historicamente existente” (HEIDEGGER, 2008, p. 63), e neste comunicar o ser-aí existente se

*trans-forma*⁶⁹ ao integrar-se no acontecimento que se comunica. Pois, a comunicação do acontecimento da Cruz notifica ao ser-aí existente o seu ser-no-mundo-distante-de-Deus, ou como declara Heidegger, “essa existência tocada por essa revelação torna-se manifesta para si mesma em seu esquecimento de Deus” (HEIDEGGER, 2008, p. 64). A existência em sua facticidade é iluminada pelo acontecimento que descerra a relação entre o homem e Deus. O lampejo incidido pelo acontecimento da Cruz possibilita a realização originária do *reiligare* da relação homem-e-Deus, de tal modo que o ser-aí existente atinge a essência obliterada de seu ser por meio da virada para o Deus vivo. Na iluminação da relação homem-e-Deus, a existência compreende-se originariamente a si mesma como possibilidade aberta, numa liquefação da imobilizadora e tranquilizadora interpretação mundana de si mesma; e na mesma guinada do posicionamento existencial, ocorre a experiência do Deus vivo que, por sua vez, suplanta a imagem do ídolo (o Deus petrificado e produzido por “mãos humanas”, ou seja, pela racionalidade objetivadora). Deste modo, pelo acontecimento da Cruz, os próprios termos da relação – assim como a própria relação – são temporalizados e se modificam ao serem conduzidos para a sua essência mais própria. Por isso, a comunicação da Cruz é o εὐαγγέλιον (boa mensagem, boa nova), que não pode ser discernido por meio de uma constatação teórica, mas tão somente no seio de uma existência credulamente compreensiva no interior da historicidade que se põe a partir do acontecimento da Cruz. Nada aqui pode ser capturado *filosoficamente*, isto quer dizer, o modo como a religiosidade cristã originária acompanha a vida fática não se deixa explicitar por meio dos mecanismos conceituais oriundos de uma tradição de pensamento que obliterou a fenomenalidade originária. Neste sentido, declara Heidegger:

Não se trata de uma filosofia da religião que se esvoaça nas alturas. Encontramo-nos no início, ou melhor: devemos retornar para o que é inicial, e o mundo terá que esperar. Pois, como homem religioso, eu não necessito de uma filosofia da religião. A vida engendra a vida, e não a visão absoluta como tal; esta é uma conexão inteiramente originária das coisas e que possui legitimidade própria. (HEIDEGGER *apud* GREISCH, 2000, p. 189)

O que seria, pois, esta filosofia da religião que se esvoaça nas alturas senão aquela que conjura uma tradição filosófica que opera sob o modo racionalidade teórico-especulativa? De

⁶⁹ Move-se no elemento transcendente, ou seja, no *a priori* que reside no existir. Modifica-se aqui a situação compreensivo-existencial que é modulada em sintonia com o ente que emerge no horizonte credulamente compreensivo aberto pela fé – o Cristo Crucificado. Isto é, segundo Heidegger, o “instante misterioso da unidade sem desmembramento de intuição e sentimento” (HEIDEGGER, 2010, p. 306), onde todo singular é revisado como parte do todo.

fato, para Heidegger, o caminho para esfera da vivenciabilidade imediata se dá unicamente por meio da realização de uma vivência religiosa autônoma e desconexa das impositões teóricas. Por isso mesmo, Heidegger declara que não necessita de uma filosofia da religião. Não necessita de uma filosofia da religião para quê? Para retornar ao primordial no qual ele – como homem religioso – já se mantém pela vivenciabilidade originária da fé. A espera do mundo também se faz necessária. Pois a experiência de mundo por si mesma já indicia o distanciamento do elemento primordial. No mundo já-estou-junto-a... e, portanto, já interpreto o meu ser a partir de um determinado conteúdo mundano com o qual me ocupo, e a partir do qual me interpreto. Por isso, a necessidade de uma *suspensão do mundo*, na qual o ser-aí se estabelece no interior dos limites próprios de sua facticidade, resoluto no retorno meditativo sobre seu si mesmo originário. Só vida engendra vida, e, portanto, só uma mobilidade compreensiva que se conserva nos limiares da vivenciabilidade imediata, pode elucidar a “conexão inteiramente originária das coisas”. A experiência cristã originária da vida executa – a partir de si e para si mesma – o sentido fundamental da vida fática – temporalidade. Ela não se constitui para Heidegger numa ilustração pálida nem mesmo numa imagem fossilizada de um esboço tipológico do elemento primordial do pensamento. Não devemos, portanto, incorreremos naquele erro que outrora foi apontado por Hegel, ou seja, a impaciência de querer ter diante de si uma representação bem conhecida e corrente (HEGEL, 1995, p. 42), e, por conseguinte, tomarmos por conteúdo próprio do filosofar aquilo que é mera determinidade unilateral – em termos heideggerianos, tomarmos o ente pelo ser. Na imergência da compreensibilidade imediata da vida nada há mais a pensar que a própria vida. Ao invés de pensarmos que a economia onto-teológica visa pensar a experiência cristã da vida como ilustração ou exemplo da dinâmica essencial do espírito vivo, devemos entender que a religiosidade cristã originária existencialmente *ensina* aquilo que propriamente ocupa o ofício dos filósofos, o elemento essencial da filosofia. A religiosidade cristã não exemplifica, e, portanto, não constitui uma tipificação ôntica, ela nos aproxima do momento absoluto da vida fática.

2.4. O modo de realização da economia onto-teológica e a abertura originária do *παρά-δοξος* da fé.

Mais atrás demonstramos não apenas a proposta de uma economia onto-teológica, mas também o que inicialmente caracteriza esta mobilidade de pensamento na filosofia do jovem

Heidegger. Demonstramos que a economia onto-teológica é capaz de viabilizar um acesso à esfera primordial da fenomenalidade imediata da vida precisamente porque se move no âmbito originário da *ipseidade mundana*. Até agora, entretanto, só chegamos a apresentar o que essa economia onto-teológica propõe ou é capaz de efetuar. No entanto, resta-nos ver como ela pode levar a cabo aquilo que diz ser capaz de efetuar. Como se dá, pois, essa *comutação*? O que entendemos por *comutação onto-teológica das vivências constitutivas da existencialidade cristã*?

A economia onto-teológica se concretiza numa especificidade do olhar fenomenológico. Ela se move no âmbito originário da intencionalidade da consciência viva. O que precisamos, a partir de agora, é demonstrar o modo como o movimento da meditação comutativa da economia onto-teológica se desenvolve subsidiado pela possibilidade de indiciação formal da religiosidade cristã originária.

A experiência da vida cristã, que alcança o seu modo de realização fundamental na fé, não se relaciona com o *Credo* em termos lógicos de certeza e dúvida. Antes, aquilo que se crê na fé vem ao encontro no mundo vivido do cristão, não como argumento ou estratificação teórica, mas na forma de uma compreensibilidade exclusiva da vivenciabilidade. O âmbito íntimo da vida, no qual se realiza a experiência da fé, conjura uma conexão entre a religiosidade cristã originária e a dimensão do elemento autenticamente ontológico⁷⁰. A economia onto-teológica deve gerenciar hermeneuticamente essa conexão: a estrutura intencional da credulidade, enquanto comportamento existencial do ser-aí cristão, propicia um intercâmbio entre o olhar que busca a fenomenalidade originária e a imediatidade do fluxo vivencial da consciência de mundo. Na verdade, o olhar fenomenológico busca tão somente acompanhar a compreensão que o ser-aí existente, imergido no mundo da vida, tem de si mesmo em meio ao cuidado de si. O olhar que se conserva na mira da fenomenalidade originária busca explicitar a compreensão de fundo que determina o desvelamento de todo ente que vem ao encontro no mundo circundante. Heidegger explicita esta compreensão de fundo dizendo:

⁷⁰ O âmbito que aqui destacamos como autenticamente ontológico é aquele que corresponde à virada para o ser não objetual, e, portanto, do ser enquanto tal. Sobre isto, declara Heidegger: “E é disso que se trata nas ontologias, dos caracteres objetivos da região do ser correspondente. Não precisamente do ser enquanto tal, quer dizer, não objetual” (HEIDEGGER, 2012, p. 8).

Só conseguimos apreender o ente enquanto tal, o ente enquanto ente, se compreendemos algo assim como o ser. Por mais que de início a compreensão se dê de maneira tosca e não conceitual, se não compreendêssemos o que realidade efetiva significa, então o ente efetivamente real permaneceria velado. Se não compreendêssemos o que significa vida e vitalidade, então não conseguiríamos assumir um comportamento em relação ao vivente. Se não compreendêssemos o que é existência e existencialidade, então nós mesmos não conseguiríamos existir enquanto seres-aí. (HEIDEGGER, 2012, p. 20)

Essa luz opaca que palidamente perpassa nossa lida com os entes reais, Heidegger a caracteriza como uma espécie de compreensão tosca e não conceitual. Contudo, não devemos aqui pensar que o caráter tosco desta compreensão expresse algum tipo de qualificação valorativa e hierarquizante. Tosco aqui quer dizer primitivo, ainda não refinado. De modo algum se trata de uma compreensão menos desenvolvida em face de outra mais aprimorada. Trata-se, na verdade, de uma esfera da compreensibilidade tão decisiva que até mesmo em seu caráter tosco – e, portanto, ainda não adulterado pela refinação do posicionamento teórico – se nos revela como condição necessária para elucidação do ente tematizado na atenção cotidiana. Não poderíamos mesmo sequer, como declara Heidegger, encontrarmo-nos no modo da existência se não fosse por essa fugaz e flutuante compreensão do ser. Esta se mantém na retração para que possamos nos realizar “aí” no modo da existência.

Então, se o olhar que busca a fenomenalidade originária precisa imiscuir-se na dimensão dessa compreensão pré-teorética – a qual se manifesta em nós e para nós, na maior parte do tempo, como uma espécie de sonho em imagens flácidas – precisamos de um lastro que conserve o olhar intencional sempre aquém da postura teórico-objetivante, e, portanto, centrado na autocompreensão fática da existência. Para Heidegger será precisamente a experiência cristã da vida que fornecerá esse lastro. Esta experiência peculiar da vida fixa o ponto de acesso e conexão com a historicidade viva, onde o pensar é recolocado no horizonte de manifestação de seu elemento originário, ou seja, a compreensão do ser. Deste modo, ao atentar para o sentido de realização da vida cristã originária, a economia onto-teológica administra, a partir da estrutura de realização do ser-aí cristão, os pontos de ancoragem com o ser-aí fático. Os pontos de acesso constitutivos da religiosidade cristã originária, e, portanto, as mobilidades constitutivas do ser-aí cristão, propiciam uma espécie de *loop* na facticidade. Isto quer dizer, a compreensibilidade existencial se dobra sobre si mesma, e o ser-aí compreensivo se autocompreende em seu modo de ser mais próprio. Com isso, o ser-aí aclara para si a alienação de si mesmo que se dá no movimento essencial de declinação na

consciência de mundo. Ao promover a autocompreensão crítica da facticidade (ser-aí existente) a economia onto-teológica possibilita uma espécie de despertar do ser-aí fático para si mesmo, revelando-lhe o seu caráter ontológico. Pensemos nisto como se alguém que sonha se despertasse para si mesmo em seu caráter sonhador a partir do próprio *sonhar*. O *loop* autocompreensivo do ser-aí existente é, na economia onto-teológica, efetuado pela comutação dos existenciais constitutivos do ser-aí cristão. A comutação concretiza o *loop* da facticidade e é onto-teológica pois comunica ao ser-aí fático a sua constituição de ser a partir dos *sinais* que se insinuam nos *paradoxos da fé*.

2.4.1 O παρά-δοξος e a transcendência do ser-aí em sua singularidade fática

Deve-se, pois, perguntar: por que o παρά-δοξος ocupa, dentro daquilo que até aqui temos demonstrado como economia onto-teológica, uma posição tão decisiva? Sem dúvida, Kierkegaard é o impulso. Assim, como também, o foi para a determinação do caráter ontológico-existencial do cristianismo na filosofia do jovem Heidegger. Kierkegaard se esforçou por erradicar a inserção de toda objetividade do âmbito existencial da fé⁷¹. Este combate iniciado por Kierkegaard seria reeditado, na economia onto-teológica que se dá na filosofia do jovem Heidegger, como a luta contra o primado do teórico na filosofia. Para Kierkegaard o problema da existência não poderia ser reduzido ao domínio da razão universal. Antes, deveria ser pensado a partir de uma outra plataforma, ou seja, aquela que se dimensiona no horizonte paradoxal da fé cristã. O acontecimento do Deus em carne reabilita o paradoxo da finitude interceptada pela verdade eterna. Por isso mesmo, é que no salto paradoxal da fé (o qual deixa para trás a objetividade histórico-universal da razão) que se pode instilar-se de forma autêntica na esfera da singularidade existencial. Neste sentido, o cristianismo consolida o παρά-δοξος que possibilita o espaço da autocompreensão dialética da finitude. Este impulso será decisivo para o desenvolvimento da economia onto-teológica.

A incomensurável relação entre o ser e o ente que incide no elemento acontecencial do ser-aí existente determina a tônica do que aqui chamaremos de παρά-δοξος. A existência em sua concretude histórica, na dinâmica mesma de sua realização, e, portanto, antes de qualquer diluição na abstração teórica, instaura o ponto da mais extrema tensão paradoxal: a diferença ontológica entre o ser e o ente. A esfera dessa tensão faz eclodir a luta fática que engendra a

⁷¹ Vejamos uma das várias passagens em Kierkegaard manifesta essa posição: “Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé, o *ubique et nusquam* [lat.: por toda parte e em nenhum lugar] através da qual a fé pode nascer.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 35).

possibilidade de condensação dos conteúdos significativos da ocupação mundana. A invocação do termo *παρά-δοξος* não busca classificar a fenomenalidade originária do ser-aí existente nos termos da mera oposição entre o lógico e o ilógico, entre o racional e o irracional. Deve-se considerar que essa oposição clássica, que se nutre do modo de pensar categorial, é ulterior ao horizonte de visualização dos fenômenos originários, os quais se encontram exclusivamente radicados no fluxo do *instante da vivência*⁷². O termo *παρά-δοξος* indica a *torção da facticidade sobre si mesma*, e, portanto, a circunvolução autocompreensiva da existência numa motilidade que rescinde de toda objetivação teórica. Somente aqui é possível elucidarmos a noção de espírito vivo, e, assim, delimitarmos o âmbito da singularidade do acontecimento apropriativo do ser-aí existente. Ora, é neste mesmo âmbito que se explicita o ponto de partida autêntico de todo filosofar. Heidegger pensa neste mesmo sentido quando declara:

O ponto de partida do caminho para a filosofia é a *experiência fática da vida*. Isso parece, no entanto, como se a filosofia conduzisse novamente para fora da experiência fática da vida. Na realidade, cada caminho, de alguma maneira, conduz apenas *diante* da filosofia, não porém *até* ela. A filosofia mesma só se alcança por meio de uma inversão no caminho. (HEIDEGGER, 2010, p. 15).

Todos os caminhos que se desgarram da experiência fática da vida são condensações da motilidade existencial do espírito vivo cuja declinação deságua nos canais do pensamento objetivante. A aplicação do termo *παρά-δοξος*, numa exclusividade de sentido que se coloca aquém da lógica tradicional, nos auxilia na apropriação fenomenológico-compreensiva do movimento peculiar desta “inversão no caminho”. Kierkegaard já havia indiciado a irredutibilidade da existência perante o domínio do pensar objetivante, e ele mesmo é quem apresenta a noção de *παρά-δοξος* como uma “determinação ontológica”⁷³ capaz de inserir o pensar no âmbito da problemática existencial. Não se trata, portanto, de uma categoria do sujeito lógico, mas de uma abertura compreensiva que, radicada no ponto extremo da finitização do ser-aí, acolhe a verdade essencial do ser do ente. Pois, é mergulhando na experiência fática do viver que se aumenta o saber do ser. Pois, quando arrastado para fora do santuário íntimo da imediatidade do instante da vivência, pelo afanoso cuidado de si mesmo

⁷² O instante da vivência demarca a temporalidade acontecencial própria da situação fática do ser-aí lançado no mundo em meio ao cuidado de si e, amiúde, vivendo distanciado de si mesmo. A excentricidade desta categoria existencial produz, a partir de sua inaprofundável posição, uma carga de tensão sobre as articulações interpretativas dos conteúdos objetuais da ocupação mundana. No horizonte desta temporalidade o ser-aí está desperto para a decisão autêntica de sua propriedade, e, deste modo, a significância esmagadora do mundo é agudizada pela experiência da angústia liberada na decisão *por* e *para* o si mesmo originário.

⁷³ Sobre isso, declara France Farago: “Por isso, para pensar a existência, Kierkegaard recorre à categoria do paradoxo que é uma ‘determinação ontológica’, irredutível à razão”. (FARAGO, 2006, p. 165).

no mundo, o ser-aí é absorvido pela retenção no ente, dispersando-se na eficácia do pensar instrumental.

O παρά-δοξος retém o pensar no interior da historicidade viva, de modo que os asseguramentos objetuais são suspirados, e, assim, se assiná-la o espaço de desencobrimento da singularidade e propriedade do ser-aí existente. Ora, como declara Kierkegaard, “o cristianismo é o paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 241), e não poderia ser de outro modo, pois, o acontecimento da Cruz, que existencialmente se toma parte no ser-aí cristão, agudiza o ser-aí existente de modo a afiná-lo com sua singularidade fática. No âmbito da co-participação da crucificação, o ser-aí credulamente compreensivo é tomado pela indigência do abandono de Deus. E, na radicalidade singular desta experiência fática, se desata o recolhimento de si a partir da abertura de seu si mesmo para a totalidade do mundo. Deste modo, é na intensificação de sua solidão, e, portanto, no esgotamento profundo da predominância da entificação do ser, que o ser-aí está aberto à vida. E assim, precisamos aqui destacar, este movimento do ser-aí rumo à sua singularidade não é o encapsulamento da subjetividade transcendental, e, por isso mesmo, não se trata de uma interiorização rumo à esfera interna de um sujeito. Antes, a singularização do ser-aí é o arroubo de seu modo de ser originário de “já-ser-junto-ao-mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 108), é o entesamento de sua mundanidade.

Neste sentido, o παρά-δοξος do Deus crucificado, que existencialmente se toma parte no modo de ser credulamente compreensivo da fé, *persegue o registro transcendental do ser-aí* que se anuncia no modo de realização da religiosidade cristã originária. Ora, essa transcendência do ser-aí, constitutivamente inscrita na motilidade existencial da fé, não demarca aquela estrutura da subjetividade transcendental que absorve – em seu isolamento solipsista – o fenômeno do mundo como representação universal e objetiva de uma exterioridade simplesmente dada e recolhida por uma interioridade também simplesmente dada. Antes, a transcendência do ser-aí determina propriamente a abertura de sua *ex-sistência* que possibilita a instalação do âmbito da manifestabilidade originária dos entes que se desvelam para e pelo o ser-aí. De fato, o termo existência provém do verbo latino *ex-sistere*, literalmente “dar um passo à frente, para fora” (INWOOD, 2002, p. 58). Este salto ultrapassante da existência determina a dinâmica da abertura, na qual os entes vêm ao encontro do ser-aí no mundo. A abertura de toda manifestabilidade originária deve ser compreendida a partir da *situação principial da facticidade do modo do já-ser-junto-ao-mundo*. Isto nos diz, portanto, que o ser-aí está lançado em meio aos entes e instala – a partir do jogo com seu

próprio ser – a clareira de irrupção do mundo. Por isso, declara Heidegger: “Mundo é aqui o nome para o jogo do ser-aí cotidiano, para este ser-aí mesmo” (HEIDEGGER, 2008, p. 156).

Mundo se dá, pois, apenas no espaço incidido pela mobilidade transcendente do jogo do ser-aí que – em sua minheidade e ocasionalidade constitutivas de seu modo de ser mundano – possibilita a extrusão da referência ao ente na totalidade. Ora, esta referencialidade se conserva tacitamente compreendida. Ela não se mantém explicitamente tematizada para o ser-aí cotidiano. Antes, na maior parte das vezes, se mantém velada em meio ao viver mundano. Todavia, o ser-aí se encontra desde sempre numa compreensão prévia da totalidade, e, portanto, encontra-se sempre numa abertura de mundo. Ainda que, por toda vida, o ser-aí não consolide a objetivação expressa de um ente na totalidade (Deus, Ser, Ideia, Sujeito etc.), mesmo assim, isto não quer dizer que o ser-aí seja desprovido de uma referência à totalidade. O ser-aí no seu *sendo*, e, portanto, no modo de realização de sua existência histórica – o histórico –, instala o rasgo da extrusão do mundo. Isto se dá de tal modo que, não há mundo sem o ser-aí, e não há ser-aí desprovido de mundo. A transcendência do ser-aí⁷⁴ deve ser compreendida precisamente neste âmbito da constituição fática de ser-no-mundo do ser-aí. Observemos, pois, numa passagem bastante elucidativa, o modo como Heidegger demarca, na facticidade do acontecimento da abertura compreensiva de mundo, o registro transcendental do ser-aí existente:

O ser-aí humano – um ente disposto em meio ao ente, comportando-se em relação ao ente – existe de mais a mais de tal maneira, que o ente sempre se acha manifesto na totalidade. A totalidade não precisa ser propriamente concebida aí, seu “pertencimento” ao ser-aí pode estar velado, a amplitude deste todo é mutável. A totalidade é compreendida, sem que o todo do ente manifesto também tenha sido captado expressamente ou mesmo “exaustivamente” investigado em suas conexões específicas, regiões e estratos. A compreensão dessa totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é, porém, ultrapassagem em direção ao mundo. (HEIDEGGER, 2008, p. 169).

No âmbito desta abertura compreensiva de mundo todo comportamento teórico, e captação objetiva, já partem de um estrato sobreposto, e, deste modo, inadequado para a explicitação da originariedade do fenômeno da transcendência do ser-aí mundano. Pois, como declara Heidegger, “Tente eu esclarecer teoricamente o mundo circundante, então ele se despedaça” (HEIDEGGER *apud* SENA, 2012, §1). Neste ponto compreendemos a importância que a explicitação fenomenológica da religiosidade cristã ocupa na filosofia de Heidegger. A religiosidade cristã originária não leva a cabo uma abordagem direta e objetiva

⁷⁴ Destaque-se aqui a tautologia da expressão, pois, ser-aí é transcendência.

da vida fática. O direcionamento comunicativo, que nela emerge, não está fundado na exposição lógica, e no encadeamento de conceitos universais. A facticidade cristã não amplia o estrato objetual, mas, renitentemente insiste no aberto transcendental da mundanidade do ser-aí, propiciando um lapso na propensão de queda na objetivação, e, portanto, consolidado o espaço possível de compreensão da existência: o παρά-δοξος. É, portanto, no elemento paradoxal da *ex-sistência* credulamente compreensiva da religiosidade cristã originária, que se instaura o παρά-δοξος, o qual possibilita, por meio da meditação comutativa, um colocar-se no encaixo do registro transcendental do ser-aí existente.

Neste sentido, o pensar originário, que se move no espaço aberto do παρά-δοξος que se emproa na religiosidade cristã, não descamba no falatório acadêmico, nem no mero cômputo de objetualidades; por conseguinte, “A aglomeração, a massa, a turba, o tumulto histórico-universal ficam lá fora” (KEIRKEGAARD, 2013, p. 69). Ao invés disto, pela meditação comutativa das estruturas da facticidade cristã, se descerram conceitos que trazem consigo o peso do essencial, deixando para trás a leviandade de expressões ideais descarnadas de vitalidade. Na economia onto-teológica os conceitos fenomenológicos que emergem, na forma dos indícios formais, encontram-se ancorados nas pulsões da facticidade do ser-aí existente. E assim, do mesmo modo que, na compreensibilidade circunvolutiva do ser-aí, nada se fala objetivamente, também nada objetivamente se pode ouvir. É preciso, antes de tudo, acontecer apropriadamente, e, portanto, já estar, de antemão, afinado na tonalidade de seu próprio ser-aí para que as palavras da origem manifestem o seu peso essencial. Doutra maneira, tudo o que se ouve são melodias sem remissão adequada à experiência profunda do fervor dos sons; e o confronto edificante do pensar com a essência da verdade do ser, radicada no ser-aí, baila na maquinação cultural. O παρά-δοξος força à escuta originária e afina o ser-aí com sua singularidade própria e ocasional. E o que deste modo escuta, não é menos do que aquele que lhe fala. Por isso, declara Heidegger: “Somente aqueles que podem eles mesmos dizer podem ouvir, sem que se tornem ao mesmo tempo servos por isto” (HEIDEGGER, 2010 A, p. 60). Na comunicação objetiva há um predomínio daquele que objetivamente comunica sobre aquele que acolhe o comunicado. Porém, o que objetivamente comunica, no brio de sua pretensa objetividade, já se colocou previamente, sem que disto se der conta, no papel de servo, tendo a muito se distanciado da propriedade autocrática de seu ser. O que deste modo fala, apenas reabilita o que já se sabe na esfera da publicidade. E, portanto, destituído de toda conexão com o sentido acontecencial de sua singularidade fática, se mantém retido numa contínua amplificação da onipotência do ente. Porém, na dialética da comunicação – levada a

cabo na economia onto-teológica –, que se dá no âmbito compreensivo-existencial do *παρά-δοξος*, já se espera que se escute antes mesmo que se fale. A linguagem não se cristaliza em representações universais, mas, *falando, se despedaça*⁷⁵ – livre, portanto, da obrigatoriedade universal do conceito. Isto se dá de tal modo que, tanto o que fala, como o que escuta – já previamente tonalizados na singularidade fática de seu próprio ser-aí – se aprofundam cada vez mais na circularidade do *em-virtude-de-si-mesmo*⁷⁶, ou seja, no caráter de *minheidade* de seu ser-aí fático; e, portanto, engolfam-se cada vez mais na transcendência retrorreferente do ser-aí. Isto mesmo, nos confirma Heidegger:

Na ultrapassagem, o ser-aí vem primeiro ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele como ele “mesmo”. A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade). [...] Na medida, contudo, em que o ser-aí existe como si mesmo – e somente nesta medida –, ele pode ter um comportamento (relacionar-“se”) para com o ente que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso. (HEIDEGGER, 2008, p. 150).

Ora, entenda-se, pois, que a meditação comutativa, efetuada pela economia onto-teológica, se mantém ancorada pela gravidade daquilo que Heidegger chama de “sobrecarga (*plerophoria*) da expressão” (HEIDEGGER, 2010, p. 96) da religiosidade cristã originária. O peso dessa expressão vital remete o pensar para o fundo da transcendência do existir fático. O termo grego *πληροφορία* é exaustivamente utilizado no Novo Testamento e significa “total confiança” (STRONG, 2011, p. 2354), porém, a “plena convicção” que se vivencia na fé não é aquela que se obtém pela exposição objetiva da “sabedoria de mundo” (cf. 1 Coríntios, 1: 20), mas, para utilizarmos uma expressão kierkegaardiana, por meio do “interesse infinitamente apaixonado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 58) da singularidade fática. A entrega total e plena na convicção não pode se dá de outro modo a não ser pela alocação do ser-aí para

⁷⁵ “Fala tuas palavras e faz-te em pedaços” (NIETZSCHE, 2014, p. 139) – Esta é a orientação dada a Zaratustra no ápice de sua “hora mais quieta”, ou seja, quando na extrema proximidade de seu si mesmo, em meio à solidão mais solitária, o tumulto das significações histórico-universais da circumdandade cotidiana se aquieta, destravando-se a absoluta angústia na evasão da esfera de dominação do ente. No ápice desta tonalidade afetiva, corta-se a palavra apofântica (*λόγος ἀπόφασις*), atingindo-se o acontecimento transcendente do ser-aí em sua propriedade e ocasionalidade (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 123). Aqui, a elaboração de caracteres universais, na forma da idealidade conceitual, está suspensa. Faz-se necessário uma nova linguagem, não sendo mais aquela do egipcismo da razão teórica, que a tudo mumifica na conceptualidade universal, mas uma linguagem que se concretiza no modo da palavra aportada ao sentido de realização da facticidade viva. Tal palavra não vela no *que* se fala aquilo do *que* se trata, mas, concomitantemente falando e se despedaçando, acena à mostraçã própria do acontecimento do ser-aí.

⁷⁶ Heidegger explica o caráter desta circularidade fática do ser-aí, dizendo: A proposição o ser-aí existe em-virtude-de-si-mesmo não contém nenhuma afirmação ôntico-egoísta de uma finalidade para um cego amor próprio de cada homem fático. [...] Na proposição citada, não reside nem um isolamento solipsista do ser-aí, nem uma afirmação egoísta do mesmo. Mas, pelo contrário, a proposição dá a condição de possibilidade para que o homem “se” comporte quer “egoística”, quer “altruisticamente”. Somente porque o ser-aí como tal é determinado pela mesmidade, um eu-mesmo pode se relacionar com um tu-mesmo. (HEIDEGGER, 2008, p. 170).

o âmbito da propriedade de si mesmo e *em-virtude-de-si-mesmo*. Portanto, a sobrecarga da expressão da vida religiosa cristã, quando meditada comutativamente, desvela intensamente o sentido acontecencial da temporalidade originária da vida fática, e faz ressaltar o horizonte transcendental do ser-aí existente – no *instante* da vivência. Por isso, declara Heidegger em sua análise da situação fática de Paulo: “A sobrecarga da expressão de Paulo só é possível de ser entendida sobretudo ali onde se acentuam os complexos realizadores da vida fática” (HEIDEGGER, 2010, p. 97). A sobrecarga da expressão propicia o rasgo paradoxal que destrava o espaço da meditação comutativa com os complexos de realização da vida fática que se acentuam na religiosidade cristã originária. A economia onto-teológica insiste, portanto, no crescimento da autocompreensão fática dos modos realização do ser-aí ex-sistente. Ela se esforça por manter-se ao máximo no âmbito excêntrico da circularidade hermenêutica do ser-aí. E a compreensão que aqui se alcança não é determinada pelo ordenamento encadeado de conteúdos objetuais, mas é intensificação do ser-aí que no modo de ser de sua compreensibilidade fática se volta sobre si mesmo.

2.4.1. O παρά-δοξος da fé e o loop crítico da facticidade

A comutação onto-teológica é, portanto, a consolidação da autocompreensão crítica pelo ser-aí, e para o ser-aí, a partir do saber fático exclusivo da existencialidade cristã. O termo *paradoxo* se diz no grego παρά-δοξος⁷⁷. Ou seja, a preposição παρα é acusativa e, portanto, significa “além” ou “contra” a δόξα (“opinião”, “juízo comum”). É interessante destacarmos que o substantivo δόξα não compreende apenas um sentido epistemológico, mas também invoca um sentido valorativo ao significar “reputação” e “fama”. Esta ambigüidade de sentido do termo δόξα é significativa, pois indica que o modo de ser do conhecimento não se encontra em um estado puro, isento de afecções. Todo juízo – ou mesmo, toda crença – é cerceado e nutrido por um fluxo de paixões, e, deste modo, toda δόξα constitui-se fundamentalmente uma δοξο-μανία (uma paixão irracional por si mesma). E isto é de tal modo que quanto mais encharcada de paixões, mais uma determinada δόξα se sentirá absoluta e purificada de toda sensualidade – o *pathos* da verdade. Sendo assim, o παρά-δοξος se consolida como uma espécie de *antinomia* no sistema ordinário da significância do mundo.

⁷⁷ No prosseguimento da análise da noção de παράδοξος quase sempre enfatizaremos o hífen (παρά-δοξος) buscando, com isso, descompactar a noção e ressaltar ainda mais o *looping* dinâmico da facticidade. Com este procedimento buscamos elucidar o modo de realização da lógica comutativa da economia onto-teológica. A comutação onto-teológica se realiza no acontecimento do παρά-δοξος.

Heidegger, ao definir o caráter revolucionário da *virada para a originariedade do elemento histórico*, ajuda-nos a elucidar essa motilidade própria do παράδοξος, ao declara que, esta revolução é “um revolvimento transformador daquilo com que estamos habituados”, e assim, “se revela como o totalmente outro e, contudo, o mesmo” (HEIDEGGER, 2017, p. 57). Esta tensão antinômica emerge a partir da facticidade e para facticidade. O παρα do παρά-δοξος irrompe com a δόξα ao se aproximar em demasia de seu limite, ou seja, se coloca maximamente “junto a...”. Com isso, se cerceia a própria mobilidade intencional do ser-aí existente. A existência se dobra sobre si mesma, numa implosão compreensiva de sua finitude. O παρά-δοξος da fé não faz projetar o olhar numa realidade transcendental além do mundo, e, portanto, fora do tempo, eterna. A tendência habitual da δόξα é investir-se de um *pathos* de glória, de incorruptibilidade. Ela é tomada pelo sentimento de validade universal, e cercada por asseguramentos que, além de consolo, encobre o caráter absurdo de uma existência carente de fundamentos. Por isso mesmo, declara Heidegger, que “o que se torna inquietante é uma obviedade” (HEIDEGGER, 2010, p. 47). Ora, para consciência natural de mundo não há motivos para inquietar-se com o óbvio. A δόξα reveste a si mesma de obviedade, e, com isso, reveste-se de um *pathos* que neutraliza a inquietação de fundo do ser-aí existente. Pela δόξα o ser-aí decai na tentação do bastar-se a si mesmo, tornando-se para si mesmo um empreendimento desnecessário, uma questão resolvida. O ser-aí existente se interpõe a si mesmo como substância, como *subjectum*, obstruindo a visão radical da temporalidade de seu ser. O ser-aí cristaliza a interpretação de si mesmo ao compreender-se como *res* (coisidade), e mais propriamente, como *res cogitans* (coisa pensante). Neste ponto, o ser-aí se torna disponível à mão, ou seja, dar-se na forma de um πράγμα, de algo com que “se negocia no comércio, que instaura a preocupação” (cf. FONTANIER, 2007, p. 114). Sob a obviedade fatural da *res* se extingue toda questionabilidade fundamental, e o edifício onírico da δόξα estabelece a sua vigência.

É neste sentido que o παρα do παρά-δοξος *opõe-se* a δόξα: pois, para se colocar na proximidade limite da δόξα e, portanto, manifestar-lhe a temporalidade constitutiva de seu ser, através da reversibilidade do movimento de autocompreensão crítica da facticidade, é necessária uma in-disposição afetiva, uma inquietação radical, ou seja, a experiência fundamental da angústia. O ser-aí atinge a si mesmo em sua historicidade viva e a matéria do mundo se revela fundamentalmente vertiginosa. A senda abissal aberta pelo παρά-δοξος da fé retira do ser-aí toda “paz e segurança”, e sob o *loop* da facticidade, recoloca a existência nos limites de sua proximidade mais radical – dimensão inquietante, onde o ser-aí, aberto para si

mesmo, se asfixia com sua finitude. Trata-se do “pensamento, através do qual se presenteia aos mortais a dor” (HEIDEGGER, 2002, p. 119). Esta senda abissal e enigmática, radicada na proximidade extrema da vida, mas encoberta e ignorada pela auto-suficiência da facticidade, é o que se comunica no παρά-δόξος da fé. O olhar meditativo possibilitado pela economia onto-teológica deve se mover na direção oposta da δόξα. Como declara Heidegger, “A direção oposta é inibidora, que o histórico retrai a mirada da atualidade e que destrói a ingenuidade da criação e assim a paralisa” (HEIDEGGER, 2010, p. 34). As fissuras que se abrem com o παρά-δόξος da fé possibilitam a emergência de uma visão desencorajadora para a tendência habitual da compreensão cotidiana. Sob a irrupção do παρά-δόξος a vida precisa travar uma *luta* consigo mesma, ou seja, contra suas tendências constitutivas. A inclinação decadente da historicidade viva quer eximir o ser-aí da responsabilidade de si mesmo, e na alienação da propriedade de seu ser, permite a tradição guiar-lhe os passos. Sob a fratura da totalidade de determinações substantivas do mundo, na intersecção do παρά-δόξος, o ser-aí existente é posto diante de sua possibilidade radical, ou seja, é posto no espaço aberto da liberdade da decisão existencial: ou recupera sua força criativa ou decai no seio acolhedor das significações do mundo da vida.

Por isso, o παρά-δόξος da fé, revelado na Cruz, desafia o olhar e resiste a declinação habitual do espírito vivo. No evangelho de João encontramos uma passagem significativa, que reflete bem o caráter dinâmico do παρά-δόξος da fé: “Assim como Moisés levantou a serpente no deserto, da mesma forma importa que o Filho do homem seja levantado, para que todo aquele que nele crê tenha a vida eterna” (João, 3: 14, AC). O testemunho de João refere-se ao modo como Jesus apresenta para Nicodemos, um dos integrantes da sinagoga judaica – e, portanto, um príncipe e mestre dos judeus – o intuito essencial do acontecimento da Cruz. Jesus destaca uma passagem do Antigo Testamento onde o profeta Moisés, orientado por Deus, construiu uma serpente de bronze sobre uma aste e a ergueu perante os filhos de Israel, para que todo aquele que mordido por uma serpente venenosa, ao olhar para a serpente de bronze, ficasse curado (Números, 21: 4-9). Ora, os israelitas haviam sido punidos por Deus por causa de sua *impaciência no caminho*. Conforme a Escritura, “o Senhor enviou contra o povo serpentes venenosas” (Números, 21: 6, AC). Estes se queixavam da ausência de pão e água (mesmo já havendo Deus provido todos estes elementos aos israelitas). Após a punição, os israelitas retornam a Moisés, e Deus o orienta a construir esta serpente de bronze.

O que isto nos diz? Por que Jesus destaca a similaridade da Cruz com a serpente de bronze? E o que isto nos diz sobre a dinâmica essencial do παρά-δοξος, e da própria economia onto-teológica? A passagem nos revela que a cura para a maldição está na contemplação da visão horrível da própria maldição. Convencional seria para os olhos fugir da imagem que lhe destrói, e por na mirada uma imagem de consolação. Talvez a imagem singela de um anjo, ou mesmo qualquer outra cunhagem que inspirasse conforto e segurança. Mas, não se dá assim com o παρά-δοξος, pois o que é levantado perante os olhos do que declina é o motivo de sua própria declinação. A lógica tranquilizadora própria da existência é abalada pela visão inquietante. O olhar não é distanciado da imagem traumática da maldição, mas é recolocado junto a ela. O acesso à vida, e, portanto, a liberdade existencial, depende do olhar meditativo que resiste à força da inibição. Esquivar o olhar e deixar-se levar pela inibição imposta pela imagem horrenda e repulsiva da finitude – que como maldição perpassa o nosso ser – é declinar *no caminho da impaciência* que, arrastada pela preocupação cotidiana (figurada no pão e na água), prende o olhar às penumbras unilaterais da existência. A decisão na fé perante o que se abre no παρά-δοξος da Cruz é o ímpeto do olhar que resiste a inibição do óbvio e a tendência habitual do pensamento, alcançando com isso o *renascimento* – o espaço originário da recriação, da irrupção do novo e de todas as forças geradoras do que aí vigora.

Nicodemos não compreendera o espaço da recriação aberto pela Cruz ⁷⁸, por isso mesmo este se apresenta como figura do fracasso da racionalidade lógica do mundo perante o que originariamente se abre no παρά-δοξος da fé. O espanto de Nicodemos perante a declaração do Cristo que diz, “Necessário vos é nascer de novo”, incorre no retorno do olhar para a quietude dos princípios evidentes da razão lógica – por isso mesmo ele questiona: “Como pode um homem nascer, sendo velho? Poderá voltar ao ventre de sua mãe, e nascer?” (João, 3: 4, AC). Para o olhar meditativo que não se desgarra da força habitual do pensamento o παρά-δοξος da fé não conduz ao espaço de recriação, nem possibilita o acesso à temporalidade, mas tomado por *escândalo*, como “pedra de tropeço”, o παρά-δοξος intensifica ainda mais o declínio na compreensão de mundo. E, por isso mesmo, mais incrédulo do que o leigo que desconhece é o teólogo que conhece objetivamente. Por isso declara Heidegger: “τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ [o escândalo da cruz]: este é o autêntico elemento fundamental do cristianismo, diante do qual só pode haver fé ou não fé, credulidade ou incredulidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). Sendo assim, se o olhar meditativo é

⁷⁸ A declaração de Jesus revela a incapacidade da razão natural de Nicodemos acessar a verdade do renascimento: “Tu és mestre em Israel e não compreendes estas coisas?” (João, 3: 10, AC).

conduzido ao instante paradoxal da fé, o ser-aí é levado ao momento de sua decisão mais radical: ele é levado a decidir sobre o seu ser mais próprio. Não mais aquela espécie de decisão que se encontra tão habituado a realizar no mundo, decisões sobre *isto* e *aquilo* outro, e, portanto, nunca sobre si mesmo. Agora, perante o παρά-δοξος, é levado a decidir sobre a dinâmica constitutiva de seu ser, sobre ganhar-se ou perder-se a si mesmo pela auto-interpretação que se dá no fluxo das ocupações mundanas. A crítica radical do ser-aí e, com isso, a compreensão dos limites da constituição do ser do ser-aí, pode decidir a morte ou a vida da filosofia ⁷⁹. O que se abre de modo originário é também força de impulso para distorção da visualização da fenomenalidade originária. Pois, o que se comunica pelo παρά-δοξος é tanto o ponto de partida de uma compreensão radical, como o impulso para seu impedimento.

2.4.2. O παρά-δοξος e o desocultamento da singularidade fática da existência

Entretanto, é fundamental entender porque a noção de παρά-δοξος se interpõe de forma tão decisiva na demonstração do modo como a economia onto-teológica condiciona o acesso à dimensão primordial da compreensão ontológico-existencial. Afirmamos que a comutação entre a compreensibilidade pré-teorética que reside na credulidade e o ser-aí facticamente existente, propicia pontos de tangenciamento entre o ontológico (a compreensão ontológico existencial) e o teológico (o modo de compreensão exclusivo do comportamento da credulidade cristã). A partir destes pontos de tangenciamento, conquista-se uma regressão para as fontes originárias da consciência de mundo, e, portanto, um modo de acesso à compreensão furtiva do ser que paira o existir fático. Mais à frente (quando comentarmos a virada do pensamento cristão para a vida) demonstraremos porque o que se revela na fé – o Cristo – apresenta-se de “forma paradoxal” (KEIERKAGAARD, 2013, p. 51). O que precisamos agora é tão somente justificarmos a invocação da noção de παρά-δοξος para definir o fenômeno compreensivo-existencial da credulidade que propicia o *loop* crítico da facticidade, e, consecutivamente, a comutação onto-teológica.

⁷⁹ Esta é a mesma encruzilhada metodológica destacada por Heidegger no curso de inverno de 1919, “A Ideia de Filosofia e o Problema da Concepção de Mundo”, onde declara: “Nos encontramos diante de uma encruzilhada metodológica que decide sobre a vida ou a morte da filosofia em geral. Nos encontramos perante um abismo no qual, ou nos precipitaremos no nada – no nada da objetividade absoluta – ou obteremos o êxito de saltar para outro mundo, sendo mais exatos, estamos pela primeira vez em condições de dar um salto ao mundo enquanto tal” (HEIDEGGER, 2005A, p. 77).

Por que a noção de παρά-δοξος define a visão daquilo que se abre no rasgo originário da fé? É precisamente Kierkegaard quem recorre a esta noção, concebendo-a como determinação ontológica, e, deste modo, como recurso para se pensar a existência. Não se trata de uma estrutura transcendental do entendimento como havia pensado Kant. Kierkegaard apresenta o παρά-δοξος como uma categoria existencial que inviabiliza, para o modo de compreensão da especulação lógico-racional, o acesso à compreensão do ser. Pois, para Kierkegaard a compreensão do ser encontra-se vinculada ao existir⁸⁰. É existindo que o espírito compreende, e quanto mais lançado no labor da existência, mais o espírito amplifica a sua experiência ontológica. O projeto hegeliano de uma expansão da razão especulativa por todos os âmbitos da existência, e a resolução de todas as questões intrínsecas ao ser-aí existente no momento de apoteose do Espírito Absoluto, culminou na redução da problemática ontológico-existencial à compreensão lógico-racional. A filosofia torna-se a *Ciência do Ser*, e, por conseguinte, toda filosofia posterior escoia para os canais do posicionamento científico – e, portanto, assumindo uma tendência estranha à esfera própria da investigação ontológica. Com isso, o fluxo plurissignificativo da vida é suprimido pela supremacia do posicionamento teórico-objetivante. Toda complexidade ilimitada do ser é comprimida na cadeia de espelhos da razão especulativa. E, como declara Heidegger, a crítica positiva acaba por “imiscuir-se por caminhos não intencionados”, e “reduz-se à função de auto-esclarecimento daquilo pelo que se viu tentada” (HEIDEGGER, 2008, p. 16).

O παρά-δοξος surge como instante decisivo de autocompreensão da finitude. Isto se dá no momento em que, existindo, o ser-aí é interceptado pela verdade eterna e essencial, e, por conseguinte, compreende esta verdade na dimensão contínua do vir-a-ser. Entretanto, a interceptação da verdade eterna na interioridade do ser-aí existente, não põe em relevo a visão de uma realidade transcendental supratemporal; o que é exumado, sob o abalo da fé, é aquilo que há muito soterramos com os entulhos da desatenção teórico-objetiva: segundo Kierkegaard, a especulação moderna e ascensão da objetividade, fez com que o indivíduo objetivamente passasse por cima de *si mesmo* (cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 208). Ora, este si mesmo esquecido é a subjetividade e interioridade viva, a personalidade histórico-existente que resiste à imagem artificial das generalidades abstratas. Este si mesmo é a individualidade

⁸⁰ Sobre esta vinculação destaquemos aqui o modo como Kierkegaard imobiliza a entusiástica pretensão da especulação racional moderna de compactar, numa identidade única, pensamento e ser: “Todo conhecimento essencial tem a ver com a existência, ou só o conhecimento cuja relação com a existência é essencial é conhecimento essencial. Visto essencialmente, o conhecer que, voltado para o interior, não tem a ver, na reflexão da interioridade, é conhecer acidental, e seu grau e abrangência, vistos essencialmente, são indiferentes” (KIERKEGAARD, 2013, p. 208).

histórica que conserva em sua singularidade toda a experiência da validade universal. Na realidade, não se pode pensar a possibilidade de uma vivenciabilidade da realidade efetiva fora dos atos da unidade viva. Entretanto, não se pode aqui confundir este “si mesmo” singular com a identidade absoluta de um Eu supraindividual, tal como é concebido por Hegel. De fato, a experiência do absoluto encontra-se radicada no indivíduo histórico que se encontra mergulhado no mundo da vida. E a experiência da verdade, e sintoma de toda validade universal, estará sempre radicada numa singularidade existente. Heidegger buscou uma conexão entre a experiência da individualização do absoluto e o programa hegeliano de uma filosofia histórica ⁸¹. Ou seja, o elemento transcendental que ancora a experiência contingente da “amplitude de conteúdos da realidade efetiva sensorial” e que permeia a história da filosofia (HEIDEGGER *apud* FIGAL, 2016, p. 19) é o si mesmo histórico-existente suprimido pelo peso dos sistemas teórico-objetivantes. Por isso mesmo é que Heidegger recorre à experiência individual da fé – pensada por Kierkegaard – e a elege como fio condutor para se pensar o elemento primordial do pensar histórico-filosófico. Por isso mesmo é que a noção de παρά-δοξος define essa individualização do absoluto – duas coisas opostas (finito e infinito) se concentram na disposição própria da fé sob a eclosão da auto-consciência do ser-aí existente. Com a vivência paradoxal do cristianismo, em meio ao processo de realização da credulidade, abre-se o horizonte do questionamento essencial da filosofia. Pois, sob a gravidade liberada pela instauração do παρά-δοξος o esforço do pensamento filosófico pode orientar-se para o seu âmbito exclusivo e resistir à tendência de decair na ordenação de contextos objetivos.

A perplexidade do pensamento lógico-racional diante do παρά-δοξος é autocompreensão de seu limite e temporalização de sua constituição essencial. Esta perplexidade é ἀ-πορία, que no grego nos diz, “sem passagem”, “sem viabilidade”. O πόρος, que no grego nos diz “fazer passar, enviar, transpor”, sofre uma suspensão sob a interceptação do παρά-δοξος. E o que é suspenso sob a emergência do παρά-δοξος senão propriamente a viabilidade do entendimento comum? Esta viabilidade do entendimento – o seu πόρος – é a própria remissão ao ente que vem ao encontro no mundo – o dispor-se à mão. Quando suspensa esta viabilidade, sob a disposição afetiva do παρά-δοξος que se abre na fé, ocorre

⁸¹ Günter Figal comenta isto, dizendo: “No entanto, Heidegger busca conectar a insistência de Kierkegaard na individualidade da fé com o programa hegeliano de uma filosofia histórica: ele quer se associar a Hegel, na medida em que se coloca a tarefa de uma História da Filosofia filosófica, que esteja submetida ao todo da experiência do absoluto; e ele busca desenvolver essa História da Filosofia filosófica, na medida em que se orienta pelo pensamento de Kierkegaard na individualidade religiosa e da experiência especificamente cristã” (FIGAL, 2016, p. 18).

uma evasão do entendimento, ou como se diz, “já não se sabe mais o que pensar”, ou mesmo “o que dizer”, trata-se, pois, do silêncio do saber teórico que, em sua mais extrema provocação, se cala perante a retirada do ser. O comportamento do entendimento em relação ao ente é inviabilizado. O entendimento comum não pode chegar ao ente nem nele entrar, e, portanto, a compreensão habitual de mundo se torna indisponível. O entendimento lógico que se pretende sem fronteiras, e que a tudo quer abocanhar sob a quietude de resoluções e fórmulas objetivas a-temporais, *se vê inquietamente a si mesmo sem saída*⁸² [Ou seja, um reconhecimento angustiado de sua própria finitude]. E este é o momento da mais fecunda impotência do saber teórico. O fazer passar, ou mesmo o *transmitir* do entendimento lógico – e, portanto, do λόγος do *lógico* –, que *determina* o que aí se disponibiliza ao próprio entendimento, é suspenso. O λόγος, enquanto fala ou enunciado, que revela aquilo de que se trata a fala (Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 71-72), sofre uma interrupção na sua transmissão. E se o envio do entendimento lógico é interrompido, torna-se inviável a instauração de determinações lógicas. O que aí se revela na imediatidade, sob a interceptação do παρά-δοξος, faz evadir toda determinação possível. Por isso é que, diante do que se abre no παρά-δοξος, logicamente nada se tem a falar. A linguagem, enquanto linguagem lógica, enquanto linguagem que possibilita a apreensão do ente pelo entendimento lógico, sofre a radicalidade de seu limite.

E o que resta depois da evasão das sedimentações do entendimento lógico, bem como após a evasão da imagem artificial do eu enquanto Eu-Absoluto no ápice da abstração, senão a facticidade do ser-aí lançado no existir? Por isso é que, não sabendo o que fazer com o fenômeno originário trazido à luz pelo παρά-δοξος, o entendimento lógico aplica-lhe o confortável título de *irracional* (ou mesmo *ilógico*). Isto se configura como a última manobra do ser-aí fático na tentativa de obstruir a elucidação de sua temporalidade constitutiva. Pois, a vida quer sempre de novo envolver-se em nebulosidades. Por isso mesmo, o caráter fenomenal do παρά-δοξος é decisivo para se pensar o âmbito essencial da filosofia. Pois, sob as circunstâncias que se impõem a partir da antinomia gerada pela situação paradoxal da fé, e,

⁸² Kierkegaard expressa bem esta ἄ-πορία do entendimento sob interceptação do παρά-δοξος, dizendo: “[...] a fé relaciona-se, de maneira autônoma, com o improvável e com o paradoxo, é autônoma no descobrir e no manter-se a cada instante no improvável – para poder crer. Já se requer toda a paixão da infinitude, e sua concentração, para permanecer junto ao improvável, pois o improvável e o paradoxo não devem ser alcançados por meio de uma aproximação quantitativa do intelecto àquilo que é cada vez mais difícil. Onde o entendimento desespera, lá a fé já está presente, a fim de tornar o desespero bem decisivo, para que o movimento da fé não se torne uma transação dentro de uma esfera de negociações do entendimento” (KIERKEGAARD, 2013, p. 245).

com isso, sob a suspensão da compreensibilidade conceitual da existência, deparamo-nos com a elucidação da dinâmica essencial do espírito vivo. Em suas “*Notas sobre a ‘a psicologia das visões de mundo’*”, Heidegger afirma que: “Frente a essas situações antinômicas [situações que se abrem sob a força de interceptação do παρά-δοξος] dão-se reações, modos determinados nos quais o homem procura se haver e encontrar um suporte” (HEIDEGGER, 2008, p. 22). Ora, este esforço em propiciar algum suporte, logo após a evasão da familiaridade de significados do mundo sob eclosão do παρά-δοξος, não seria precisamente uma declinação constitutiva do fenômeno da vida? Quando quebrantado pela situação-limite que se instaura com παρά-δοξος é a própria mobilidade da vida que é desnudada em seus traços mais essenciais.

2.5. Da tradição cristã à religiosidade originária do cristianismo primitivo: o espaço de comutação da economia onto-teológica e a tarefa de explicitação dos conceitos vivos

A economia onto-teológica deve, portanto, colocar-se no encalço desta fenomenalidade paradoxal do cristianismo. E, assim, situando-se no horizonte ontológico fundamental da existência, pela comutação da fenomenalidade originária do ser-aí cristão, alcançar uma aproximação com sentido do ser que se dá no interior da experiência fática da vida. Para tanto, é necessário termos em vista o espaço originário de ocorrência da fé. Pois, como está escrito, Πίστει vooῦμεν κατερτίσθαι τοὺς αἰῶνας [Pela fé entendemos que os mundos foram preparados...] (Hebreus, 11: 3 NTI). Ou seja, para concretização da economia onto-teológica é imprescindível a delimitação do espaço de ocorrência deste vooῦμεν. A fé, enquanto modo de realização da credulidade, instaura uma circunvisão que lhe é própria, e que se diferencia ontologicamente da contemplação teórica da razão lógica. O voεῖν que se veicula na fé é mais originário que a compreensibilidade lógico-racional que resulta da declinação da vida fática. Porém, onde reside este voεῖν da religiosidade cristã originária? Onde se encontra soerguido o παρά-δοξος da fé que abre a circunvisão originária da credulidade? Pois este será precisamente o espaço de realização da comutação onto-teológica. É neste espaço originário que a mobilidade de pensamento que designamos de economia onto-teológica se desenvolve no sentido de promover a sintonização entre o pensamento e o horizonte de compreensão ontológica do ser-aí vivente.

Onde, pois, poderemos dimensionar o voeiv próprio da fé? Onde se encontram lançados os termos descritivos da religiosidade cristã originária que trazem à tona o παρά-δοξος da fé? Todo o grande edifício dogmático do cristianismo é o resultado da sedimentação teórico-especulativa da experiência originária cristã da vida. A tradição cristã é o produto ordenado e encobridor da religiosidade cristã originária. Procurando se esquivar dos resíduos especulativos que conpurscam o caráter originário da religiosidade cristã, Heidegger buscou explicitar o sentido de realização da vida cristã. Para tanto, a investigação fenomenológica buscou acessar a vida fática do cristianismo primitivo conservada nas cartas do apóstolo Paulo. Em tais escritos, encontramos o sentido de realização da vida cristã evidenciado na situação de mundo do apóstolo Paulo. Tendo, pois, o jovem Heidegger lançado luz sobre esta situação, pode propiciar as condições necessárias para a compreensão da mobilidade existencial do “torna-se cristão”. Este fenômeno originário que emerge a partir da compreensão da situação de mundo do apóstolo refere-se ao próprio ser-aí cristão em sua dinâmica de realização.

Paulo concretiza, na sua experiência religiosa de mundo, a situação paradoxal do cristianismo. O apóstolo consolida em sua situação existencial a abertura noemática própria da credulidade, e, por isso mesmo, torna-se possível encontrar no relato de sua vida os “indícios formais” que fornecem o acesso ao rasgo paradoxal da fé. A mobilidade existencial do “tornar-se cristão” nos conduz ao espaço originário do παρά-δοξος, onde, pela comutação dos elementos estruturais da existencialidade cristã, conquistamos um acesso à experiência ontológica fundamental do ser-aí vivente. O modo de realização do ser-aí cristão fornece os “indícios formais”, ou seja, os “sinais”, “indicações”, ou mesmo “anúncios”, que condicionam a liberação da esfera primordial da vida fática. Nesta dimensão primordial é que a religiosidade cristã originária “nos ensina a temporalidade” (cf. nota, HEIDEGGER, 2010, p. 72).

Portanto, a economia onto-teológica será destacada a partir do confronto do jovem Heidegger com o registro do *acontecimento* da vida cristã⁸³. Tal registro encontra-se espargido na tradição cristã, mas tendo seu ponto máximo de concentração no Novo Testamento. Na busca pela compreensão fenomenológica da religiosidade cristã originária, Heidegger desenvolve um caminho que vai desde a Mística Medieval até o Novo Testamento.

⁸³ E por que usamos aqui o termo acontecimento? Para não perdemos de vista o modo de temporalização originário da existência cristã. Pois, como veremos, sob a iminência da παρουσία o ser-aí cristão funda uma experiência existencial do tempo.

Após uma investigação crítica dos grandes pensadores cristãos – que compreende experiências de pensamento do jovem Heidegger que antecedem o início da década de 20 –, Heidegger, no curso “*Introdução à Fenomenologia da Religião*” de 1920-21, se debruça sobre o Novo Testamento, onde se torna para ele viável a elucidação do sentido de realização da vida cristã, e, comutativamente, o acesso à experiência fática da vida. Ali reside, numa intensidade puramente original, o voẽiv próprio da fé, e, portanto, a possibilidade de esclarecimento da constituição ontológica da existência. Para Heidegger, o influxo da experiência ontológica dos gregos na tradição cristã, extenuou a compreensibilidade originária da vida que reside no cristianismo. Pensadores como Agostinho, Mestre Eckart, Lutero, Kierkegaard e aqui, com ressalvas necessárias, *também Nietzsche*⁸⁴, todos, em momentos decisivos de suas respectivas filosofias, se puseram na órbita do *παρά-δοξος* da fé. Entretanto, como veremos, todos declinaram, um por um, na tendência à conceitualização e sistematização teórica da facticidade cristã. Não podemos, evidentemente, compreender este desvio da visão originária da vida cristã, realizado por estes pensadores, em termos de uma exegese dogmática. Não se trata de uma interpretação mais *correta* do que outra. Conceber a experiência cristã da vida em tais termos é deixar-se tomar pelos pressupostos vulgarizados da ontologia grega e ignorar o modo de temporalização peculiar da vida cristã. Estes pensadores – devido à aparelhagem conceptual disponível para abordagem de um fenômeno tão elusivo – foram incapazes de reter na mirada a fenomenalidade originária da vida aberta pelo cristianismo. Por isso mesmo, a compreensão da existência cristã expressa por esses

⁸⁴ O modo como o pensamento de Nietzsche alcança o fim da metafísica, na vacuidade absoluta do supra-sensível, arrasta necessariamente consigo todo o platonismo do cristianismo dogmático (cf. HEIDEGGER, 2014, p. 250). Não se pode pensar o fim do supra-sensível sem a morte do Deus cristão. Mas também não se pode pensar a essência da metafísica (ou seja, “o que nela acontece, e aquilo que acontece autenticamente como ela” [Op. cit. 251]) sem que se pense necessariamente a essência originária do cristianismo. A completa evasão do fundamento da metafísica abre espaço para se pensar a própria essência da metafísica no pensamento nitzscheano. Este salto, próprio da *inversão* (cf. Op. cit. p. 243) operada por Nietzsche, abre também o espaço para se pensar a essência originária da vida cristã. Neste sentido, se para a superação da metafísica é premente a tarefa de uma meditação sobre a essência da metafísica, então, para tal superação também se deve pensar o acontecimento essencial do cristianismo: – uma meditação que se coloca aquém do enredamento sem saída da racionalidade metafísica. A religiosidade cristã originária permaneceu oculta para Nietzsche (Heidegger declara: “O complexo de Paulo [complexo de realização da religiosidade cristã originária] não deve ser entendido *eticamente*. Por isso, trata-se de um desconhecimento quando Nietzsche o denomina de ressentimento. Isso de modo alguma pertence a esta esfera. Nesse complexo não é possível tratar de ressentimento. Caso se interprete desse modo, então se evidencia que não se entendeu absolutamente nada” [Heidegger, 2010, p. 107]), e, por isso mesmo, sua metafísica se despedaça a si própria, implodindo-se na anti-essência da metafísica. Entretanto, o fim da metafísica, levado a cabo por Nietzsche, traz à tona a essencialidade da conclusão do primeiro início do pensamento Ocidental, bem como também a força de preparação da transição para algo totalmente outro – a superação do *modus metaphysicum* e *animal rationale*. Sendo assim, a essência velada do cristianismo emerge no esgotamento e autodesgarramento da racionalidade metafísica: o que insere Nietzsche no rol pensadores *essenciais* do cristianismo. Não por acaso ele intitula sua principal obra sobre o cristianismo como “*O Anticristo*”. Portanto, é no cume da inércia e ponto de giro da inversão do pensamento de Nietzsche que a economia onto-teológica instaura o espaço de sua meditação comutativa.

pensadores sofreu avarias devido à força de determinação implícita de esquemas de pensamentos oriundos da ontologia grega.

Entretanto, o modo como tais pensadores foram impelidos pela força de declínio da facticidade, e, por isso, incorrendo eles numa conceptualização objetivante da abertura fenomenal originária do ser-aí – postura que se evidencia na maneira como a religiosidade cristã originária é tomada como mera objetualidade –, acabou por deixar marcas, ou “indícios”, que são potencialmente capazes de uma remissão ao nadir profundo que se encobre no interior das sucessivas sedimentações teórico-especulativas da tradição metafísica, o que para Heidegger constituiu a “história da recusa da essência da verdade”. Contudo, a *queda* sofrida por esses pensadores não pode ser interpretada como uma deficiência ou impotência de sua capacidade de pensar. A queda é, na verdade, a expressiva indiciação do empenho que se projeta ascendentemente para o cume: a dimensão da manifestabilidade originária dos entes que está para além do plano da intelectualidade nivelada, uma região onde se pode respirar unicamente o essencial. Numa ilustração excepcional, Heidegger destaca o valor dos diversos recuos e encobrimentos, remissivamente essenciais, que ocorrem na experiência de pensamento destes pensadores:

Para falar de maneira imagética, o importante é escalar uma montanha. A escalada não acontece na medida em que nos colocamos no plano da opinião usual e fazemos um discurso sobre essa montanha para, dessa maneira, “vivenciá-la”. Ao contrário, a subida e a proximidade do cume só ocorrem uma vez que começamos imediatamente a subir. Com isso, em verdade, perdemos o cume de vista, mas vamos nos aproximando cada vez mais dele à medida que subimos; algo de que também faz parte o resvalar e o escorregar para trás – na filosofia até mesmo a *queda*. *Só quem verdadeiramente sobe pode cair.* (HEIDEGGER, 2017, p. 32).

Deste modo, os pensadores que ousaram a subida devem ser confrontados em seus desvios e recuos, e quedas, para que se elucide a partir de tais movimentos o sentido direcional do comportamento ascendente. Devemos observar que o que para Heidegger iria se constituir, a partir dos anos 30, numa *confrontação meditativa*, e em “*Ser e Tempo*” configurou-se no movimento da “*destruição fenomenológica*”, no jovem Heidegger caracterizou-se na “*hermenêutica da facticidade*”, no interior da qual – e isto é o que postulamos em nossa tese – se desdobra a mobilidade de pensamento da economia onto-teológica. Sobre o modo como a economia onto-teológica se desenvolve no interior da

hermenêutica da facticidade vejamos o relato, para nós fundamentalmente orientador, de John D. Caputo:

O projeto inicial de Friburgo, intitulado <<hermenêutica da facticidade>> , tinha a forma de uma recuperação em duas vertentes: por um lado, do mundo da vida fático das comunidades do Novo Testamento, sedimentadas abaixo da ontologia dogmática da tradição; e por outro lado, do mundo da vida fático da ética aristotélica, sedimentada abaixo da metafísica da *ousia*. Os movimentos e ritmos destas fontes pré-filosóficas – a vida antes de ser atingida pelo braço da conceptualidade filosófica – eram supostamente as fontes às quais a própria filosofia iria buscar um novo fôlego. O conjunto destas duas fontes, a bíblica e a grega, foi considerado um rico solo preconceptual que iria alimentar o trabalho da filosofia, cuja tarefa consistia em elevá-las, através de uma <<indicação formal>> [ou *indício formal*], ao nível de conceitos ontológicos. (CAPUTO, 1993, p. 19, 20).

Como podemos constatar no relato de Caputo, o projeto de Friburgo é único. Não temos aqui ora um filósofo, ora um teólogo, mas uma *economia* que leva ao essencial dos dois. As duas vertentes buscadas pelo jovem Heidegger nutriam mutuamente a unicidade do projeto – um projeto que se empenhava naquela escalada rumo ao espaço aberto e originário do ser-aí existente. De fato, torna-se problemático até mesmo pensarmos o movimento que se dá nesse período em duas vertentes. O próprio Caputo destaca, em sua análise, que a intensificação dessa cisão entre o grego e o bíblico – uma cisão que se dá em prol do elemento grego – conduz a filosofia de Heidegger a uma mitologização do ser, “estruturado em redor de uma relação espiritual interior entre Gregos e Alemães” (CAPUTO, 1993, p. 20). Na verdade, o caminho que propomos para se pensar a mobilidade de pensamento que se dá no projeto da hermenêutica da facticidade é o da meditação comutativa de fontes múltiplas – greco-bíblica – constituindo, deste modo, o que apresentamos como economia onto-teológica.

Por isso, a economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger gradualmente se desenvolve a partir da tradição cristã até as suas fontes originárias retidas na experiência de vida do cristianismo primitivo. A meditação comutativa dos “indícios formais” marcados pela experiência cristã de pensamento inicia-se com os pensadores que, na tradição cristã, promoveram momentos decisivos de acesso ao rasgo paradoxal da fé. A plataforma onde se realiza a economia onto-teológica é a desconstrução crítico-positiva destes pensadores. O modo como o jovem Heidegger acolhe crítico-fenomenologicamente os conceitos vivos explicitados na filosofia dos pensadores cristãos possibilita um intercâmbio de forças histórico-vitais que impulsiona o olhar fenomenológico até a esfera de realização do *loop*

crítico da facticidade. Nesta dimensão do pensamento vivo, não só encontramos “um novo caminho para a teologia” (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 61) como também recapitulamos a própria experiência ontológica. Ou seja, com a conquista de uma imersão no horizonte de compreensão do sentido do ser – aquém do domínio da tematização ôntica – a religiosidade cristã revitaliza sua experiência originária numa retração da compreensibilidade religiosa no modo exclusivo de ver da credulidade. E aqui é importante destacarmos um traço substancial da economia onto-teológica: a mobilidade de pensamento que se dá não é seqüencial, ou seja, não se dá primeiro o elemento ontológico e, depois, por conseqüência, o teológico, nem muito menos o inverso. Antes a energia de transformação é comutada mutuamente, é circular, ou seja, ambas as fontes são equi-dinâmicas e se explicitam conjuntamente, trazendo à tona uma órbita tão impensada quanto fundamental, que nos revela uma “curva invisível” aquém da fragmentação te[orico-especulativa. Este movimento torna-se necessário porque a atualização do ser-aí existente, sob o domínio da tradição ocidental, encontra-se sob a influência determinante do produto cristalizado da experiência ontológica dos gregos – uma experiência encobridora dos fenômenos em sua originariedade –, produto este que se expressa em esquemas de pensamento outrora fixados pela filosofia grega, mas que, transformando-se em tradição, esmaeceram e foram desvitalizados. E hoje (modernidade e pós-modernidade) são manuseadas pela consciência mediana como moedas gastas, apresentando apenas uma silhueta sombria do seu vigor original.

O que são os conceitos vivos que, percorrendo a desconstrução crítico-positiva da tradição cristã, aprofundam o olhar até a dimensão fundamental do espírito vivo? Se tais conceitos viabilizam a comutação onto-teológica como se dá, portanto, a identificação destes a partir do material fenomenológico? E qual a diferença entre um conceito vivo e um, por assim dizer, “não-vivo” – se é que podemos estabelecer uma distinção nesses termos⁸⁵? Do ser-aí vivente é que surgem as “tendências de compreensão”, depois, essas tendências se transformam na forma condensada de um método (HEIDEGGER, 2010, p. 70). O que é decisivo para compreendermos a vitalidade dos conceitos vivos é a tendência preconceptiva condutora cuja força de *destinação* [*Geschick*] orienta a determinação dos problemas filosóficos. O conceito vivo não é uma forma abstrata desgarrada daquilo que confronta a

⁸⁵ Na verdade toda e qualquer modalidade de conceito participa da energia vital do ser-aí vivente. Mesmo os conceitos que, ao declinarem no comportamento atitudinal, entram em distonia com a temporalidade essencial da existência, mesmo estes conservam uma conexão vital. De fato, podemos até mesmo afirmar que principalmente estes conceitos são quem expressam com maior fidelidade as tendências constitutivas da vida fática. O uso do termo “não-vivo” não pode ser pensado como não participante da vida. O sentido negativo expressa muito mais o caráter encobridor destes conceitos. Não devemos perder de vista o fato de que a vida quer ocultar a si mesma.

percepção, nem também independe da subjetividade viva. A elevação do conceito vivo é determinada diretamente pela realização do ser-aí vivente e acompanha a dinâmica existencial. O conceito objetivo e habitual não implica o fluxo da subjetividade viva, pois, almejando a ordenação num complexo científico, se fecha em proposições atemporais. Heidegger declara que “há uma explicação imanente com uma conceptualidade mais originária que aquela que estamos habituados e da qual sempre deriva justamente aquela com a qual estamos acostumados” (HEIDEGGER, 2010, p. 79). A natureza, pois, do conceito visado na crítica fenomenológica é aquela que está aquém da conceptualidade objetivante. Não se trata, portanto, de uma estrutura da subjetividade transcendental, mas, de uma experiência de pensamento que reintegra o sujeito no mundo. Os conceitos vivos são mais do que uma proporção teórico-especulativa, resultante de uma conformação de complexos objetuais; eles são na verdade, *motivos fundamentais*. Estes conceitos são capazes de colocar o olhar fenomenológico em sintonia com o sentido histórico-realizador, e, por conseguinte, de fazer com que o pensar se desenrede das sedimentações reflexivas de uma consciência deslocada do mundo.

Os pensadores cristãos oferecem esses conceitos vivos, como indícios formais, que conduzem a compreensão fenomenológica até a dimensão da experiência fática da vida. Os conceitos vivos não podem ser captados a partir do sentido fenomenal de conteúdo, nem a partir do corpo esquemático e tipológico da filosofia em análise, mas deve ser visualizado no “*como*” do filosofar mesmo, sempre observando este “*como*” a partir da perspectiva da postura de fundo que guia implicitamente o pensar. Trata-se de observar a “pulsão que filosofa” (HEIDEGGER *apud* CASANOVA, 2009, p. 25). A economia onto-teológica não se configura numa transação de conceitos emudecidos pela tradição. Ao invés disto, essa mobilidade de pensamento se desenvolve no sentido da esfera exclusiva do παρά-δοξος da fé, e, deste modo, efetua a comutação dos existenciais do ser-aí cristão, liberando o horizonte da temporalidade. Portanto, a meditação comutativa do material fenomenológico buscará por em relevo os motivos originários que constituem o posicionamento de fundo que impulsiona o alijamento do pensar no sentido objetual do filosofar em questão.

Sendo assim, a economia onto-teológica deve ser explicitada a partir da desconstrução crítico-positiva da tradição cristã. Importa, em certa medida, perseguirmos a mesma direção

efetuada por Heidegger, o qual parte *da mística medieval até o Novo Testamento*⁸⁶. Em cada uma das etapas deste processo, o material fenomenológico, que consiste no registro fático da religiosidade cristã, será submetido à desconstrução pelo jovem Heidegger, o qual visa um modo acesso à vida fática. É no desenvolvimento deste processo fenomenológico que poderemos destacar a meditação comutativa da economia onto-teológica. Sob a recepção crítico-fenomenológica serão evidenciadas as tendências que resistem à evidenciação, mas que, apesar disto, guiam implicitamente o corpo dogmático da tradição. Com a exumação da fenomenalidade originária da religiosidade cristã torna-se possível uma reabilitação do pensamento na esfera da temporalidade originária da vida fática.

Os pensadores cristãos que irão nos fornecer o material fenomenológico serão escolhidos não só pela sua importância decisiva para o desenvolvimento da reflexão fenomenológica do jovem Heidegger, mas também porque tais pensadores possibilitaram uma incisão profunda no espaço paradoxal da compreensibilidade própria da fé. Evidentemente que toda a tradição cristã é perpassada pela dinâmica do espírito vivo, tanto em seus declínios, como também em suas reviravoltas paradoxais. Deste modo, a destruição crítico-positiva⁸⁷ e a comutação onto-teológica terão, como seu primeiro momento, *a mística medieval do Mestre Eckhart*. A vivência mística abre o espaço de comutação que comunica a própria experiência dinâmica da facticidade da existência. Depois, destacaremos o potencial fenomenológico da “teologia da Cruz” de Lutero, que ressalta o seu embate contra os influxos metafísicos do pensamento teológico. No terceiro momento, será Kierkegaard que nos abrirá o espaço para comutação onto-teológica. Nele encontraremos a tematização da esfera paradoxal da fé e o modo como a experiência religiosa do cristianismo reinsere – a partir das vias que se abrem pela compreensibilidade própria da fé – o pensamento filosófico na sua dimensão essencial, a dimensão ontológico-existencial. No quarto momento, é o pensamento crítico de Nietzsche ao

⁸⁶ Infelizmente, devido as circunstâncias que cercearam a produção deste trabalho, bem como o limite de tempo, o que aqui se intencionou ficou inacabado. Este momento iria corresponder ao que chamaríamos de “*comutações onto-teológicas*”. De fato, chegamos até mesmo a iniciar com “*A comutação onto-teológica da mística eckhartiana*” (cf. p. 215), mas pensadores igualmente urgentes como Lutero, Scheleiermacher e Nietzsche não foram alcançados no desenvolvimento deste presente trabalho, tornando as “comutações onto-teológicas” na promessa de um segundo momento. Contudo, como se pode constatar, Kierkegaard e Agostinho ainda chegaram a ser resvalados, ainda que de modo muito incipientemente. Porém, com o pouco que se conseguiu demonstrar, tornou-se ao menos possível a obtenção de uma leve tônica das “comutações ontoteológicas”. Por isso é que, comprimidos pelo tempo, nos vimos obrigados a partir diretamente para a meditação comutativa da vida cristã primitiva, que entrou em curso no cap. 3.

⁸⁷ Devemos aqui destacar o que Heidegger entende por *destruição fenomenológica*: “esta tarefa [a tarefa de uma destruição] equivale a explicitar as situações originárias e motivadoras, de onde surgem as experiências filosóficas fundamentais; aqueles posicionamentos ideais, então, devem ser compreendidos como elaborações teóricas daquelas experiências”. (HEIDEGGER, 2008, p. 14).

cristianismo que nos levará a uma compreensão substancial da dogmática cristã: os grotões profundos do sistema de conceptualização dogmático do cristianismo serão elucidados na crítica nietzscheana. A comutação onto-teológica que se dá a partir da recepção crítico-fenomenológica do pensamento de Nietzsche ressaltará a mobilidade fática da declinação no comportamento atitudinal da tradição cristã. Os termos descritivos da vida cristã que emergem da filosofia de Nietzsche exibem o emudecimento da força originária da religiosidade cristã primitiva. No quinto momento, é o pensamento teológico de Scheleiermacher que, através de uma redução da experiência religiosa, alcança o elemento vivencial da piedade. Esta é o instante e vivência que consolida a essência profunda da religiosidade cristã, uma essência há muito esquecida pela declinação de um saber teológico que toma a si mesmo como propriedade absoluta da religião. A partir da abordagem fenomenológica de Heidegger do elemento vivencial da experiência religiosa, segundo Scheleiermacher, encontramos a plataforma de execução da comutação onto-teológica que, ao nos inserir no âmbito paradoxal da vida na fé, revela-nos o sentido profundo da experiência ontológica do ser-aí vivente. Depois da crítica positiva destes pensadores, veremos o modo como Heidegger volta à base da tradição cristã que é o pensamento de Agostinho. Com a interpretação fenomenológica de Agostinho veremos como a descoberta do homem interior do coração e os embates que o permeiam desvelam indícios que conduzem o olhar fenomenológico à compreensibilidade fática da vida. Por fim, veremos a reflexão fenomenológica voltar-se para o registro da religiosidade cristã primitiva que, como já discutimos, abre-nos o acesso à situação paradoxal do ser-aí cristão. Ali será explicitada a estrutura cinética do modo de realização do *ter-se-tornado-cristão*. A comutação desses existenciais da vida fática do cristianismo primitivo possibilitará o acesso à temporalidade do ser-aí existente.

Cada um destes momentos podem ser analisados de modo independente. Não temos uma cadeia de conceitos logicamente interligados. Não se trata de um contexto ordenado de conceptualidades que se somam entre si para produzir uma região objetiva. Mas também não devemos pensar que a rejeição de um método fixo torne-se uma prerrogativa para a falta de rigor e arbitrariedades na abordagem dos fenômenos. O caminho que aqui trilhamos nos é imposto pelo próprio fenômeno que almejamos vislumbrar. Não surge dos caprichos da cientificidade acadêmica, nem tampouco de preconceitos não verificados – apesar destes elementos inevitavelmente ainda nos assombrarem com as suas dissimuladas interposições. Ora, não podemos incorrer no risco de transformar o método próprio do pensar numa técnica, e, deste modo, decairmos da essência exclusiva do filosofar. O que pretendemos abordar em

nossa investigação resiste ao título de *objeto*, pois a própria objetualidade é condicionada pelos desvios e ocultações daquilo que investigamos. O que buscamos transgride a própria linguagem, e exige contorções inesperadas da regulamentação lingüística habitual ⁸⁸. Por isso, o processo de investigação que busca elucidar a mobilidade da economia onto-teológica deve antes de tudo renunciar a “tendência decadente” de “uma determinação atitudinal de objetos e uma regulação objetiva da vida faticamente vivida” (HEIDEGGER, 2010, p. 21). Citemos aqui uma passagem onde Heidegger, ao comentar Jaspers, caracteriza de modo satisfatório o espaço de atuação da economia onto-teológica:

O aspecto positivo da crítica encontra-se simplesmente em colocar problemas, apreender “de modo mais nítido” aquilo que se intenciona, por mais que possa acontecer de o “mais nítido” vir a significar alguma coisa bem diversa de uma mera apresentação conceitual com um maior grau de pureza. A opinião a respeito da dificuldade e talvez também a respeito do trabalho longo e detalhado de um “esforço prévio”, radicalmente destrutivo, mas orientado sempre por princípios, é por demais consistente para que se possa ousar expor resultados definitivos e prontos. Ao chamar a atenção, será suficiente fazer e deixar ver que essa ou aquela experiência decisiva seja interpelada, visando a explicitação dos fenômenos que estão em questão. (HEIDEGGER, 2008, p. 16).

O fenômeno, para o qual se direciona a mobilidade de pensamento que denominamos de economia onto-teológica, é essencialmente elusivo. Toda nitidez da explicitação não é a da “mera apresentação conceitual”. Na tentativa de penetrar na conceptualidade prévia, a destruição fenomenológica não pretende “resultados definitivos e prontos”. Na verdade, isto desviaria o olhar para regiões temáticas e inviabilizaria uma aproximação do elemento próprio do pensar originário: o ser.

⁸⁸ Sobre isto declara Heidegger: Este é o problema da exposição: pela linguagem toda expressão desmorona imediatamente para o caráter atitudinal. (HEIDEGGER, 2010, p. 79).

3 ECONOMIA ONTO-TEOLÓGICA E O ESPÍRITO VIVO

*Portanto, eu o atrairei e o conduzirei para a
solidão, e ali falarei ao seu coração.*

(Oséias, 2: 14, VV).

A noção de espírito vivo, tal como a pensamos a partir do jovem Heidegger, nos indica o acontecimento de uma dinâmica de pensamento que re-estabelece a autonomia da singularidade viva em face do empoderamento do sistema do real. Sob o efeito da circularidade autocrítica do espírito vivo – e, portanto, da autocompreensão do ser-aí em seu existir mais próprio – as convicções, que fornecem articulação e justeza à realidade, são solapadas. Perante o soerguimento autoconsciente da singularidade, as significações fechadas, que encrudesce o aspecto da realidade com limites proibitivos, sofrem uma fragilização profunda. A realidade se torna possibilidade, e o campo de visão do espírito estende-se numa livre amplificação. A liberdade do *poder-ser* do ser-aí, na emergência de sua singularidade, adquire uma força maior do que a razão teorética. E, na verdade, esta última é de tal modo arrestada pela pulsanimilidade vital do espírito histórico da vida, que toda intelecção se projeta – sem qualquer hesitação – para os âmbitos mais profanos da ditadura do real. Produzir conceitos se torna um capricho e não mais uma resignação do espírito⁸⁹.

Este é o movimento de ascensão do espírito vivo que propicia a rarefação do mundo humano, e, portanto, a sua temporalização. O pensar se abre para a instilação do horizonte da temporalidade originária, deslocando-se da persistência embasbacada junto aos entes e, assim, aviando-se para o sentido do ser. Neste âmbito, o pensar já deixou para trás de si – e, de fato, se apercebeu que existia atrás de seu si-mesmo cotidiano – mais de mil fundamentos a-históricos que fixavam o caráter incondicional da realidade. Sob o assomo do espírito vivo, o ser-aí se desvencilha daquilo que o absorve e o instrumentaliza, libertando-se do parasitismo

⁸⁹ Sobre esse caráter criativamente lúdico que se dá no interior da motilidade histórica do espírito vivo, torna-se significativo o que Nietzsche nos diz: “Talvez tudo aquilo em que o olhar do espírito exercitou sua penetração e perspicácia tenha sido justamente exercício, oportunidade para jogo, coisa para crianças e cabeças infantis. Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de “Deus” e “pecado”, não venha a nos parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para o homem velho – e talvez o “velho homem” necessite então de outro brinquedo e outras dores – ainda criança o bastante, uma eterna criança!” (NIETZSCHE, 2016 A, p. 55).

da medianidade e do público. Entretanto, o preço de sua autonomia é a ascensão rumo à solidão. E quanto mais ascende na singularização de seu ser-aí, distanciando-se do plano mediano das capacidades e anseios da publicidade, mais penetra no âmbito próprio de sua finitude. Na altura desta situação existencial o ser-aí não pertence mais ao “Grande Público”, nem mais está sujeito a regulação da vida que lhe impõe o sistema do real. Erradicada, pois, a alienação de seu si-mesmo, o ser-aí alcança – na motilidade da singularização – a re aquisição da propriedade de si – propriedade essa que se resguarda no âmbito de sua essência originária. Não se deixando mais absorver, pois, o ser-aí existente, pela significância do mundo, antes, percebendo a historicidade profunda de seu próprio ser, libera a compreensão de que as certezas reguladoras, que se impõem a partir do empoderamento do real, são engendradas *com* e *no* tempo. A realidade que aí, no seu impor-se, apresenta-se absoluta, *torna-se*, portanto, realidade. É no fluxo da diversidade contingente da vida que o real se engendra e à jusante repousa nos conteúdos efêmeros da razão teórica. Entretanto, esse derradeiro estágio de repouso, não chega nem sequer a ser o único, antes, é *uma* das várias extensões que partem das circunvoluções do espírito histórico da vida. Vejamos, pois, como Safranski, ao comentar a noção de espírito vivo no jovem Heidegger, destaca o caráter de insuficiência da postura de pensamento da razão teórica, demonstrando o modo como tal postura suprime a amplidão plurissignificativa que irrompe no âmbito da historicidade do espírito vivo:

Para o *espírito vivo* a *postura espiritual teórica* não é tudo, um *resumo que reúne a totalidade do que se pode saber* não é suficiente, pois trata-se da *irrupção na verdadeira realidade e na verdade real*. Para onde irá a viagem, onde se encontra a verdadeira vida? Em todo caso, não na postura de vida de *conteúdo efêmero* e de *transcurso raso*, mas em uma intensificação que na Idade Média era possibilitada pela cobertura transcendental, e hoje – bem, através de que hoje se adquire essa intensificação? (SAFRANSKI, 2005, p. 96).

A redução operada pela postura de pensamento da razão teórica *sobre* a “verdadeira realidade e verdade real” nos leva a indagar: Quantos caminhos ainda se conservam interditados no interior obscuro da estadia do homem na sua obstinada fixação junto aos entes? Quão rica amplidão se resguarda aquém da evidência palúdica das significações da realidade vigente? De fato, é o espaço de jogo, que condiciona a vibração da liberdade do ser-aí em seu poder-ser, que se alcança no âmbito daquilo que se mantém resguardado no fundo da experiência fática da vida. O pensar é descalcificado de sua postura objetivante, e a mobilidade livre e criativamente divertida do espírito vivo instaura, no interior da existência, um caos radiante. Pois, o colapso da significância do mundo, que se dá na circularidade autocompreensiva do ser-aí existente em sua finitude, detona a aquiescência do real e capacita

novos olhos para o abismo da distância que se abre entre nós e o sentido profundo do ser que se retrai na proximidade da vida.

A noção de espírito vivo caracteriza a mobilidade de pensamento que reinsere o pensar na dimensão do fluxo contingente da temporalidade da existência. Grosso modo, é o pensar que insiste junto às chamadas do elemento divino, que a tudo cria e destrói. No assomo do espírito histórico da vida, o pensar se desvencilha dos conteúdos efêmeros da realidade da razão teórica e põe em exumação o tempo histórico da vida (a pluralidade indissolúvel do singular). No instante da circunvolução do espírito vivo, o pensar (e, portanto, a própria realidade que no aberto da compreensão se impõe ao ser-aí) se desenrijece da fixação das convicções constitutivas da sua realidade, destravando a fluidez histórica que se oculta no interior do mundo vivido.

Como observou o jovem Heidegger, esta motilidade do existir, e profunda experiência da temporalidade, foi vivenciada pelo cristianismo primitivo sob a tensão que se abre com o tempo próprio da *παρουσία*. O que importa, sobretudo, é o soerguimento de uma consciência autêntica e a elevação de uma vivacidade urgente que conserva o ser-aí na propriedade de seu ser. Toda tonalidade constitutiva da religiosidade cristã originária que irrompe na *sobrecarga de expressões* que acentuam o complexo de realização da vida fática podem viabilizar uma meditação comutativa. Uma passagem do Apocalipse de João traz à tona essa sobrecarga de expressão própria da experiência escatológica da *παρουσία*, indiciando-nos a motilidade existencial própria do espírito vivo.

Olhei enquanto ele abria o sexto selo. Houve um grande terremoto. O sol tornou-se negro como saco de cilício, e a lua tornou-se como sangue. As estrelas do céu caíram sobre a terra, como quando a figueira, sacudida por um vento forte, deixa cair os seus figos verdes. O céu recolheu-se como um pergaminho quando se enrola, e todos os montes e ilhas foram removidos dos seus lugares. Os reis da terra, os grandes, os chefes militares, os ricos, os poderosos e todo escravo e todo livre se esconderam nas cavernas e nos penhascos dos montes, e diziam aos montes e aos rochedos: caí sobre nós, e escondei-nos do rosto daquele que está assentado sobre o trono, e da ira do Cordeiro! Pois é vindo o grande dia da ira deles, e quem poderá subsistir? (Apocalipse, 6: 12-17, AEC).

Observemos, portanto, que a dinâmica *intra-ordinária* do *καιρός*, que permeia a experiência escatológica da *παρουσία*, eleva a sobrecarga de tensão do viver, pondo em suspensão todos os pontos de apoio e multiplicando ao máximo o desespero do cristão. Neste momento, a ditadura do real cambaleia, e as certezas do mundo se liquidam em possibilidades. O cristão está posto diante da face cálida do “Deus vivo”, e, portanto, diante do Deus que não

se dispõe na notação objetual dos homens. Com isso, toda “verdade” que, na dispensação do homem racional, brilha como o sol, torna-se negra como saco de cilício. E até mesmo aquelas estrelas, que brilham no firmamento imutável da racionalidade, despencam dos céus eternos sobre o solo da terra histórica. Caem, como caem os figos verdes de uma figueira sacudida por um vento forte, ou seja, relutam em sua fixação, mas não podem resistir ao sopro historicizante do espírito vivo. Neste momento, até a própria razão – o espaço celeste onde nascem e morrem os astros que guiam os homens na escura noite da existência universal – se recolhe; os montes e ilhas imarcescíveis do conhecimento, que se elevam do solo da vida, são desarraigados de suas posições absolutas. Este é o momento no qual as potências do saber fogem para a escuridão de suas cavernas, e para os antros da terra, e declaram às suas mais altas verdades: *Caí sobre nós e escondi-nos, pois eis aí o dia da ira, e o tempo da indignação, e quem – ou o quê – poderá subsistir?* Consideremos, pois, que o ser-aí tende a perder-se na obviedade do real. Porém, sua redenção – o acontecimento da re-apropriação de si – só se dará quando aquilo que é divino sangrar.

3.1 O espírito vivo e a subversão do *ὑποκείμενον*

A primeira vez que o jovem Heidegger emprega o conceito de “espírito vivo” ocorre em meio a uma esfera de influência que impossibilita a plena visualização do horizonte ontológico que a inferência deste conceito busca explicitar. Os laços que o jovem Heidegger ainda mantinha com a tradição epistemológica, em sua dependência da aparelhagem conceptual fornecida pelo neokantismo, e sob a esfera de influência da fenomenologia da consciência de Husserl, emudeceram significativamente a expressiva virada que se intencionava com esta noção. Caminhando por entre aquela parafernália de conceitos epistemológicos, observa-se que o jovem Heidegger arrastava no interior da execução de seu trabalho filosófico um incômodo incontido, exatamente pela dissonância entre os mecanismos conceptuais disponíveis e o sentido de fundo que atraía tacitamente o seu pensar. Na conclusão de sua tese de livre docência (cf. p. 103), o esforço por compreender uma dimensão aquém do domínio lógico direcionou o jovem Heidegger a uma ausculta mais essencial – no interior da imediatidade da vida do sujeito. Rüdiger Safranski relata a subversão deste elemento histórico-vital inquietante no trabalho de livre docência, dizendo:

Recordemos que, no fim da parte principal do trabalho, Heidegger fala da *fala viva* na *peculiar motilidade de seu significado*. Nas poucas páginas do capítulo final fala vinte e três vezes em *vida*, *espírito vivo*, *ação viva*, etc. Olhando para trás, para a análise que fez, não consegue evitar uma sensação

de *certo vazio mortal* e quer finalmente *deixar emergir* a inquietação *espiritual contida*. (SAFRANSKI, 2005, p. 95).

Para Heidegger a virada na direção do elemento vital que subjaz as realizações efetivas da intelectualidade lógica é uma inserção na compreensão viva do tempo. Quando se toma apenas o sujeito epistemológico deslocado do fluxo vital e espargido em meras funções do pensamento lógico-racional, o movimento do pensar rechaça, no cárcere interior da indiferença fática, a temporalidade viva da existência. As determinações transcendentais da subjetividade viva não são pensadas, pelo jovem Heidegger, como que incrustadas na empedernida estrutura do entendimento lógico. Antes, o modo de vida do sujeito se concretiza no âmbito da historicidade do ser-aí existente. A inclusão do elemento histórico, portanto, no modo de investigação da fenomenologia, opõe-se a concepção husserliana da filosofia como ciência rigorosa. Husserl não havia admitido a inclusão do elemento histórico no modo de realização do filosofar⁹⁰. Heidegger, entretanto, considerou esse rigor lógico da fenomenologia de Husserl como um elemento de retardo perante a riqueza fenomenológica da vitalidade histórica do sujeito. Para Heidegger, as construções lógicas se empilham, sob a forma de “fatos de consciência”, sobre a esfera da historicidade viva do sujeito. Com isso, não se consegue ver a dimensão de sentido que profundamente unifica e prover a finalidade do entendimento lógico. Essa dimensão de sentido não está deslocada da vida, mas constitui precisamente o próprio tempo da vida, que é suprimido pela conceptualidade teórico-objetivante da tradição metafísica. A concepção de um rigor lógico imiscuído no modo de realização da filosofia, e que, por sua vez, viabiliza a ideia de um método exato do filosofar, é produto do *des*-conhecimento ressentido da essência do elemento histórico no fundo da subjetividade.

Este elemento de fundo, pois, escamoteado pelas estratificações especulativas da tradição objetivante é o sentido que guia tacitamente e possibilita previamente o espaço de concatenações lógicas do sujeito. Kant diria que se trata do mecanismo secreto nas profundezas da alma, constituindo-se realmente o verdadeiro ofício dos filósofos. Ou seja, esta esfera delimita, de tal maneira, o lugar próprio do filosofar, que já não se pode mais conceber a filosofia, e o modo de realização de sua reflexão, fora deste âmbito. Filosofar é, portanto, a insistência do pensar no interior dessa atmosfera repulsiva da singularidade viva. A princípio Heidegger se inspira no modelo hegeliano para conceber um mecanismo interior

⁹⁰ Segundo Günter Figal, “a história não era para Husserl tema de uma filosofia “rigorosa”” (FIGAL, 2016, p. 15). Isto levou Heidegger a se deslocar do campo de realização da fenomenologia de Husserl e ancorar o pensamento filosófico no âmbito da historicidade.

na história do pensamento, e até mesmo reutiliza a sua linguagem. Entretanto, diferentemente de Hegel, Heidegger não concebe este mecanismo na universalidade abstrata do conceito – do Espírito absoluto –, mas busca pensá-lo a partir da singularidade instantânea do ser-aí existente. Não temos, pois, uma “intrasitoriedade comum” que, deslocada do tempo da vida, perpassa a dinâmica do pensar em todas as épocas. A noção de espírito vivo reinicializa o pensar no âmbito de visualização do fluxo vivo da finitude do ser-aí existente. De maneira alguma se alcança, com a noção de espírito vivo, uma simples miragem conceitual do “élan vital” (HEIDEGGER, 2008, p. 82) do pensar, ou seja, um simulacro pálido do tempo; mas obtém-se, sobretudo, uma conceptualidade cinética, que se insere plenamente no espaço de sentido que se abre com o rasgo originário da *ipseidade* mundana do ser-aí em sua singularidade. O sistema de significações da conceptualidade lógica – que acomoda o comportamento da compreensão objetivante no mundo – sofre uma distorção com a intensificação da circularidade autocompreensiva do ser-aí existente, que se dá na irrupção do espírito vivo.

Esta circularidade autocompreensiva do ser-aí, que penetra cada vez mais no interior do próprio princípio da vivenciabilidade imediata do sujeito, é o movimento brusco da guinada – *breakthrough* – da vida para o campo fenomênico do si-mesmo originário da existência. O jovem Heidegger demonstra essa mobilidade essencial do espírito vivo ao declarar:

Dentro do campo de direções de formação do espírito vivo, a atitude teórica é apenas *um dos tipos* de abordagem, e esta é a razão pela qual se constitui o erro fatal e fundamental da filosofia como “visão de mundo”, ou seja, quando esta contém em si uma descrição que sai da realidade, sempre num olhar além de uma sinopse provisória que agrega num todo o que é cognoscível, e não – esta é a sua autêntica vocação – numa guinada para a verdadeira realidade e verdade real. (HEIDEGGER, 2002, p. 66)

Decerto, que a tonalidade metafísica ainda é um traço distintivo nos primeiros escritos do jovem Heidegger. Ele ainda encontrava-se, de fato, comprometido com a tarefa de fundamentação da metafísica, pois, como ele mesmo declarou em sua tese de habilitação, “A filosofia não pode por muito tempo se abster de sua autêntica opção: a metafísica” (HEIDEGGER, 2002, p. 65). Entretanto, o esforço em tentar delimitar o espaço de fundamentação da metafísica, a partir do novo campo de problemas que se abre com a filosofia moderna, e, sobretudo, a partir da fenomenologia husserliana, levou Heidegger a tematização de uma plataforma de fundamentação inteiramente nova, que originariamente antecede os dois pólos opostos “consciência e realidade”. Ou seja, o fundamento da metafísica

não deveria ser mais buscado nem fora da consciência – radicado na realidade efetiva –, nem também na imanência de um sujeito transcendental e absoluto. Antes, tal fundamentação deveria ser buscada numa experiência “ôntico-transcendental” da realidade objetiva. Isto quer dizer, a nova esfera de fundamentação da metafísica é uma dimensão estrutural apriorística da realidade singular que está para além das meras funções de pensamento da subjetividade lógico-transcendental. O apriorismo proposto pelo jovem Heidegger busca destacar *a dação prévia do ser no entendimento humano* – o que, sem dúvida, a noção de intencionalidade em Husserl constituiu-se uma indicação expressiva dessa fenomenalidade originária –, o qual prorrompe o aberto compreensivo que possibilita o conhecimento objetivo. Essa nova esfera, portanto, de fundamentação da metafísica, pensada por Heidegger em sua tese de habilitação, descobre a câmara secreta no interior da experiência da realidade, donde procede toda articulação da significância do mundo fático, trata-se, portanto, da singularidade viva, no fluxo vital de seus atos. Não é a tradição que possibilita o indivíduo compreender o seu tempo – como pensava Hegel –, antes é na atualidade viva do indivíduo, na fruição de suas pulsões vitais, que a história pode ser compreendida. Não temos, portanto, um pensar absoluto, exânime e deslocado da vida, determinando soberanamente as significações que cerceiam o viver. Ao invés disto, a vida mesma – no jogo de suas pulsões – é quem determina a historicidade do indivíduo, possibilitando sua relação compreensiva com o passado e antecipando-lhe a ocupação com o futuro. O ponto de irrupção, e origem da racionalidade metafísica, não é mais concebido por Heidegger na forma de estruturas transcendentais que suprimem a singularidade viva. A recapitulação do eixo da tradição filosófica agora se volta para a proximidade do solo da historicidade viva.

Essa retroatividade do pensar para o espírito vivo, e, portanto, para o plano oblíquo da experiência mediana da realidade, exige uma suspensão do hábito ótico do pensamento objetivante de se encapsular em idealidades destemporalizadas. Para tanto é preciso fazer com que o impulso originário, que tacitamente guia a tradição filosófica, seja posto em emergência, colocando em curso a temporalidade inumada sob os entulhos conceptuais da metafísica da subjetividade. Trata-se, portanto, de uma depuração da subjetividade a partir da determinação ontológica fundamental do ser-aí existente – como, posteriormente, seria proposto por Heidegger em “*Ser e Tempo*”⁹¹. Na via desta depuração da subjetividade, o pensamento se

⁹¹ Sobre essa tarefa de uma depuração da subjetividade, explica Heidegger em *Ser e Tempo*: “Toda ideia de ‘sujeito’ – a menos que tenha sido depurada por uma prévia determinação ontológica fundamental – continua pondo ontologicamente na partida o *subjectum* (ὕποκειμενον), por mais enfática seja a oposição ôntica à ‘substancialização da alma’ ou à ‘coisificação da consciência’. A coisidade ela mesma tem de ser elucidada

move numa finitização radical e, desta maneira, coloca em objeção toda estratificação teórico-especulativa em favor do valor transcendental da vida.

É precisamente a experiência cristã quem fornece para o jovem Heidegger as linhas de condução para a depuração ontológica da subjetividade. Com o horizonte ontológico que se abre a partir da economia onto-teológica, o ὑποκείμενον é libertado de sua cristalização lógica e passa a nos revelar uma *motilidade peculiar da vida fática*. Observemos o que nos diz o termo em grego: Seu prefixo ὑπο significa “debaixo de”. Já o seu sufixo, κείμενον, nos diz: o que jaz em repouso, morto; estar inativo, estar abandonado. O termo completo, portanto, nos diz: *aquilo que debaixo está em repouso, abandonado e inativo* – e, portanto, *sub-jectum*. Entretanto, o uso do termo na língua grega possui uma tonalidade prática e busca designar a estrutura que em seu repouso sustenta o que está construído sobre ela. Portanto, ela designa aquilo que *ao jazer debaixo serve de base*. Deste modo, é somente porque se encontra repousada, lançado em seu abandono inativo, que essa “estrutura” fornece sustentação ao mundo de atividades que ocorre sobre ela. É precisamente pelo fato de permanecer oculta, em seu repouso subterrâneo, que essa estrutura suporta o *finca pé* do que se apresenta à vista por sobre ela. Quando, porém, exumada, toda a superestrutura visível se desmantela por completo; e a ordenação objetiva, construída sobre o seu repouso, se esvai. Essa estrutura oculta, e abandonada em seu repouso é o que, submergido em nosso ser cotidiano, o sustém. Ela é a nossa *sub-stância*, a nossa mais profunda essência, a nossa *istidade*, ou seja, *o que é próprio d-isto que aí mesmo sou*. Heidegger compreendeu essa *istidade* como *ipseidade mundana*. Trata-se de um saber de si enquanto se é no mundo no cuidado de si, e quase sempre numa distância de si mesmo, do próprio ser e da identidade existencial. Por isso, outro termo para subjetividade na tradição é *consciência*. Pois, o ser que, na posse de subjetividade, dispõe de *cons-ciência*, sabe de si enquanto sabe de seus atos. Na hipotética perda dessa consciência, ou se esfacelando o *cons* (*conscentralidade*) da consciência, ele apenas estaria aí no modo de ser simplesmente dado de uma coisa; e, portanto, jamais inserido na circularidade autocompreensiva de seu ser-aí. O *subjectum*, portanto, se refere a motilidade própria da *istidade* que, retraído-se na realização concreta do ser cotidiano, insinua-se na própria ocultação e, deste modo, reserva no fundo do ser-aí um saber de si enquanto se é. Trata-se de uma re-incidência do ser-aí que perpassa a cotidianidade, ou, em termos kantianos, o “Eu penso”, um contínuo de fundo que se dá na demora do ser-aí junto a si mesmo em meio à

previamente em sua origem ontológica, para que se possa perguntar o que se deve entender positivamente como ser não-coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito e da pessoa”. (HEIDEGGER, 2012, p. 151).

totalidade do fluxo contingente do mundo. Heidegger confirma esta visão ao explicitar a transcendência – ou a ultrapassagem do ser-aí para o si mesmo que se é – como o “ser-sujeito” ou “essência do sujeito”, a “estrutura básica da subjetividade” (HEIDEGGER, 2008, p. 149). Segundo Heidegger:

Na ultrapassagem, o ser-aí vem primeiramente ao encontro daquele ente que *ele* é, ao encontro dele como ele “mesmo”. A transcendência constitui a mesmidade (ipseidade). Novamente, porém, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que o ser-aí “mesmo” não é; mais exatamente: é só na ultrapassagem e por meio dela que é possível distinguir e decidir no interior do ente quem e como é um “mesmo” e o que não o é. (HEIDEGGER, 2008, p. 150).

A motilidade própria do *sub-jectum* nos revela que a compreensão originária da existência encontra-se a cada vez inumada *sob* os entulhos teórico-especulativos provenientes de uma articulação racional da inautêntica interpretação cotidiana do si-mesmo. A circularidade autocompreensiva do ser-aí tende a ocultar-se, e nesta retração, fortalece a compreensão mediana que o ser-aí tem de si-mesmo no mundo, ou seja, uma compreensão impessoal, segundo a qual, interpreto-me junto aos *Outros*. O *quem* e o *como* do si-mesmo, compreendido enquanto se é no mundo junto aos Outros, é uma máscara que encobre e neutraliza o ser-aí em sua *istidade* profunda. No modo de ser junto aos Outros, e, deste modo, absorvido pelo *espírito da época* (“nosso tempo”), o ser-aí adquire uma consciência gregária de si-mesmo, e sob o alinhamento dela leva a cabo sua existência no mundo. É neste sentido que se pode afirmar que, mesmo sozinho, o ser-aí, mergulhado na auto-interpretação de si mesmo no mundo, sempre está junto aos Outros. Estando, pois, situado no mundo, no modo da impessoalidade, o ser-aí exclui, na realização cotidiana de seu ser, os impulsos próprios de sua singularidade existencial. Os conteúdos significativos do mundo se fecham numa articulação esquemática, tão plena e hermética, que já não restam espaços para os sobressaltos da singularidade viva. Absorvido desta maneira no império dos entes, o ser-aí acomoda e entorpece, sob as estruturas significativas que se articulam no modo de ser-junto-aos-Outros, a inquietude de sua historicidade viva. Neste ponto do existir fático, o ser-aí assume a responsabilidade com o todo para se esquivar da responsabilidade com o seu ser mais próprio.

Essa dinâmica peculiar da facticidade determina de modo prévio a compreensão ontológica da tradição que sempre, uma vez mais, vela no seu interior o horizonte ontológico da temporalidade do ser-aí em sua singularidade existencial. Neste sentido, a virada para o espírito vivo caracteriza o movimento próprio da subversão do *ὑποκείμενον*. O que há muito se encontrava aplacado sob o domínio da racionalidade metafísica, cujo adormecimento

possibilitou sobre a Terra o abandono do homem na era da maquinação, pode uma mais vez, num sobressalto da temporalidade originária, rasgar o espaço do mundo para realização do pensar originário. Essa *subversão* do ὑποκείμενον foi pensado por Heidegger na forma da “*superação (Überwindung) e torção (ou distorção, Verwindung) da metafísica*” (GIACOIA, 2013, p. 42). Heidegger também compreende neste aberto da experiência de pensamento característica do espírito vivo o que, posteriormente, ele designará como uma espécie de preparação para *outro início grego*. A superação da metafísica, e o fim da filosofia tradicional, já se anunciam no pensamento do jovem Heidegger. O horizonte ontológico que se abre na irrupção do espírito vivo traz à tona uma dimensão abismal de possibilidades para homem no seio de sua relação com a φύσις, cujo comportamento teórico-objetivante da racionalidade constitui apenas uma dessas possibilidades. Com isso, a subversão do ὑποκείμενον traz consigo o poder de superação da situação epocal do ser humano como *animal rationale*. Pois, a história do pensamento ocidental constitui o desdobramento de um eco ressonante da inicialidade experimentada pelos gregos. A racionalidade tecnocientífica, bem como o espírito calculador de nossa era, se essencializa como produto de uma experiência mutilada da extensão ontológica originária experimentada no início grego. O solo originário que impulsionou o destinamento histórico do pensamento ocidental, enquanto história do *animal rationale*, encontra-se encoberto pelos escamoteamentos da racionalidade metafísica. Todavia, com a subversão do ὑποκείμενον, na guinada do espírito vivo, o ser-aí assume o ponto genial da irresponsabilidade para com a totalidade racional homogeneizante, possibilitando a irrupção do tempo originário. O reino da idealidade lógica, que expande, no mundo vivenciado da cotidianidade, uma teia de significações a-temporalizantes, é infiltrado pelo indômito tempo da pluralidade indissolúvel do fluxo da vida. E este é o momento da guinada paradoxal, em que mesmo as rochas proclamam coisas divinas; numa linguagem viva, em que a palavra coloca-se junto ao sagrado. E, portanto, o que antes constituía mera idealidade petrificada e violentamente deslocada da vida, na subversão do ὑποκείμενον, se abre em fendas que prorrope a essência do divino.

Entretanto, como podemos elucidar a subversão do ὑποκείμενον. O termo subversivo significa *aquilo que, emergindo a partir de baixo faz verter*, ou seja, direciona a dissolução da ordem superestrutural vigente. A subversão do ὑποκείμενον é uma cadência que caracteriza a irrupção do espírito vivo. Quando essa re-incidência autocompreensiva, que subjaz no fundo da compreensão cotidiana, vem à tona – e o ser-aí experimenta o seu si-mesmo originário numa solidão autêntica – a ordenação objetiva da vida, determinada por forças impessoais que

homogeneízam o ser-aí numa totalidade niveladora, é dissolvida e a vida é redirecionada para si mesma. Na subversão do ὑποκείμενον, o “*eu vivo*” se despoja das sedimentações que encobriam a sua *istidade* mais profunda, ou seja, a *pulsão autoconsciente do poder-ser próprio*. Entretanto, não devemos esquecer que esta mesma energia de fundo que faz a vida ser *propriamente minha*, também a torna *impropriamente minha*. Quando, pois, impropriamente minha, então, vivo unicamente a vida dos Outros. Deste modo, o poder-ser, que reside no fundo do meu ser cotidiano, é domesticado e determinado por forças impessoais emitidas pelo sistema de significações do mundo, ou seja, pela cultura e pela máquina niveladora do “Grande Público”. Neste caso, sou, mas não tenho propriamente o meu ser. O κείμενον se mantém sub-jetivo, ou seja, se mantém no fundo do meu ser cotidiano, soterrado pelos escombros da tradição. Entretanto, quando no movimento da auto-compreensão crítica – *o arroubo do espírito vivo* – a subjetividade emerge para si mesma, no redobramento apropriativo da facticidade, ou seja, o eu que vive (eu histórico) consegue ver a si mesmo para além das dissimulações de sua identidade no ser-no-mundo, ele promove a dissolução das formas impostas que lhe *enformavam* o seu ser, liberando, com isso, o seu mais puro poder-ser.

Entretanto, em quais circunstancias se faz emergir o ὑποκείμενον, propiciando a sua subversão? Isto só pode ser possível na suspensão hiperbólica do *quem* cotidiano do ser-aí que se realiza em seu ser-no-mundo. A reflexão crítico-positiva deve atingir a *istidade* de meu ser na sua mais autêntica solidão; somente assim, torna-se significativa a expressão “em tudo *nada vejo*”. O nada, aqui, apresenta dois sentidos: a nulidade dos termos descritivos que delineavam o meu ser cotidiano e o nada abissal que sou enquanto puro ser. Pois, ao cancelar as mediações que interceptam a visão que tenho de mim mesmo, o que vejo não é mais *isto* ou *aquilo*, não é mais uma sinopse de conteúdos mundanos, mas tão somente o *nada* que fundamentalmente *sou*, e, portanto, o *puro poder-ser*. Todos os atributos que se agregam ao meu ser-aí cotidiano, dando-lhe um conjunto de determinações e um programa norteador de suas realizações, esmorecem perante a descoberta de minha *istidade* subjacente. As inserções que preenchem o meu ser-no-mundo em sua cotidianidade, ao mediar a interpretação que tenho de mim mesmo na ocorrência do meu ser-aí, desfocam a visão originária do fundo mais próprio de minha existência. No *De Anima*, Aristóteles refere-se ao modo como Demócrito supõe que “caso o intermediário se tornasse vazio, tudo poderia ser visto com exatidão ainda que fosse uma formiga no céu” (ARISTÓTELES, 2006, p. 89). Ora, tal declaração do Estagirita, nos indicia o fato de que as diversas sedimentações, entre os olhos e aquilo que se

vê, fragilizam a visão em sua potencialidade originária. Aqui, a compreensão ressalta para nós, a maneira deficiente como olhamos para nos mesmos no mundo da vida. Como nos vemos a nós mesmos em nosso ser cotidiano é atenuada pela espessa cortina de fumaça da tradição. Neste sentido, depreende-se que as diversas sedimentações conceituais impostas pelo espírito da época e pelas forças impessoais do sistema do mundo, fazem com que a maneira como vejo a mim mesmo sofra uma mediação que sempre prejudica a visão originária do meu ser. Para tanto, é preciso uma nadificação dessas significações de mundo que se interpolam na visão da vida, ou seja, é preciso que o *intermediário se torne vazio*. Vejamos, portanto, como Heidegger demonstra o poder que a tradição exerce sobre a interpretação que temos de nós mesmos:

Em cada um dos seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, a presença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. (HEIDEGGER, 2015, p. 58).

É, portanto, a religiosidade cristã originária que propicia de modo vital as sendas para o elemento de fundo que subjaz a tradição do pensamento ocidental. Nela, pela meditação comutativa, o ὑποκείμενον – assim como no relato neotestamentário do milagre descomunal da ressurreição de Lázaro – é chamado para fora⁹²; e na sua irrupção, a ordem de significações objtivantes do mundo é colapsada. A religiosidade cristã vive a temporalidade. E, portanto, conserva, na realização mesma de sua facticidade, a energia para promover a *torção* da racionalidade metafísica. Nisto, se torna para nós ontologicamente significativa a declaração do Cristo quando nos diz: “Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade edificada sobre um monte. Nem se acende uma lâmpada e se coloca *debaixo* [ὑποκείμενον] de uma vasilha, mas no candelabro, e ilumina a todos os que estão em casa.” (Mateus, 5: 14, 16, AEC). Na mobilidade própria da existencialidade cristã encontramos a luz, isto é, τὸ φῶς, e,

⁹² É decisivo observarmos que a ressurreição de Lázaro apresenta uma peculiaridade única: Lázaro ressurgiu depois do terceiro dia. Para os judeus, mesmo o milagre de uma ressurreição, estava sujeito a regulamentação rígida da tradição. A ressurreição de um morto só poderia ocorrer dentro do período de três dias, que corresponde ao tempo em que a alma, não tendo descido ainda para o *Sheol* (o mundo dos mortos na tradição judaica), ainda permanece junto ao corpo na esperança de uma reunião. (Cf. HENDRIKSEN, 2004, p. 505). Sendo assim, a ressurreição de Lázaro põe em suspensão não só a força regulamentar da tradição humana sobre a vida na terra, mas também a força de sua regulamentação sobre os poderes celestes. Portanto, o espírito de regulação da racionalidade humana vacila perante o poder da Vida. As possibilidades racionais [as significações existentes e que podem existir] se mostram limitadas perante as impossibilidades ilimitadas que se abrem com a irrupção da dimensão do tempo originário na vida. O pensamento calculador é plenamente superado, tanto na terra como no céu. O milagre de Lázaro é significativo porque ele constituiu um ponto de cisão e plena ruptura do Cristo com o mundo. Pois, a partir da ocorrência deste milagre, os principais do mundo judaico – representantes máximos do empoderamento racional do homem sobre o mundo por meio da Lei – decidiram crucificar o Cristo, e, portanto, extinguir aquele que, com sua existência, erguia uma ameaça contra a ordem vigente.

portanto, a claridade sem a qual nada pode aparecer, nem tampouco sair do encobrimento para o desencobrimento. A estrutura existencialmente cinética da religiosidade cristã insere o pensar no âmbito da *istidade* do ser-aí existente e faz suspender provisoriamente a propensão da racionalidade em se deslocar do fluxo da pluralidade indissolúvel do tempo da vida. E, com isso, faz persistir o pensamento – o quanto for possível – na esfera originária da temporalidade.

A virada do pensamento para a vida, e, portanto, a irrupção do espírito vivo, consiste no arroubo subversivo do ὑποκείμενον pela meditação comutativa da tradição cristã. É preciso uma *torção* do edifício dogmático da tradição cristã para que, alcançada as suas fontes primordiais, o elemento originariamente ontológico eclipsado, e a cada vez impensado, pela racionalidade metafísica, seja subvertido. Trata-se do κείμενον, cuja pedra de bloqueio da tradição, inviabiliza o ressurgimento daquilo que subjaz abandonado num repouso inativo. Desde a ontologia grega, a história do pensamento ocidental se ergue sobre a inumação e dissimulação do sentido indômito do ser. O que os gregos conquistaram, num supremo esforço de pensamento (Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 37), foi soterrado pelos entulhos da experiência ontológica do *homo rationale*. A realidade racional, forjada pela pulsão intelectual, fez rolar uma pedra sobre a aterradora visão do κείμενον. Todavia, com o acontecimento da vida cristã, ele é chamado mais uma vez para fora. Com isso, o pensar se move mais uma vez no âmbito da circularidade autocompreensiva – ao mesmo tempo criativa e destrutiva – do ser-aí existente. O horizonte ontológico ilimitado que se abre no ser-aí condiciona o *finca pé* do que aí no mundo é limitado (o ente). Este último, para permanecer aí no aberto da presença, destacado na notação, precisa – numa disposição de repugnância – resistir vigorosamente ao fluxo vivo do tempo fático. A figuração da racionalidade teórica do mundo doma e faz dormir no seu fundo o fogo vivo da temporalidade do ser-aí. A religiosidade cristã, porém, chama à vida a gravidade *caótica*⁹³ da temporalidade do existir. A meditação comutativa da tradição cristã buscará explicitar os elementos seminais – que na tradição se encontram em contenção – para que se torne possível a articulação de uma retórica viva que impulsione a subversão do ὑποκείμενον. Portanto, a tarefa que se segue buscará abrir

⁹³ Ora, o χάος da vida não deve ser entendido aqui como a mera oposição à ordem, como mera confusão, e assim, coadunado dentro de um par de representações categoriais. Ao invés disto, deve ser pensado como *origem*. Heidegger o define como “o aberto que se abre previamente e pelo qual tudo é engolido” (HEIDEGGER, 2013 A, p. 76). Na imanência deste “abismo entreaberto” se esvai “todo ponto de apoio a algo distinto e fundamentado” (*Idem*). No âmbito do χάος toda ordem e desordem encontra a sua raiz; uma abertura que não pode ser alcançada pelo braço da especulação calculadora, pois, originariamente lhe é precedente, e até mesmo o permeia, determinado a possibilidade de seus movimentos.

o espaço da comutação meditativa dos elementos seminais que foram decisivos para a economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger. Isto nos levará, portanto, a uma meditação comutativa dos pensadores cristãos e, sobretudo, da experiência cristã da vida no Novo Testamento.

3.2 A comutação onto-teológica da mística eckhartiana

No primeiro momento da desconstrução crítico-positiva da tradição cristã nos deparamos com o acolhimento fenomenológico da experiência mística eckhartiana. O rasgo paradoxal da religiosidade mística que possibilitará a mobilidade de pensamento da economia onto-teológica se dá na *transcendência primordial da relação da unidade da alma com Deus*: a *unio mystica*. Essa estrutura peculiar da vivência mística emerge como paradigma não-teorético que se articula com a experiência imediata da vida. Neste ponto, como veremos, torna-se possível a comutação entre os elementos constitutivos da vivenciabilidade religiosa da mística e a dimensão da compreensibilidade ontológica do ser-aí existente. A experiência mística, tal como é apresentada pelo Mestre Eckhart, centrada na mobilidade existencial do *desprendimento* e sua culminação na *unio mystica*, promove a erradicação das sedimentações teórico-dogmáticas, pondo em elucidação a abertura compreensiva que nos comunica o sentido fundamental do ser-aí existente. De acordo com Kisiel, a subjetividade mística é antagônica ao sistema católico que, imbricado pela experiência ontológica dos gregos, tende sempre a obscurecer a historicidade viva que se evidencia nos genuínos *insights* do cristianismo primitivo (Cf. KISIEL, 1993, p. 82). Os vetores que se abrem a partir da mobilidade própria de realização da experiência mística possibilitam a reabilitação dos laços com a facticidade do ser-aí existente. A comutação onto-teológica das noções vivenciais de *desprendimento* e seu ponto de culminação na *unio mystica* propiciará, a partir da esfera imediata da vida, a comunicação de elementos constitutivos da dimensão ontológico-existencial do ser-aí. Kisiel nos indica a força ontológica da experiência mística dizendo:

O que é, portanto, esta “específica irracionalidade” da mística enquanto tal? O que é essa super-estrutura teórico-mística da imediata experiência religiosa, a irrestrita vitalidade da submissão dedicada ao santo, o divino? A resposta se encontra fundada em tudo o que envolve o conceito eckhartiano de “desprendimento”, o qual descreve o movimento – que de modo algum constitui um processo teorético – de formação do sujeito místico por meio do retorno ao seu solo fundamental, origem, e raiz e, deste modo, em direção a uma intensidade vital sempre crescente que se mantém na inerência da vida. A analogia deste movimento com a intrínseca tendência da fenomenologia já

é aparente, e vai se tornando deste modo cada vez mais. (KISIEL, 1993, p. 82).

A mística demonstra como a experiência religiosa tende a rearticular o pensamento com poderes elementares da vida. A primordialidade transcendental da relação da alma com Deus promove uma inserção na esfera não-teorética onde a historicidade vital do sujeito é reabilitada pelo pensamento. O modo como o comportamento teórico se desloca de sua raiz vital entregando-se a uma multiplicidade dispersa, vacilante e ruidosa, demonstra-se como um movimento antagônico àquele que é visto na experiência mística: nesta, o modo como o desprendimento retorna à raiz íntima e ao solo primordial da unidade da alma com Deus faz cessar o tempestuoso contingente de variações, oposições e particularidades que determinam o estado ruidoso da atitude teorética. A superfluidade de uma vida superior que não tolera em si coisas inferiores torna-se, de conformidade com a *unio mystica*, a ética do pensamento que retorna a sua morada⁹⁴. Para que se alcance a nadidade absoluta do puro ser é necessário a evacuação de todos os focos especulativos que interferem na vivenciabilidade imediata do divino. Pois, “O Deus inflamado é vazio de forma” (HEIDEGGER *apud* KISIEL, 1993, p. 83), e, portanto, não admite *de-terminações*. Na intimidade da vivência mística a forma da objetividade é absorvida na unidade do Um onde ocorre a suspensão da oposição entre sujeito e objeto. Pois, na evacuação das formas se encerra também toda diferenciação lógica e identidade na superlatividade da super-estruturação teórico mística. Ou seja, na unidade do Um, o sujeito é submetido a uma *des-fragmentação* que lhe reconduz, pela nadificação das significações particulares, ao encontro da alma com a totalidade do tudo – pois Deus é em todas as coisas. Neste sentido, declara Eckhart: “A alma se aquieta total e exclusivamente no ser de Deus. Nada sabe ali senão o ser e Deus” (ECKHART, 2016, p. 16). Na super-estruturação teórico mística nos deparamos com uma antecipação da estrutura ontológica do *Dasein*, pois assim como este “descobre todo ente em seu ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 50), assim também a unidade da alma no Um, pela *unio mystica*, traz à tona o todo dos entes. Este é o ponto nuclear da intencionalidade imediata da vivência mística, onde tanto a alma como Deus são desenraizados em prol de uma originariedade única – “Eu sou Ele e Ele é Eu” (KISIEL, 1993, p. 83).

⁹⁴ Sobre isto declara Mestre Eckhart: “Todas as coisas que têm superfluência não têm recepção das coisas inferiores. Deus transborda em todas as criaturas, mas permanece intacto, sem ser tocado por nenhuma criatura”. (ECKHART, 2008, p. 65).

Tendo, pois, em vista a erradicação de toda diferenciação absoluta, já não há lugar para as dualidades metafísicas e formas de oposição. A diferenciação entre espaço e tempo é superada na mística oportunizando a reflexão originária da temporalidade. A filosofia perene – e, portanto, o espaço para se pensar a supratemporalidade do “eterno agora” – cultivada pelo sistema católico, encontra na mística o seu limite. A metafísica da presença preconizada pela escolástica sofre a suspensão de seus termos essenciais. Pois, submetido ao influxo da ontologia aristotélica, o sistema católico tomou por orientação profunda o modo como Aristóteles encobriu com a *οὐσία* aquilo que tacitamente encontrava-se aquém da pergunta sobre as múltiplas significações do ente. Portanto, sobre essa *pedra do encobrimento* ergue-se o edifício do catolicismo que conpurcando a mensagem originária do cristianismo primitivo, tornou-se incapaz de perceber a força ontológica que, expressando-se na sua temporalidade vital, residia no Novo Testamento. Neste sentido, não é de se admirar que, no confronto com elemento paradoxal da *unio mystica*, a metafísica dos objetos e a psicologia do conhecimento, constitutivas do sistema católico, viessem a sofrer um profundo abalo. Com a notação desta super-estrutura da vivência mística, os escamoteamentos da abstração teórico-objetivantes, oriundos da radical diferenciação sujeito-objeto, foram por completo dissolvidos. No âmbito da vivenciabilidade da mística atinge-se um modo de acesso à realização imediata da historicidade vital do sujeito. Heidegger recepcionou a experiência mística neste sentido, como declara Kisiel: “O jovem Heidegger tentou aproximar-se deste centro vital da intencionalidade, ao refletir no ‘sentido primordial da espiritualidade na sua vitalidade central’” (KISIEL, 1993, p. 85).

Vejamos, pois, como Heidegger no seu curso sobre a Mística Medieval ressalta os impulsos vitais originários contidos na realização da experiência religiosa da mística. Na *unio mystica*, e o seu caminho pelo desprendimento, propiciam o nascimento da Palavra Eterna na alma. Este ad-vento paradoxal é o que interessará Heidegger em sua recepção fenomenológica da mística de Eckhart. O modo como Heidegger abordará este impulso originário fornecerá os elementos para delinearmos a realização da economia onto-teológica pela comutação das estruturas vivencias liberadas pela mística.

Começemos pelo esclarecimento da própria noção da vivência mística. Esta representa uma experiência fundamental e mais originária que a própria experiência religiosa. Não se é místico porque se é religioso, antes é porque se é místico que se pode ser ou não ser religioso.

Eckhart nos fornece uma rica ilustração: O elemento místico, que se dá no desprendimento e consolida a unidade da alma no Um, é como o gonzo que, imóvel em si mesmo, suporta o para lá e para cá do abre e fecha da tábua da porta (cf. ECKHART, 2016, p. 28). A experiência mística subjaz a existência concreta perpassando cada um dos modos de ser no mundo. Antes mesmo de chegarmos a consumir uma determinada ocupação com isto ou aquilo, que nos vem ao encontro no mundo circundante, já se encontra em vigência a mística. Sob a força arcaica desta experiência já estou na antecipação do que não sou. E, deste modo, tenho, mas não sou; ou então sou, mas não tenho. Por conseguinte, *sei e não sei o que significa ser*. A experiência mística revela o “élan vital” que subjaz a plurissignificância da experiência ontológica do ser. Nela se pode encontrar a unidade da união entre o homem e Deus, uma experiência primordial e indiscutivelmente íntima.

A experiência mística adquire uma tonalidade ontológica quando traz à tona o âmbito do Um, o qual se encontra na imanência de todas as criaturas. É a amabilidade radicada na alma que possibilita a reabsorção na unidade do Um que é Deus. Para Eckhart “Deus é amor e é tão amável que tudo que pode amar deve amá-lo, quer goste ou não goste” (ECKHART, 2008, p. 35). A potência para amar na alma do que ama é o ponto de nadificação de seu ser e reintegração na unidade do ser Divino. É o clímax máximo da *unio mystica*, onde a diferenciação na diversidade é esvaziada, e a raiz unitária da plurissignificância do mundo absorve e torna-se a própria alma. Assim, declara Eckhart, “pois onde Deus é, ali é a alma, e onde a alma é, ali é Deus” (ECKHART, 2008, p. 33). Isto nos indica que todo homem arrasta consigo a fatalidade da compreensão do ser “quer goste ou não goste”. O que “não gosta” – e aqui nos deparamos com uma modalidade de ser no mundo que se encontra sobre a plataforma da fatalidade ontológica da alma – está fadado a escoar seu ser para a *unio mystica* (a unidade no amor que é Deus). No seu “não gostar” de amar a Deus, o homem se interpreta a si mesmo como distinto, e, portanto, nesta diferença, assume uma identidade inautêntica na realização de seu *sendo*. No ser cotidiano, “os homens amam uma vez isto, outra vez aquilo, ora descartam isto ora aquilo” (ECKHART, 2008, p. 30), mas a amabilidade que com eles trazem se desvela no interior da existência como testemunho do fundo comum que abarca as distinções no Um. Na inclinação amorosa para as coisas criadas – e, portanto, no comportamento para com os entes – o homem desvia o olhar do Um e é tomado pelo sintoma alucinante da subjetividade egoica. Assim, o que “gosta”, consolida-se também como modalidade inautêntica de ser, pois no gosto se pressupõe a autonomia da diferença do *gostar* – o ego do gosto. Na cotidianidade do que gosta se *pré-supõe* a sedimentação de uma

identidade isolada que desfoca a visão da raiz unitária. No gostar de amar, o amável se torna asseguramento da subjetividade que gosta, torna-se uma propriedade necessária do gosto, e, portanto, um objeto para o sujeito. O contínuo artificial do gosto paralelamente se sobrepõe à experiência da unidade do amar e dissimula sua originariedade junto ao Um.

A mística, porém, encontra-se aquém do gosto e não gosto – do “para lá e para cá” –, ou seja, já não há, pois, na experiência mística, aquele isolamento da subjetividade na distinção da diversidade daquele que gosta e não gosta. No processo de visualização da experiência mística aquele que vê se liquida na realização do ver restando apenas a vivência da extrusão da unidade na visão. O *quem* das ocupações cotidianas, que ora ama isto ora ama aquilo, se revela como subterfúgio artificial forjado para obstinadamente resistir à temporalidade originária que, com serenidade, tudo acolhe no nada ⁹⁵. A alma que em si tudo contém não pode ser independente, não pode arrogar-se na pressuposição de que é fora do Um, ou como declara Mestre Eckhart, não pode “ensimesmar-se em seu intimismo” (ECKHART, 2008, p. 27); mas, desapegada de tudo, não preocupada com coisa alguma, irrompe *como* tudo, e apenas quando se esvazia do mundo é que se revela para si mesma como plenitude de todas as coisas. Quanto mais próximo do nada originário, mais a alma se despoja de suas impropriedades mundanas e avança para a unidade do Um. Como declara Eckhart:

A quem me pergunta onde está Deus, respondo: Ele está em toda parte. A quem me pergunta onde está a alma que está em amor, digo: Ela está em toda parte; pois Deus ama, e a alma, que está em amor está em Deus e Deus nela; e como Deus está por toda parte e a alma está em Deus, ela não está em parte em Deus e em parte não; e como Deus está nela, a alma deve necessariamente estar em toda parte, já que ele, que está em toda parte, está nela; em toda parte Deus está na alma e ela está em Deus em toda parte; portanto, Deus é um tudo sem tudo e a alma é com Deus um tudo sem tudo. (ECKHART, 2008, p. 32)

Para amar, pois, limpidamente o Amável, e não aquilo através do qual aparece o Amável, e, portanto, para reinserir-se novamente junto ao Um, aquele que ama deve se esvaziar de todas as coisas e daquele “si mesmo” engajado com o mundo. E, deste modo, ao amar a Deus, aquele que ama é “tocado para fora da diversidade para dentro da sua própria unidade” (ECKHART, 2008, p. 35). Elevada da dispersão de significados do mundo, a alma

⁹⁵ Essa morada primordial do nada é expressa por Mestre Eckart quando declara: “Ali a alma percebe a Deus nua e cruamente, segundo o fundo, abismo, ali onde ele é acima de todo ser-vigência. Se ali ainda houvesse ser ela o perceberia como vigência em vigência; e ali não há nada a não ser um fundo abissal. Esta é a mais alta e plena perfeição do espírito a que pode se chegar nesta vida de modo espiritual. (ECKHART, 2008, p. 47).

atinge a sua retidão ao se despojar de tudo aquilo que conpursca sua unidade com Deus. Neste ponto, a precipitação impetuosa do fazer cotidiano sofre um estanque. E a atmosfera familiar daquela pressa excessiva das ocupações da vida é translucidada pela estranha serenidade que acompanha a evasão de tudo e o soerguimento do nada. Outra passagem do Mestre Eckhart que elucida a nadificação do tudo na vivência imediata da *unio mystica* é uma passagem em que ele diz:

Quando peço algo, peço então *nada*; mas quando nada peço, então eu peço retamente. Quando sou unido, ali onde todas as coisas estão presentes, as passadas, contemporâneas e as futuras, ali todas as coisas são igualmente próximas e igualmente um; elas são todas em Deus e todas em mim. Então não se precisa mais se pensar em Conrado nem em Henrique. Quem pede por algo outro do que apenas Deus, a esse algo pode-se chamar de ídolo ou injustiça. (ECKHART, 2008, p. 38)

Observemos, pois, que quando a inclinação do pedir fecha-se em algo objetivamente delimitado, ainda que o sentido direcional do querer no pedir aponte para algo junto a Deus, o comportamento objetivo do pedir se esvai sob o poder da negação do ente – “quando peço algo, peço então *nada*”. Entretanto, esta evasão não é puramente negativa, algo significativamente ontológico aqui se nos indicia: *o dirigir-se objetivo no querer do pedir é tocado pela face oculta do ser*. O ser não é isto ou aquilo com o qual objetivamente me comporto no fluxo das ocupações da vida. Quando o busco num dirigir-se guiado pela circunvisão do manuseio *ele se retrai na indisponibilidade*. Porém, na sua retração perante as inclinações do comportamento objetivante ensina-nos o caminho para seu desvelamento originário: não é porque me dirijo para algo no comportamento objetivante que o ser se revela como negação do ente. Antes, é precisamente porque o ser se retrai no seu essenciar próprio que posso dirigir-me para *algo* no querer do pedir. A retração do ser permeia, de modo condicionante, todo o meu comportamento para com os entes. *Por isso, quando peço algo, peço então nada*. Pois, é pela sua retração na indisponibilidade que tudo se torna disponível. E ao recolher-se na invisibilidade que tudo se torna visível. Isto faz saltar aos nossos olhos, de modo ontologicamente significativo, as palavras do escritor de Hebreus, que nos diz: “Pela fé entendemos que os mundos foram criados pela palavra de Deus, de maneira que o visível não foi feito do que se vê” (Hebreus 11: 3, AEC). O ser sustenta a manifestabilidade originária dos entes em sua indisponibilidade. Não se trata, pois, de pensarmos numa espécie de fundamento além-mundo, isto seria um desvio do âmbito originário da dinâmica de sentido do ser, e uma estratificação demasiadamente teórica. Na verdade, ao evidenciar-se no *é* do ente,

o ser se oculta na própria evidenciação. Ele se dá e se toma de volta na própria doação. E nessa contração ekstática, uma tensão de fundo que perpassa a impositação dos entes na abertura do *aí*, posso, no fluxo da ocupação cotidiana, relacionar-me com um determinado conteúdo do mundo. Então, deste modo, o invisível é o que se retrai na entidade do ente produzindo o ente que *aí* se vê. Por isso mesmo, Eckhart nos instrui, fornecendo-nos de fato um princípio hermeneuticamente ontológico, ao declarar:

Sentistes agrado demais em minha figura presente, e por isso não podeis receber alegria perfeita do Espírito Santo. Rejeitai, pois, a imagem visível e uni-vos ao Ser sem forma, pois a consolação espiritual é de natureza muito sutil e só se oferece a quem despreza a consolação carnal. (ECKHART, 2016, p. 32).

Neste ponto, a equiprimordialidade entre a experiência religiosa da mística e os gregos antigos torna-se saliente. Ora, não devemos nos esquecer de que essa remissão aos gregos antigos é um compêlimento e não uma sugestão criativa. Pois, o *direcionamento comunicativo*⁹⁶ próprio do acontecimento da fé nos conduz ao que é originariamente inicial no domínio dos entes. E é precisamente na mais antiga sentença legada pela história da filosofia que encontramos a mobilidade ontológico-compreensiva do ser que se retrai na doação. Ou seja, nos primórdios da filosofia, quando irrompe o pensar do ser, encontramos as mesmas energias arcanas que se evidenciam na experiência de pensamento que paira a religiosidade vital do cristianismo. Não por acaso, no período em que o tardio Heidegger se volta aos primeiros inícios de seu caminho de pensamento tal sentença será uma das frestas abertas para se pensar o *ad-vento* (termo também evocado por Eckhart para evocar o acontecimento da *unio mystica*) do ser como acontecimento apropriativo. Referimo-nos a sentença de Anaximandro, transmitida por Simplicio de Cilícia em sua obra “*Comentários à Física*”, que Heidegger traduziu ao seu próprio modo, buscando ressaltar a irredutível copertença entre ser e ente. Em seqüência, citaremos abaixo a sentença no grego, sua tradução convencional e a tradução amplificada por Heidegger:

ἐξῶν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ κρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τισὶν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (ANAXIMANDRO *apud* HEIDEGGER, 2013, p. 40).

⁹⁶ Cf. pg. 172 (Do acontecimento da fé).

Pois donde a geração é para os seres, é para onde a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo. (ANAXIMANDRO, *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, 2005, p. 50).

De onde se dá, porém, a emergência, também vem à tona para o que respectivamente se apresenta o ir ao encontro dessa emergência (como o mesmo), de acordo com a necessidade compelidora; pois todo ente que se apresenta dá ele mesmo (a partir de si) liga, e mesmo a apreciação (o reconhecimento) deixa ser um para o outro (tudo isso) a partir da transversão do desconexo de acordo com a atribuição da temporalização por meio do tempo. (ANAXIMANDRO *apud* HEIDEGGER, 2013, p. 40).

Conforme a tradução heideggeriana, o que se apresenta, no seu próprio apresentar, instaura uma remissão ao fundo gerador, o γένεσις, o âmbito de dação do ser dos entes. Heidegger fala de uma força compelidora que se empenha a partir do ente que está aí presentemente dado, estabelecendo um laço (uma liga) com a dimensão originária da emergência. Emergido no apresentar, quanto mais desconexo do âmbito de dação, e, neste sentido, quanto mais intensa a notação do é do ente, mais relevante e originária será sua remissão ao γένεσις. Deste modo, para que as coisas que aí são *sejam*, e sejam em plena vigência, é imprescindível a violência da desconexão que se desdobra de uma “atribuição da temporalização por meio tempo”. O ente aí desconexo encontra-se na transversão do ser, esta transversão diz respeito à superação do pensar no seu envio à essência velada da metafísica (cf. HEIDEGGER, 2013, p. 53), o seu fundo abissal. Na irrupção violenta do desconexo a injustiça da desconexão compele a reparação pela remissão ao âmbito originário da emergência. Neste sentido, “*donde a geração é para os seres, é para onde a corrupção se gera*”. O retorno à dimensão originária de dação do ser se dá no sentido do movimento de de-geração do ente que, na injustiça da desconexão, “presta contas e reparação” (cf. BARNES, 2003, p. 88) pela vigência de seu apresentar. Porém, a partir de si mesmo, escoia degenerativamente na transversão para o encontro com o âmbito de sua emergência originária. Na compensação da injustiça o ente aí desconexo é compelido para o recolhimento no ἄπειρον [sem-limite]. Este é o *ad-vento* que faz evadir o limite injusto do desconexo no apresentar – o qual, enquanto ente que aí se dá, insiste numa constância na identidade da unidade consigo mesmo. Tal acontecimento consolida a apropriação do ente maximamente desconexo, ou seja, o homem, no ser. Porém, na força retroativa da necessidade compelidora da temporalização, o ente se de-genera – ou seja, sofre a evacuação de seu injusto limite – e escoia na transversão para o interior abissal do âmbito da emergência.

Porém, como a força da experiência mística re-inicializa este início primordial? Como a consolidação da experiência de fé na mística propicia a comutação com o que se desvela na inicialidade do pensamento grego? A alma separada de Deus se realiza como o ente maximamente desconexo que se mantém insistente no “todo ser-vigência” (ECKHART, 2008, p. 47). Na dimensão do ser-vigência as coisas são no modo da individualidade e na oposição das distinções. Pois, existindo na individualidade, ao saírem da unidade do Um, os entes insistem na identidade da unidade consigo mesmos e sua diferença em relação ao Amável. Eckhart também usará o termo injustiça para designar o que está fora do Um. Na injustiça a alma encontra-se mergulhada na multiplicidade do diverso e ainda se comporta com isto e com aquilo; ora está aqui, ora está ali, no para cá e para lá. Na dimensão da transição os entes exibem suas formas efêmeras sob o domínio da de-terminação. Na clareira da injustiça o ente que aí se apresenta dispõe de vida e ser em si mesmo, fora de seu si-mesmo originário. Entretanto, não devemos perder de vista o fato de que este império da desconexão do que aí se apresenta ocorre na alma que possui a totalidade em si mesma. Quando, porém, a alma põe-se junto ao Um, recolhendo-se na intimidade do ser-vigência, a in-habitação do diverso, as formas efêmeras que sustentam a identidade particular dos entes sofrem a evacuação do limite. A des-particularização e suspensão da diferenciação seguem o sentido da de-generação, ou seja, trata-se do retorno da alma à sua morada originária que propicia a nadificação do que aí se apresenta. Ressaltemos aqui mais uma vez o modo como Eckhart demonstra a suspensão do ser na *unio mystica*:

Quando peço algo, peço então nada; mas quando nada peço, então eu peço retamente. Quando sou unido, ali onde todas as coisas estão presentes, as passadas as contemporâneas e as futuras, ali todas as coisas são igualmente próximas e igualmente um; elas são todas em Deus e são todas em mim. Então não se precisa mais pensar em Conrado nem Henrique. Quem pede por algo outro do que apenas Deus, a esse algo pode-se chamar de ídolo ou injustiça. (ECKHART, 2008, p. 38).

Por isso que a temporalidade que se descobre na vivência da *unio mystica* não mostra consonância com os termos de configuração do tempo cronológico. Na vivência desta temporalidade originária a logicidade do tempo cronológico encontra a sua raiz, bem como também o seu limite crítico. As eckstases temporais – passado, presente e futuro – que evidenciam a configuração essencial do tempo ordinário são suspensas na indistinção da circularidade temporal da *unio mystica*. Na experiência do tempo ordinário torna-se possível a identificação e diferenciação entre “Conrado” e “Henrique”, pois o tempo é tomado como

critério de medida e abre o horizonte de sentido que possibilita o cálculo e a distinção objetiva. Na retração essencial do ser a temporalidade originária da *unio mystica* se contorce na configuração cotidiana do tempo ordinário. O tudo do Um se esfacela em diversas significações e o ser, tal como constatou Aristóteles, τὸ ὄν λέγεταιί πολλάκις (o ser se diz em múltiplas acepções). Porém, na irrupção reveladora da temporalidade originária da *unio mystica* o λέγειν, que se move no âmbito das múltiplas significações teórico-objetivas, é suspenso. Pois, com o espiralado movimento da temporalidade originária, que é compelido pela contração do ser, a linearidade lógica da linguagem é colapsada com a perda do horizonte cronológico do tempo ordinário. Entretanto, o silenciar, sob a irrupção da temporalidade originária, nos diz mais do que aquele que fala. Na reticência do λέγειν a fala alcança a sua mais profunda autenticidade. Pois, o discurso é resgatado de sua dispersão na falação encobridora da cotidianidade e se articula com o tempo do Um. O silenciar ocorre não por falta de palavras, mas porque se quer comunicar a compreensibilidade de fundo da existência. Sobre o modo como o silenciar comunica a experiência primordial do ser, Heidegger declara em “*Ser e Tempo*”:

Silenciar em sentido próprio só é possível numa fala autêntica. Para poder silenciar a presença deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma. Pois só então o estar em silêncio se revela e, assim, abafa a “falação”. Como modo de fala, o estar em silêncio articula tão originariamente a compreensibilidade da presença que dele provém o verdadeiro poder escutar e a convivência transparente. (HEIDEGGER, 2006, p. 228).

Por isso mesmo é que, segundo Eckhart, quando nada se pede, se pede retamente. O que vem à tona no dito – pois o pedir é uma modalidade da fala – encontra-se em sintonia com a esfera do desvelamento da *unio mystica*. Sendo assim, quanto mais palavras e, portanto, quanto mais na falação cotidiana emanam as delimitações da linguagem lógica, mais se escamoteia a compreensibilidade originária que se dá junto ao Um. A suspensão, portanto, do λέγειν não é o fim da linguagem, mas a preparação para uma experiência comunicativa superior. Pois, até o momento a linguagem encontra-se transpassada pela conceptualidade ontológica de uma tradição encobridora das fontes originárias. Quando o pensamento é acolhido na língua perde a sua vitalidade. Entretanto, a reticência no silenciar do λέγειν prenuncia um salto aprimorante no modo de realização da linguagem e na sua capacidade de comunicar. De acordo com o Mestre Eckhart, no esforço da alma por atingir a bem-aventurança da unidade do Um, na elisão das palavras – devido ao seu comprometimento com

a lógica da identidade e diferença – apenas o silenciar resgata a linguagem do domínio do ente e possibilita uma comunicação articulada com a vivenciabilidade imediata da *unio mystica*. No silenciar, a intencionalidade do espírito vivo, e seu elo vital com o sentido do ser, alcançam sua consumação.

3.3 O movimento de singularização da experiência cristã no elemento histórico e o acesso à temporalidade originária.

A história do pensamento Ocidental cresce sobre a obliteração profunda da temporalidade. Rechaçado na indiferença da ontologia grega, a retração da temporalidade na experiência fática da vida possibilita sua cristalização na significância do mundo. A abertura de sentido, que garante a “paz e a segurança” das significações dos conteúdos da ocupação mundana, eclode a partir da retração do tempo originário. Sendo assim, para que se consolide a objetivação do mundo é preciso que se desaprenda a ver o fluxo de realização da pluralidade indissolúvel da existência. Com isso, perde-se a gravidade e a lentidão de espírito, e o pensamento já não consegue mais caminhar no tempo da vida com pés de chumbo. A realidade objetiva surge na fácil fruição e leviandade de espírito, inibindo, quase que por completo, a cautela e a subsunção prudente do pensar crítico-reflexivo. Na excessiva pressa e desatenção do modo de se conceber da racionalidade moderna, a vida torna-se incapaz de alcançar uma compreensão mais profunda de seu si mesmo originário. Neste sentido declara Heidegger: “O elemento histórico de toda a história acontece naquela grande calma, para qual o homem só muito raramente tem a escuta correta” (HEIDEGGER, 2017, p. 60). E assim como uma “galinha estafada”, forçada por técnicas artificiais a chocar mais rapidamente, a erudição tecnocientífica enche a Terra de seus “cacarejos e ovos miúdos” (Cf. NIETZSCHE, p. 295, 2005). Por isso mesmo é que a metrificação do *tempo caótico da vida*⁹⁷, que se dá na abstração intelectual de tempos puros, erradica a inquietude da paciência que se vivencia na esfera do tempo originário da vida fática. O apóstolo Tiago repreende a expectativa do pensamento calculador, que busca, numa ânsia feroz, uma precisão objetiva para o tempo da *παρουσία*. Ele declara: “Sede, pois, irmãos, pacientes até a vinda do Senhor. Vede que o lavrador espera o precioso fruto da terra, aguardando-o com paciência, até receber as primeiras e últimas chuvas” (Tiago, 5: 7, AEC). Tiago não submete a *παρουσία* à quietude das significações objetivas do mundo, nem dá espaço para as expectativas do pensamento calculador, o qual se põe numa experiência artificial do tempo próprio da *παρουσία*. Antes, o

⁹⁷ Verificar nota sobre o *χάος* originário na p. 214.

que se requer do cristão é a postura do lavrador que, suportando o tranqüilo crescimento da semente e vivenciando as variações de declínio e ascensão das estações, insere-se de modo todo autêntico no ritmo próprio da existência.

A afinação do homem com esse ritmo profundo e sombrio da existência requer a suspensão do engenho e das posturas artificiais da razão teórica. Este mesmo ritmo se indicia em uma das parábolas mais enigmáticas de Cristo, *a parábola da semente que cresce em segredo*:

O reino de Deus é assim como se um homem lançasse uma semente à terra, e dormisse, e se levantasse de noite ou de dia, e a semente brotasse e crescesse, não sabendo ele como. A terra por si mesma frutifica, primeiro a erva, depois a espiga e, por último, o grão cheio na espiga. Quando o fruto está maduro, logo se lhe mete a foice, porque é chegada a ceifa. (Marcos, 4: 26-29, AEC).

O Reino de Deus, e, portanto, a esfera das coisas divinas (o âmbito do poder criador), se revela no crescimento misterioso da semente que, independente do controle e da técnica do homem, se desenvolve no seio da terra. Observemos que o germinar da semente perpassa sub-repticiamente a cotidianidade do homem, pois, enquanto este dorme e acorda, de dia e de noite, em meio ao fluxo regular do sono e da vigília do espírito, por sob a rigidez da ordenação cronológica do tempo, *a terra por si mesma frutifica*. Isto nos diz que o controle e a dominação técnica do homem sobre a germinação da semente são ilusórios, pois, de fato, o crescimento se dá “não sabendo ele como”. E mesmo constituindo o cerne das maquinações e preocupações da vida do lavrador, e estabelecendo-lhe o nexos das articulações significativas de seu mundo circundante, o precioso fruto da terra jamais estará sujeito ao empenho da racionalidade tecnocientífica. A semente que, no oculto da terra se desenvolve, determina o sustento do lavrador; apesar deste, absorvido nas ocupações de sua rotina diária, não levar em conta a dinâmica produtiva que se dá no subterrâneo de sua cotidianidade. O ritmo de desenvolvimento da semente segue sua própria ordenação, que não é, de modo algum, determinada pela razão teórica, ou seja, “A terra por si mesma frutifica, primeiro a erva, depois a espiga e, por último, o grão cheio na espiga”.

Lembremos que em Hegel também o processo dialético é bastante similar⁹⁸. Entretanto, o desenvolvimento orgânico é assumido num processo de negação dialética que culmina com

⁹⁸ O movimento dialético que constitui a vida dinâmica do Espírito é representado por Hegel na seguinte figura: “O botão parece desabrochar na flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida

a suprassunção da individualidade na eclosão do Espírito absoluto. A tensão imposta pela singularidade no interior do processo é aplacada pela atenuação da temporalidade – algo que se dá na máxima condensação da ordenação abstrata do Conceito⁹⁹. Deste modo, para que a contradição interna – que se abre unicamente no âmbito da singularidade – seja harmonizada na unidade fluida do Espírito Absoluto é necessário o declínio da temporalidade na ordenação de um ritmo puro que marca o tempo sintético do Conceito. No estágio último do desenvolvimento orgânico alcança-se a “paz e a segurança” na síntese superior do Conceito, onde a guerra e a contradição são, neste *ponto mais alto*, dissolvidas na *necessidade* imposta pela vida do Espírito.

Com a experiência cristã, entretanto, não ocorre o mesmo. A contradição interna não é aplacada no estágio último, antes é maximamente intensificada. Em Hegel, com a eclosão do Espírito absoluto, as tensões unilaterais são suprimidas na reconciliação que se alcança na unidade plena da totalidade. Na experiência cristã, o desenvolvimento orgânico não marcha em direção à supressão plena da singularidade, antes o fosso abismal da contradição é ressaltado e autenticamente assumido. A maturação completa do fruto não marca, pois, a unidade pacífica do sistema; antes, representa o *tempo* da mais profunda inconciliação, a *hora da ceifa*, o momento em “que se lhe mete a foice”, e se consolida a eterna contradição. De modo que “um abismo está posto”¹⁰⁰ entre as partes, e já não se pode mais conceber o trânsito de elementos unilaterais do sistema que se dá naquela unidade fluida, que tudo absorve na organicidade dialética do Espírito. Ao invés disto, os elementos que querem passar daqui para lá não poderiam, nem tampouco os de lá passarem para cá. Para Hegel cada instante do sistema continha *em-si*, por princípio, o seu contraditório. O broto continha em-si a flor, a flor continha em-si o fruto, de modo que, todos os momentos do sistema, sob a lógica dialética da vida do Espírito, transitam de lá para cá, podendo ser pensado mutuamente, uns dentro dos outros, numa unidade substancial massificadora.

faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.” (HEGEL, 2014, p. 24).

⁹⁹ O Conceito é a Ideia eterna, “em-si e para-si e que, como Espírito Absoluto, eternamente se atua, se engendra e a si mesmo se frui” (VAZ, 1997, p. 75) a consolidação do *Saber Absoluto*, momento em que o Espírito alcança a autoconsciência de Si. E assim, num pensar que é pensar de si mesmo, a realidade – que é pensamento – se autocompreende plena e imediatamente no Conceito. Portanto, o Conceito, rememora o desenvolvimento dialético da vida do Espírito, o momento da reconciliação absoluta.

¹⁰⁰ O abismo que aprofunda o em-si na sua singularidade própria, e que já é assumido na vivenciabilidade escatológico-cristã do “fim dos tempos” pode ser pensada na revelação de Jesus sobre a condição dos mortos, em seu relato sobre o mendigo Lázaro (observe-se que não se trata de uma parábola, mas de um relato), ele nos diz: “Além disso, está posto um grande abismo entre nós e vós, de sorte que os que quisessem passar daqui para vós não poderiam, nem os de lá passar para cá” (Lucas, 16: 26, AEC). Na hora da ceifa esta separação inconciliável será imposta sobre a Terra. Porém, o elemento escatológico não pode ser pensado fora da existencialidade cristã, mas inserida no seu sendo. E, portanto, os que vivem a temporalidade estão lançados na eterna contradição.

Na experiência cristã, para quem já é chegada a hora da ceifa, o em-si é individualizado e ressaltado na incomunicabilidade de sua mais profunda solidão. Como declara Heidegger:

A situação diante da primeira epístola [Primeira Epístola aos Tessalonissenses] foi modificada: a frase “o dia do Senhor chega como um ladrão à noite” foi entendida corretamente por alguns [...] aqueles que o compreenderam, devem estar desesperados, porque a necessidade aumenta e cada qual está sozinho diante de Deus. (HEIDEGGER, 2010, p. 100).

Para tanto, a rigidez objetiva do tempo homogeneizador do sistema é despedaçada com a irrupção da temporalidade originária, ocorrendo, com isso, o assomo da pluralidade indissolúvel da vida fática. O rebentar do tempo próprio da existência, em sua facticidade, propicia o abalo da redução teórico-objetivante da experiência de mundo. Na irrupção do tempo originário da existência, a firmeza da terra se abala, e os elementos¹⁰¹ universais, que garantem o “finca pé” do real, que aí imediatamente se apresenta à vista, perdem o seu vigor. A caligem da computabilidade e plasticidade conceitual que se impõe à φύσις – e a encobre – é desvencilhada. Os asseguramentos do espírito calculador, que fazem erguer, diante da consciência embasbacada do olhar objetivo, a figura de um mundo estável, previsível e instrumentalizável, são radicalmente emudecidos. Para os que vivem a temporalidade, “a forma presente deste mundo está se transformando” (1Coríntios, 7: 31, KJ). Com isso, a contradição entesada que se dá no coração da φύσις, e que faz a singularidade viva brilhar em sua essência mais própria, é assumida em sua originariedade. O ser-aí que se autocompreende em sua singularidade incomunicável coloca-se no aberto da maravilhosa incerteza e ambigüidade da existência, de modo que, o discordante concerto dos entes no interior da φύσις manifesta a sua raiz simples e unitária. Ora, não podemos nos admirar com o fato da φύσις e a existência singular serem colocadas lado a lado na análise. A tradição não foi capaz de pensá-las co-originariamente, pois, o potencial de fundação do ser-aí existente fora colocado em ocaso. Decerto que, tomá-las em conjunto, inevitavelmente se dá quando se busca pensar, pela primeira vez, o fundamento sem fundo da metafísica, o qual só pode ser *meditado* no âmbito peculiar da temporalidade originária.

Na experiência da temporalidade cristã, toda firmeza da significância do mundo é aspirada. E, por isso mesmo, para aquele que superou existencialmente a modulação da

¹⁰¹ Em Cristo, o cristão está morto para os elementos deste mundo, como relata o apóstolo Paulo na carta aos Colossenses: “Se estais mortos com Cristo quanto aos rudimentos do mundo, por que vos sujeitais ainda a ordenanças, como se vivésseis no mundo” (Colossenses, 2:20, AEC). A racionalidade metafísica, pois, está suspensa e o espaço ontológico da tradição, para se pensar o ser e o ente, sofre uma recapitulação – abre-se a dimensão do histórico.

temporalidade no tempo computável, e atingiu a experiência do *καίρως*, na circularidade autocompreensiva do ser-aí, para este já é chegado o “fim dos tempos”. A *παρουσία* não é um evento desprendido no futuro, nem mesmo um conteúdo representacional de uma mera expectativa mundana. O cristão, pois, não vivencia a *παρουσία* como um acontecimento que, numa primeira aproximação, *ainda-não* é simplesmente presente à vista. Sendo, pois, a *παρουσία*, objetivamente reduzida, a ameaça que dela emerge é atenuada, e *ainda* resta tempo para ser protelado – e, com isso, tempo que se submete ao cálculo. Entretanto, a esperança escatológica se insere no complexo de realização da vida cristã e se desdobra no *sendo* do ser-aí cristão. Heidegger é quem nos confirma isto, dizendo: “Para o cristão deve ser decisivo seu *τὸ νῦν* [o agora] do complexo realizador no qual está propriamente inserido, e não uma expectativa de um acontecimento que está meramente desprendido num futuro” (HEIDEGGER, 2010, p. 102).

Tem-se, com isso, um tempo secreto que se dá nas entranhas da terra, e que se retrai na indiferença do tempo computável da cotidianidade mundana dos homens. Como poderá, pois, o homem colocar-se – como genuíno pensador – novamente na sintonia dessa temporalidade profunda? Como pode o homem penetrar no solo fértil da historicidade? É preciso a postura do pensar que se mantém pensante e que se efetua na tonalidade da gratidão. Heidegger, no final da década de 1930, estabelece uma ligação de sentido entre o pensar essencial (o pensar que insiste no âmbito da inicialidade do início do pensamento ocidental – o elemento histórico) e o agradecer. Este pensar não é o pensar conceitual, planejador, calculador, engenhoso, que captura e toma de assalto (uma forma de pensar que só é possível sob a decadência da temporalidade originária). Antes, como alguém que nada obrou, mas que recebeu gratuitamente, o pensar, que se move no âmbito da temporalidade originária, não se porta como um captor, mas, com gratidão, se mantém junto ao oferecer-se dadivoso do acontecimento descomunal do ser. A inserção do pensar na dinâmica oculta da temporalidade originária requer a disposição correta do pensar, não mais aquele pensar empoderado da racionalidade tecnocientífica, mas um pensar que, desprovido da violência da instrumentalização, coloca-se pacientemente no aberto e na escuta. Pois, no âmbito do sagrado, o que toca o Divino é o escutar – e, portanto, o “deixa-se interpelar pelo ser para

dizer a verdade do ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 326) – e não na maquinação sacrificial¹⁰² do ativismo compulsivo do pensar calculatório.

O acesso ao tempo originário, que nos leva ao fundo do ser-aí existente, requer, portanto, um retardo na postura objetivante da racionalidade teórica. Pois, para a inserção do pensar na esfera da facticidade da vida, é preciso suportar a inquietude com a historicidade viva e estancar a declinação do pensar na mera historiologia e objetivação dos fenômenos originários. Com a experiência da religiosidade protocristã Heidegger pôde assegurar um autêntico acesso ao horizonte de sentido da historicidade que se abre na singularidade do ser-aí existente. Por isso mesmo, é que o histórico se torna, para ele, o “fenômeno central” que orienta o desenvolvimento de toda “problemática filosófica” (HEIDEGGER, 2010, p. 32). Isto nos diz que o elemento genuíno do filosofar só pode ser autenticamente concebido no âmbito próprio do histórico. Como declara Heidegger: “O histórico é o fenômeno que deverá facilitar-nos o acesso à compreensão própria da filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 34). Portanto, fora deste âmbito, a atividade do pensar descamba nos canais da ciência, engolfando-se por completo na objetivação. E assim, perdida nos meandros da racionalidade objetivante, a atividade do pensar oblitera para si mesma a temporalidade originária que efusivamente cintila no histórico. No final dos anos 30, Heidegger, ao retomar essa mesma noção, destaca a temporalidade inerente ao elemento histórico, dizendo: “O histórico é o supra-historiológico. Ele não é, contudo, o supratemporal, o assim chamado eterno, sem tempo, justamente porque o historiológico só toca naquilo que passou, e não no tempo propriamente dito” (HEIDEGGER, 2017, p. 58).

O jovem Heidegger caracteriza o histórico como “vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas um fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas no esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 33). A inserção no histórico originário, e, portanto, a compreensão fenomenológica do sentido do histórico na vida fática – aquém dos complexos objetivos da significância do mundo – é a guinada do pensar para a motilidade existencial do espírito vivo. Na sua tese de habilitação, Heidegger enfaticamente declara isto, dizendo: “*Espírito vivo é, como tal, essencialmente espírito histórico, no mais amplo sentido da palavra*” (HEIDEGGER, 2002, p. 66). Nessa virada para o histórico, o pensamento fenomenológico declina dos altos céus da

¹⁰² Em Eclesiastes encontramos tal instrução sobre como aproximar-se do Divino: “Cuida dos teus passos e sê reverente quando adentrares o Santuário, à Casa de Deus. Aproximar-se para ouvir vale muito mais do que vários sacrifícios oferecidos pelos tolos, ainda que não percebam o mal que estão fazendo” (Eclesiastes, 5: 1, KJ).

consciência historiológica e atinge o solo da temporalidade da vida. A historicidade do pensar não é mais concebida pelo jovem Heidegger nos termos da autoconsciência do Espírito Absoluto de Hegel, mas passa a ser pensada a partir da singularização da presença viva. Para Hegel, toda abertura do horizonte histórico só é possível porque o pensar, que se autocompreende nessa abertura, está para além do tempo (cf. FIGAL, 2016, p. 16). Nesses termos, a história da filosofia só é possível porque o pensar está desvinculado de sua situação temporal e suspenso numa “intransitoriedade geral” (*Idem*). O sujeito histórico se eleva a uma universalidade abstrata e encerrado num “jogo de amor consigo mesmo” (HEGEL, 2014, p. 35) deixa para trás o ponto de partida da individualidade como um “momento invisível” – o ponto cego – no desenvolvimento do todo, como “espírito incompleto” (HEGEL, 2014, p. 38). A efetividade pura, e, portanto, a realidade racional, se consolida plenamente no nadir da supressão da imediatez autoconsciente do Espírito Absoluto.

Entretanto, o histórico, tal como é pensado pela fenomenologia a partir da experiência fática da religiosidade cristã, busca recolocar o que, para o sistema hegeliano, constituía-se a dimensão profana da singularidade – o ponto cego da vida do Espírito. Essa incompletude caótica do indivíduo singular, rebaixado por Hegel a um saber que se compara a “jogos de meninos”, será pensada por Heidegger – sob o impulso de Kierkegaard – a partir da vida cristã em sua radicalidade mais brutal: *o âmbito da experiência singular da fé*. Analisemos, pois, este espaço íntimo da fé que possibilitou para a fenomenologia a inserção do pensar na historicidade viva.

3.3.1 A experiência da fé cristã e o espaço da singularidade do ser-aí

Imergido na fé o sujeito se esquia do abismo diante da gregriedade do sistema racional. A experiência que se alcança na vivenciabilidade imediata da fé é a irrupção de uma reapropriação ontológico-existencial da totalidade – o ser-aí se realiza de forma autocrática, na propriedade plena de seu ser. Sob a experiência da fé, a existência singular atesta a partir de si, e para si mesma, uma reconfiguração exclusiva da realidade habitual. Na esfera originária da fé já não há mais asseguramentos, nem mesmo “uma tolerância de concepções alheias” (HEIDEGGER, 2010, p. 34). Neste aspecto, a compreensão de mundo que eclode na fé está fechada para o “grande público” (NIETZSCHE, 2005, p. 295). No espaço da fé a dinâmica produtiva do espírito resiste à *publicidade*. Nenhum elemento de valor gregário (provas, evidências argumentativas ou comprobatórias, teorias etc.) pode se tornar um elemento decisivo no interior da fé. O ser-aí existente que crer está sozinho no exercício

autônomo de sua crença. Entretanto, na solidão de sua fé, ele se exime do peso massificador da realidade dos “Outros” e desafia aquilo que é universal e absoluto. Quando imerso na fé a compreensão se liberta das regulamentações prévias impostas pela tradição do mundo e libera a plenitude do poder-ser do ser-aí existente. Apenas neste sentido é possível compreendermos a oposição entre Lei e fé que se dá no interior da análise da mobilidade existencial do *tornar-se-cristão*, efetuada por Heidegger na “*Introdução à Fenomenologia da Religião*”. O modo como Heidegger destaca a luta de Paulo contra os assédios da Lei na experiência de fé das primeiras comunidades cristãs, ressalta o esforço do ser-aí cristão em conservar incólume o espaço da singularidade existencial – pois, deixar-se arrestar pela Lei seria, para a religiosidade cristã originária, sua infusão no sistema de significações do mundo habitual. As inventivas da Lei contra o exercício autêntico da fé, que instaura a luta pela fé na situação fática do apóstolo Paulo, indicia a resistência da religiosidade cristã originária contra a tendência de queda na significância do mundo. Conservando-se de pé, em meio ao combate da vida fática consigo mesma, o ser-aí cristão estanca o esvaziamento do fenômeno da vida pela sua racionalização teórico-objetivante.

Uma existência na fé resgata o indivíduo do rebanho e lhe restitui a propriedade de seu ser: ele é e vive o que acredita. Contudo é preciso pensar se aquilo que comumente o mundo da publicidade encena como “fé” possa realmente ser concebido nos mesmos termos do modo de realização da religiosidade cristã originária. Não seria talvez necessário encararmos, aquilo que a publicidade assume como fé, como uma distorção da visão paradoxal que se abre com o rasgo originário da fé, e, portanto, encararmos a fé pública como uma ressonância do mundo transmitida pela tradição? O sentimento que em mim percebo e cultivo *como* “fé” não seria talvez uma replicação da *comunidade*? Não é de se pensar que o que chamo de “Deus”, e com quem me relaciono em minhas orações, não seja sombra de um sistema ideológico e praxiológico que busca castrar a liberdade do meu poder-ser tornando-me *comum*? Os homens se submetem a rituais que compreendem impropriamente, tendo apenas como base o assentimento do “grande público”. Dessa forma, entregue a significância do mundo, o ser-aí que crer recita mantras, repete palavras e orações, assume estilos de vida e formas de moralidade, mas tudo impropriamente. Ou seja, o indivíduo torna-se um mimético, reproduzindo uma personificação que assumiu como sua, mas que essencialmente – subjetivamente – não lhes pertence. Talvez por isso, de forma muito significativa, nos desafia o Cristo com a seguinte questão: “Quando vier o Filho do homem, achará fé na terra?” (Lc. 18: 8, AEC).

Todo empenho no sentido de racionalizar a experiência de fé visa a sua domesticação. Ou seja, aquele arroubo de originalidade que emerge da existência singular é absorvido num sistema massificador. Quando a experiência de fé requer provas racionais para sua sustentação este é o momento em que a fé apresenta os sintomas de sua mais profunda fragilização. O âmbito secreto da fé sofre a infiltração da medianidade – “a minha fé já não é apenas minha, mas também dos *Outros*”, ou seja, “*todos* os outros crêem como também *eu* creio” – e, com isso, a sensação de legitimidade da experiência de fé não mais está assentada na intimidade da existência singular, mas no assentimento da gregariedade do mundo público. O vigor e a certeza da fé agora se nutrem de seu estado de *comunidade*. O indivíduo se sente mais seguro e confortável no exercício de sua crença quando os Outros a ratificam. Corrompida a blindagem da singularidade, a fé se abre para sistemas doutrinários, métodos e formas de regulamentação de seu exercício, ou seja, operações massificadoras que buscam engessar a explosão criativa da fé.

Em Cristo, a Divindade convida a existência singular para uma relação íntima e absolutamente inédita. O Deus *em Cristo* não se ergue como o “Deus de Todos”, antes como o Deus intrapessoal e plenamente esotérico e, por conseguinte, manifesto na imanência da *istidade* do ser-aí existente, ou realmente como declara o profeta Isaías: sendo ele mesmo o Deus que, exclusivamente, “te chama pelo teu nome” (Isaías, 45: 3, AEC). O modo de relação com o Ser Divino, através de Cristo, só pode se dá nos limites da existência singular – uma experiência que se resguarda sempre da gregariedade, e sempre repelindo o indivíduo para o encontro místico com Deus na solidão de sua alma. Uma passagem bastante significativa, no Evangelho de Mateus, nos revela o caráter do espaço singular da fé cristã,

E, quando orares, não sejas como os hipócritas, pois gostam de orar em pé nas sinagogas e nas esquinas das ruas para serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo que já receberam a sua recompensa. Mas tu, quando orares, entra no teu aposento, e, fechando a tua porta, ora a teu Pai que está em secreto. E teu Pai, que vê secretamente, te recompensará. (Mateus, 6: 5, 6, AEC).

Observemos que a relação com o Pai se esquia da “publicidade” e se retrai na intimidade da vida. Como este movimento de interiorização se explicita para nós como movimento ontológico-existencial? A realização da religiosidade cristã não se consolida na gregariedade, mas apenas na esfera própria da subjetividade da existência. O texto nos diz, “quando orares [quando estabelecerdes tua comunhão com o Divino] entra no teu quarto e, fechando a tua porta, ora a teu Pai que está em secreto”. O quarto não pode significar outra coisa, a não ser, a intimidade da existência singular. A porta que se fecha é a ruptura com a

gregariedade do “grande público”. Este movimento do espírito que nos separa da consciência e identidade gregária, e se retrai na intimidade oculta da existência, é a condição imperativa para o encontro místico com Deus. O Deus *em Cristo* só pode ser contemplado na solidão. No encontro da alma com Deus, e, portanto, perante a irradiação da verdadeira luz, a totalidade dos entes se esvai, e o pensar se move no sentido de fundo que sustenta a articulação de tudo o que aí se dá na notação dos homens. Deste modo, o pensamento alcança o âmbito daquilo que está destinado ao velamento, cuja ocultação impeliu a inicialidade do que é.

Os evangelhos enfatizam a experiência esotérica e intrapessoal do Divino quando Cristo o apresenta como “o Pai”, e do mesmo modo, quando eleva a descrição da relação religiosa para a primeira pessoa – “quando *tu* orares”. A Palavra do Cristo não nos absorve num gênero da espécie, num conceito genérico, numa generalidade abstrata e racional (tais como “homem”, “ser humano”, “criatura” etc.), antes, nos atinge em nossa *istidade*, nos toca em nossa existência concreta, nos trata como *tu*. Deste modo, apenas na esfera *disto* que sou eu mesmo, lançado na terra arenosa de minha própria existência histórica, é que me encontro com o Divino, tal como declara Eckhart: “o espírito daquele cuja natureza cá embaixo rasteja na mais profunda abjeção, voa ao mais alto da Divindade” (ECKHART, 2016, p.32). O caminho que me leva para o meu ser mais radical, e que supera em mim tudo o que é gregário em meu ser, leva-me também para a única condição onde posso encontrar-me com Deus. E é o cristianismo, com sua radicalização profunda no ser da subjetividade, que pela primeira vez na história do espírito abre a possibilidade deste caminho.

Em outras experiências de “fé” [não podendo, portanto, serem concebidas como *fé* em seu sentido *autêntico*, pois incorrem na gregariedade] não se pode vivenciar esta interação íntima e pessoal com a Divindade. A ocorrência do Cristo instaura uma experiência religiosa capaz de conservar a autonomia da consciência singular e sua atividade política. O cristianismo não é uma religião das massas, ou a religião do rebanho como acreditou Nietzsche. Não foi, e nunca poderá ser. Ainda que, por diversas vezes na história, tenha sido cooptada pelos instintos de massificação do mundo – declinando na tendência habitual do ser-no-mundo, apenas a experiência de fé no Cristo nos fornece o caminho para a autocompreensão radical do elemento histórico da singularidade viva. Neste sentido, exatamente por ser a única via de liberdade para a subjetividade subversiva, quando conjurada pelos poderes de massificação, torna-se, de fato, a mais poderosa religião do rebanho. Apenas aquele que se esquivava da comunidade dos homens, e se coloca no *secreto* de sua existência singular, poderá vivenciar o Deus *em Cristo*. Toda e qualquer cavilação do espírito, por mais

sutil que seja, que incorra numa desapropriação – ou seja, numa supressão da morada própria – da experiência de fé no Cristo, resultará na suspensão instantânea da fé, pela dispersão na gregriedade. Se a relação com a Divindade, *em Cristo*, escapar dos limites do “secreto” da existência singular, tal experiência já é um fenômeno engolfado pelo rebanho massificador dos homens. Ou seja, se torna mecanismo de homogeneização, pois visa unicamente a regulamentação do fluxo da pluralidade indissolúvel do singular. Em tais momentos de suspensão da fé ocorre a consolidação da sistematização religiosa e, por conseguinte, a irrupção dos processos de doutrinação e consolidação da dogmática. O singular é desenraizado do secreto da existência e torna-se valor gregário – unicamente “para ser visto pelos homens”.

O aprofundamento do pensar no elemento histórico atinge a temporalidade da vida fática. Para o jovem Heidegger, a inserção do pensar fenomenológico no elemento histórico da singularidade viva representa a virada decisiva no processo do conhecimento, que atinge o horizonte da fenomenalidade originária. No Heidegger tardio, representa a virada para o horizonte do *acontecimento* como modo de ser próprio do homem. Ambas as viragens representam tentativas esforçadas de uma nova atitude do pensar que busca unicamente mover-se no sentido do ser. Para o jovem Heidegger, o recurso ao indício formal, fornecido pela experiência cristã da vida, é quem introduz o pensar no sentido de realização da vida fática. O horizonte de visualização que se abre no rasgo paradoxal da fé impede os prejulgamentos objetivantes e neutraliza a queda na “consideração atitudinal ou numa demarcação regional que se conceba como absoluta” (HEIDEGGER, 2010, p. 52). O pensar não incorre em generalizações, nem captura objetualidades gerais, mas se move no sentido de realização da vida. O pensamento atinge o sentido do tempo existencial e a condição de possibilidade de toda história (*Geschichte*). A experiência de fé que se abre na expectativa da *παρουσία* não pode ser inferida pela racionalidade objetivante. A suspensão da significância do mundo, sob a ameaça iminente da re-entrança do Messias no mundo para levar a cabo o *αἰών* presente, impossibilita uma racionalização lógica dos fatos. A vida não se *desloca de si mesma* na fomentação de projeções objetuais e regulamentações conformadoras. Ao invés disto, o insopitável “ainda não” da *παρουσία* força uma torção da vida sobre ela mesma, por meio de uma retração do ser-aí em sua atualidade. Eckhart manifesta o caráter originário desta insistência da vida em si mesma, dizendo: “Ora, jamais o sair de si é tão nobre que o permanecer em si mesmo não seja mais nobre ainda” (ECKHART, 2016, p. 22). Deste modo, a vivenciabilidade do tempo kairológico na religiosidade cristã originária possibilita o

encaminhamento da elaboração de uma conceptualidade fenomenológica que em si mesma é incomparável com a conceptualidade objetivante. A iminência da *παρουσία* não permite regulamentações conformadoras. Para um cristão, jamais é possível declarar “há paz e segurança”, tal como afirmam aqueles que, numa inferência objetivante da realidade histórica, se entregam a tranqüilizadora perspectiva do tempo metrificado dos relógios. Abandonado nas “tribulações do tempo presente”, o ser-aí cristão queima como madeira verde na experiência lenta e prolongada da temporalidade do *καῖρός*. E sob a flama dessa experiência temporal, todas as certezas do mundo sofrem a mais radical das suspensões, e o ser-aí cristão é tomado pela maior de todas as suspeitas. Toda mundanidade na qual repousava a máscara do ser-aí cotidiano se desmancha no abalo da fé, até o ponto da vida perder a confiança em si mesma, e tornar-se para si mesma um problema.

Para o jovem Heidegger, o acesso à experiência religiosa do cristianismo, em sua originalidade, constituía um ponto central no desenvolvimento da compreensão fenomenológica. A experiência da fé cristã neutraliza os sobrevãos da especulação metafísica e assenta o pensar no solo da historicidade viva. O decisivo na experiência religiosa do cristianismo não é tanto *o que* se experimenta, mas *o como* da experiência. Por conseguinte, não se trata de pensar o sagrado para além da constituição finita da própria experiência vital, mas pensar a essência do sagrado dentro das determinações constitutivas da experiência religiosa. O âmbito exclusivo da experiência da fé é a historicidade viva. Conceber o sagrado para além deste âmbito é o mesmo que lançar-se em alto mar, sem a orientação dos faróis, nem o aparo das praias. E assim, vergastado por um esforço extenuante, o espírito se entrega aos delírios e quimeras da razão especulativa. Tal como declara o escritor de *Eclesiastes*: “Porque da muita ocupação vêm os sonhos” (*Eclesiastes*, 5: 3, AEC).

O caráter originário da religiosidade cristã encontra-se no fato de que esta não compreende o fundamento de sua realização – sua condição de possibilidade – para além de sua própria experiência vital. Antes, se sustenta numa autocompreensão de si que se dá a partir das determinações constitutivas do próprio comportamento que experimenta o Divino. Ou seja, o “Deus” que determina a ascensão do comportamento existencial ao nível do sagrado não está fora da vida, mas revelado nas entranhas da própria vivenciabilidade. Para se chegar à apoteose da experiência com o Cristo é necessário aprofundar-se no histórico. Heidegger, ao comentar um dos fragmentos de um dos principais discípulos de Husserl, e também fenomenólogo da religião, Adolf Reinach, demonstra como o elemento histórico torna-se determinante na experiência originária do cristianismo, dizendo:

Nosso comportamento experimental perante Deus – que é primário, pois vem de dentro de nós mesmos pela graça – determina a direção especificamente religiosa de “Deus” como “objeto fenomenológico”. [...] Portanto, as determinações do significado deste, isto é, do “Absoluto”, só devem ser descobertas nas estruturas específicas da experiência constitutiva. [...] O “Absoluto”... recebe sua plena concretização dentro de cada esfera específica, manifestando-se em si mesmo na forma da *historicidade*; e, de conformidade com isso, a análise deve manifestar o “*histórico*” como elemento da consciência viva como tal, conferindo-lhe senso básico e estrutura. (HEIDEGGER *apud* WOLFE, 2014, p. 41).

Por isso é que a experiência religiosa do cristianismo torna-se tão decisiva para a recuperação do método fenomenológico no jovem Heidegger. Lembremos que Husserl buscava uma descrição completa dos objetos da consciência, não mais levando em conta os prejudgamentos e noções preconcebidas, mas tão somente o processo de constituição desses objetos para a consciência mergulhada no mundo da vida. Heidegger percebera que este caminho para uma experiência mais originária dos fenômenos já estava aberto pela experiência religiosa do cristianismo. Por meio do aprofundamento na historicidade viva, que se dá na realização da religiosidade cristã, a experiência de mundo é iluminada a partir de seu próprio centro. Com isso, o caminho de pensamento que se abre com a análise da existencialidade cristã não incorre em especulações dogmáticas, mas desce ao “mais íntimo santuário da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 305), onde a existência singular não mais está aprisionada a uma consciência cristalizada daquilo que deveio – e, portanto, daquilo que passou como mero dado historiológico –, mas, antes de tudo, é tomada pela consciência de seu devir constitutivo, e, deste modo, consciente daquilo que, no interior dela mesma, se mantém essenciante.

O elemento histórico-realizador que arde no interior da existencialidade cristã destrava a consciência empedernida pela tradição metafísica e coloca novamente em fluxo o sentido de realização imobilizado pelos entulhos especulativos da razão teorética. Na virada para o histórico se desencadeia um revolvimento transformador do que aí está consolidado como produto do que deveio. Com isso, os poderes criativos que determinam o curso profundo da história são liberados para uma vez mais ganharem forma. A reconfiguração que se impõe a partir de uma autocompreensão do histórico não é uma mera modulação do que já deveio, mas é o assomo do totalmente outro. Contudo, o que emerge em sua novidade só é possível porque irrompe como desdobramento do poder essenciante do histórico que se mantém numa constante reiteração de si mesmo. Essa declinação para o histórico é uma mobilidade constitutiva do espírito vivo e que é levado a cabo pela experiência cristã da vida.

3.3.2 O estar *em Cristo* e a situação existencial do ser-aí cristão

Por isso, torna-se para nós fenomenologicamente significativa a palavra do apóstolo Paulo, que nos diz: “Portanto, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram, tudo se fez novo” (2 Coríntios, 5: 17, AEC). O *estar em Cristo*¹⁰³ é a situação existencial do cristão no mundo e evidencia o revolvimento transformador que se dá no giro radical para o histórico. *Em Cristo*, o homem atinge o *princípio* e o *fim* de toda a história. Ele é reportado para o núcleo de tensão da temporalidade, onde o *ter-sido* abre um arco de tensão com o *porvir*. Ou seja, o *princípio* não é algo que meramente ficou para trás, tal como algo que se iniciou e não se inicia mais. Antes, é aquilo que se mantém determinante no destino velado do curso da história, e, portanto, algo que se estende para o interior do *porvir*. Do mesmo modo, o fim não deve ser tomado como algo deslocado da história, e concebido como algo que simplesmente ainda não é. Antes, o fim, enquanto *porvir*, é o próprio espaço de essênciação do princípio, o qual conserva a plenitude da força de sua principialidade, e, deste modo, é algo que se estende para o interior do *ter-sido*. Deste modo, o *estar em Cristo*, não é vivenciado pela religiosidade cristã originária na forma pura e platônica de um estado espiritual de ordem metafísica. Ao invés disto, o *estar em Cristo* irrompe no ser-aí existente o desprendimento das correntes da idealidade de uma compreensão objetivante da história, e, numa virada para a *situação existencial*, propicia o alcance do cerne da temporalidade da existência. *Em Cristo*, o ser-aí é conduzido ao ponto de convergência e articulação da totalidade do ser, de modo que é situado na “dispensação da plenitude dos tempos” (Efésios, 1: 10, AEC), ou seja, é fixado no tempo do fim¹⁰⁴, vivendo uma ininterrupta expectativa do acabamento iminente e imprevisível de seu ser-no-mundo, ou, como declara Heidegger, “uma preocupação inacabada e indeterminada, a autêntica apropriação da experiência fática da vida, ou seja, devem viver autenticamente a temporalidade como tal e como ela é e o que é em sua realização cristã fundamental” (HEIDEGGER, 2010, p. 122). *Em Cristo*, o ser-aí é reinserido no drama inquietante da finitude da existência, onde todo apoio objetivo e ponto arquimediano da compreensão de mundo é colocado em suspensão. Não há espaço para se debelar ou protelar o tempo, nem tampouco para a substancialização atitudinal do viver na

¹⁰³ As expressões “em Cristo”, “em Cristo Jesus” e “no Senhor” constituem uma fórmula eminentemente paulina. Por diversas vezes a expressão estará unida à imagem figurativa de Cristo como corpo, e edificação inclusiva. Entretanto, a fórmula não se limita a idéia de incorporação, mas designa, sobretudo, o espaço de acontecimento da plenitude divina (Cf. Colossenses, 2: 9).

¹⁰⁴ O caráter escatológico da situação existencial é decisivo na realização da vida cristã. O apóstolo Paulo deixa isto claro, dizendo: “Tudo isso lhes aconteceu como exemplo, e foi escrito como advertência para nós sobre quem o final dos tempos já chegou!” (1Coríntios, 10: 11, KJ). A vida cristã autêntica se consolida na vivenciabilidade do fim. O aviso que paira cada passo dado pelo cristão no mundo intensifica a tensão da vida e abre para o ser-aí o caráter fundamental de sua finitude.

consciência teórica. O *estar em Cristo* é uma posição autenticamente histórica que reconcilia o ser-aí existente com o sentido originário de realização da vida. Quando colocado sob o peso da tensão que se abre com a advertência escatológica da *παρουσία*, o cristão sofre o estiolamento da significância do mundo, quando transplantado para a imediata vivenciabilidade do fim. Suas possibilidades mundanas são colocadas em parênteses, e o caráter entesado dos conteúdos significativos que endossam a ocupação cotidiana sofre um profundo aferrecimento.

Como já se pode perceber, o *estar em Cristo* não designa uma situação meramente físico-espacial, tal como o estar em uma sala, ou estar em um escritório. Tampouco se deve pensar que se trate de uma situação espiritual, onde a espacialidade deva ser compreendida em termos espirituais. Ora, essa mudança de um estatuto físico-espacial para um espiritual não representa uma transformação fundamental. No fundo, a estrutura da compreensão ainda continua a mesma. Pois, no *estar em Cristo* como designação da situação espiritual do cristão, ainda pressupõe as noções objetivantes da espacialidade calculada, ou seja, ainda se toma o Cristo como recipiente simplesmente dado que acolhe algo simplesmente dado dentro de si – porém, algo de ordem muito mais sublime do que a mera situação espacial da água dentro do copo, ou de uma roupa no armário. Paulo pensa muito mais o *estar em Cristo* como modo de ser fundamental daqueles que alcançaram o fim dos tempos, do que como mera localização de um ser simplesmente dado dentro de outro ser simplesmente dado. O *estar em Cristo* designa – dentro do contexto da religiosidade originária do cristianismo – a especificidade da *situação existencial* daqueles que realizam, no viver, a temporalidade originária. Observe que a virada para o elemento existencial representa a recapitulação da temporalidade, e isto não se dá por acaso. Pois, o sentido de realização, entenebrecido pela condensação da consciência teorética, é trazido à tona, e nele se revela uma referência ao objeto conjectural e enigmático que a tradição metafísica usurpou sob o nome de “Ser”, mas que no fundo jamais foi satisfatoriamente meditado em seu sentido.

Entretanto, não devemos perder de vista o fato de que o *estar em Cristo* abre espaço para se pensar a temporalidade no âmbito da singularidade viva. Pois, não temos aqui a extensão de um estado absoluto, mas a irrupção de uma esfera que traz à tona a plenitude da palavra do Deus no âmbito da singularidade viva – e sendo, pois, divina, a palavra deve ser apenas *uma* e em sua imanência conter não menos que a unidade plena do sentido do ser. O *estar em Cristo* não é uma posição pública e impessoal, nem pode ser aquilatado por qualquer valoração dogmática, antes só pode ser alcançado no revolvimento autocompreensivo que se

dá no âmbito singular da fé. Deste modo, é conclusivo que no profundo da vida se encontre o ponto singular e divino que detém a soma do tempo. À jusante do reverso deste elemento luminoso se consolida a linguagem sombria e entesada da racionalidade metafísica e suas articulações lógicas. Todas as maquinações e construções conceituais da razão são sombras que se aglutinam no edifício da tradição historiográfica do pensamento ocidental. No âmbito do comportamento teórico da tradição acumulam-se sombras ou simulacros que determinam a extensão daquilo que é fatualmente manipulável, visível, calculável e diretamente visado pela razão reguladora. Entretanto, a ambição do comportamento objetivante do assim chamado “homem de fatos” da erudição moderna não pode levar em conta o *Deus sem rosto* que existe por trás dos deuses ou ídolos da racionalidade metafísica. Pois, absorvido na fúria do fazer e na maquinação da era contemporânea, o homem decai na total ausência daquele pensar pensante que atinge o elemento originário da historicidade viva. E não é de se admirar que o intuito genuinamente filosófico seja rejeitado pelo “homem de fatos” como um empreendimento inútil e extravagante. Pois, o pensamento que se coloca na proximidade do divino se esquivava da obstrução da obviedade do que aí se presta a utilidade, e penetra, de maneira decisiva, na esfera daquilo que incessantemente, e tacitamente, orienta e possibilita – por toda parte e a cada passo dado – nossa estada em meio aos entes. Pois, como declara Heidegger: “Tudo aquilo que é espiritual, porém, tudo aquilo que quer dominar como um poder espiritual e que pretende ser mais do que uma empresa, nunca é rarificado por meio de um sucesso e de uma utilidade” (HEIDEGGER, 2017, p. 71).

A situação *em Cristo* manifesta, portanto, uma mobilidade compreensivo-existencial que possibilita a conexão com a temporalidade originária que se assoma na historicidade viva. *Em Cristo* o ser-aí cristão atinge, na autenticidade do seu modo de ser, a essência velada da destinação histórica do homem. Pois, ele é situado na “plenitude dos tempos”, ou seja, na principialidade dinâmica do histórico enquanto poder de determinação do porvir. Por conseguinte, o santuário íntimo da temporalidade da existência vem à tona na radicalidade da situação *em Cristo*. A esfera originária, que permanece estranha e naturalmente distante para a razão reguladora do “homem de fatos”, é vivenciada imediatamente no âmbito exclusivo da religiosidade cristã originária. Uma passagem bastante significativa da carta aos Colossenses indicia o modo como o apóstolo Paulo revela, de maneira formidável, a força da situação existencial *em Cristo*. Vejamos na íntegra a respectiva passagem:

Portanto, ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber ou por causa dos dias de festa, ou de lua nova, ou de sábados. Estas são sombras das coisas futuras; a realidade, porém, encontra-se em Cristo. Ninguém vos prive do

prêmio, alegando humildade ou culto aos anjos, baseando-se em visões, enfatuado sem motivo algum em sua mente carnal, e não se mantendo unido à Cabeça, da qual todo o corpo, provido e organizado pelas juntas e ligaduras, vai crescendo com o aumento concedido por Deus. Se estais mortos com Cristo quanto aos rudimentos do mundo, por que vos sujeitais ainda a ordenanças, como se vivêsseis no mundo, como: não toques, não proves, não manuseies? Todas estas coisas estão fadadas ao desaparecimento pelo uso, porque são baseadas em preceitos e ensinamentos dos homens. Têm, na verdade, aparência de sabedoria, em culto voluntário, humildade fingida, e severidade para com o corpo, mas não têm valor algum contra a satisfação da carne. (Efésios, 2: 16-23, AEC).

Observemos que a rígida regulação racional e objetivação da vida, indicada por Paulo nos juízos sobre “o comer, beber, dias de festa, lua nova e sábados” – um impulso que se evidencia no seio profundo do judaísmo – expressa a mensuração do modo de ser cotidiano dos indivíduos. Desde os traços mais banais da existência até as configurações últimas do intelecto se evidencia uma coordenação calculadora que submete o fluxo do viver a um esquema temporal fixo. Atentemos, pois, para o modo como Paulo interpõe “o comer e o beber” em meio à quantificação homogeneizante do tempo (dias de festa [anos], luas novas [meses] e sábados [semanas]). Isto se faz para demonstrar que mesmo os pontos mais irracionais e instintivos da existência foram cooptados pelo espírito calculador. Nisto se torna manifesto que a decadência da temporalidade originária acompanha uma regulação niveladora daquilo que em si mesmo é singular e não-esquemático. A vida, quando deslocada do fluxo de sua heterogeneidade e diversidade indissolúvel, é acomodada na atemporalidade do juízo. Neste ponto a vida se eleva a um valor absoluto, e, por conseguinte, comum – válido para todos. A realidade só pode emergir dentro dos limites da metrificação racional, e o espaço da razão calculadora torna-se a potência condicionante do ente presente à vista. Apenas sob o declínio do espírito vivo e distanciamento teórico-compreensivo da historicidade viva é possível estabelecer a objetualidade do objeto. E assim, como destaca Georg Simmel, passa-se a entender o tempo apenas como “uma relação dos conteúdos da história entre si”, de modo que a própria história, considerada como uma totalidade de conteúdos, passa a ser tomada como que estando “fora do tempo” (SIMMEL, 2011, p. 13): a historiologia só é possível sob a des-historicização da história.

No âmbito da realidade objetiva a vida só pode vivenciar a si mesma num *desvio*. No modo da compreensão mediana o acento está quase sempre posto no conteúdo objetivo, e quase nunca colocado no modo de realização do experimentar. A compreensão mediana move-se apenas na proporção cristalizada da historicidade viva. Por isso mesmo o apóstolo Paulo declara que “estas [ou seja, as reduções objetivantes da vida] são sombras das coisas

futuras”. Destaquemos o fato de que Paulo não aplica o termo “sombra” em seu sentido mais depreciativo, ou seja, como elemento de pura obstrução da compreensão¹⁰⁵. Antes, a aplicação do termo deve ser tomada aqui como “modelo”, ou mesmo como “cópia” – tal como também é utilizado por Platão na sua “alegoria da caverna”. Sendo assim, a sombra da regulação racional da vida não deve ser pensada em primeiro plano como pura obscuridade que bloqueia a visão, mas como elemento de remissão ao verdadeiro mais essencial, como medianeiro à essencialidade originária. Aqui é preciso entender que, a cada comportamento que experimenta, corriqueiramente decaímos na sombra que se projeta sob o lume da temporalidade originária. O real que aí, na experiência cotidiana do mundo, simplesmente se apresenta como imediatamente dado, visível, audível, apreensível, calculável, é o produto da reversão objetivada daquilo que originariamente se retrai no fundo da existência. O apóstolo declara que a realidade computada pela razão reguladora dos homens é sombra “das coisas futuras”. Com o novo sentido escatológico que se abre com a experiência cristã, não se pode pensar nas “coisas futuras” como acontecimentos simplesmente *ainda não* realizados. No âmbito da temporalidade cristã originária o *porvir* já é chegado, ele é o “fim dos tempos” e precisamente aquilo que, *tendo-sido* desde o princípio, antecipa os passos do ser-aí existente sobre a Terra. O *porvir* cristão articula existencialmente a historicidade originária do ser-aí e possibilita a experiência insólita da guinada do olhar para o elemento histórico no fundo tácito do viver. Neste sentido, o apóstolo Paulo declara “a realidade, porém, encontra-se *em Cristo*”, ou seja, não se tem mais o mero assobreamento do histórico originário – que se configura no domínio da realidade computada –, mas, *em Cristo*, o ser-aí é recolocado no *início* e no *fim*, e, portanto, no espaço da abóboda que se abre com o arco de tensão entre o ter-sido e o porvir. A situação *em Cristo* traz à tona a visão imediata da claridade que se condensa nas sombras da tradição reguladora da razão teórica. O saber enfatizado da mente carnal que se incha com seu distanciamento teórico da historicidade viva, e vagueia na contemplação de espectros conceituais (anjos e visões), e que se desdobra nas formas de regulação dogmáticas do viver (alegação de humildade, severidade para com o corpo), surge da ruptura com o organismo nutridor que é o elemento histórico. E assim, como um membro decepado do corpo, ou mesmo como um fruto separado da árvore, a decadência do espírito vivo, no modo da racionalidade teórica, consolida-se no aspecto ressequido da realidade computável, sob a

¹⁰⁵ Na carta aos Hebreus encontramos a complementação dessa compreensão. Tendo demonstrado a superioridade do sacerdócio de Cristo em relação à Lei, o escritor de Hebreus declara que o antigo concerto é “representação e sombra” (Hebreus, 8: 5, KJ) do verdadeiro tabernáculo. O texto aplica a palavra “modelo” para caracterizar o intuito original do antigo concerto. Vejamos, pois: “Eles servem num santuário que é figura e sombra das coisas celestiais. É por isso que Moisés divinamente foi avisado, quando estava a construir o tabernáculo: Vê que faças tudo conforme o modelo que te foi mostrado no monte” (Hebreus, 8: 5, AEC).

perda inequívoca da conexão nutridora com a seiva viva da temporalidade. Portanto, a “união com a Cabeça” – que é a insistência do homem na situação existencial *em Cristo* – comutativamente indicia a recapitulação da realidade humana no *saber essencial*, o qual sempre se mantém aquém das objetualidades próprias do conhecimento habitual da realidade computável, e conserva uma pertinência ao ser.

3.4 A vida cristã primitiva e a temporalidade originária

Mais atrás vimos como a situação existencial do ser-aí cristão manifesta uma conexão originária com a historicidade viva, abrindo um espaço de insistência no âmbito pre-teorético da facticidade. Demonstraremos, a partir de agora, o modo como a economia onto-teológica libera o sentido da temporalidade originária. Para tanto, buscaremos, em primeiro lugar, ressaltar o caráter ontológico da religiosidade cristã originária, e o modo como esta é assumida por Heidegger como via de acesso à esfera do acontecimento apropriativo do ser-aí existente.

A reorientação da escola fenomenológica, no início do séc. XX, para um ponto de partida aquém da autoevidência da fatualidade dos fatos da ciência, preconizada pela Escola de Marburgo, e, portanto, para um plano mais radical do que aquele oferecido pela metafísica da subjetividade da consciência, um plano – que na expressão de Husserl – abarca “o mundo da vida”, teve por *correspondência* uma mobilidade teológica profunda. A inquietante limitação da consciência transcendental perante a esfera da ação moral, o fracasso da fórmula imperativa do dever, foram sintomas que acompanharam a profunda crise dos fundamentos da teologia sistemática, em suas reduções objetificantes de Deus. A mumificação do complexo de realização da vida, que se dá na pureza luminosa do conceito e do pensar objetivante, se nutre da despotencialização da esfera originária da religiosidade. As estocadas furtivas da razão teórica no âmbito da experiência própria da fé subtraem o seu valor vital. E, num sentido inverso, a superafetação teórico-especulativa da vida religiosa corresponde fundamentalmente à mesma cadência de pensamento que distancia o conhecimento das experiências originárias.

Neste contexto, podemos entender porque o jovem Heidegger, no início de sua livre docência em Marburgo, em 1923, propõem para si a tarefa de “buscar a palavra que estivesse em condições de chamar à crença e conservar na crença” (HEIDEGGER *apud* GADAMER, 2012, p. 265). Devemos destacar o fato de que esta não era para Heidegger uma tarefa pertinente à erudição teológica – apesar da possibilidade de abrir um novo caminho para a

teologia –, mas tratava-se muito mais de um manejo fenomenológico que mirava a reinserção do pensar na esfera originária da experiência fática da vida. Portanto, a obtenção da palavra que chama à crença e nela conserva, consiste naquela tarefa que, em termos kierkegaardianos, desenlaça o indivíduo das teias da *objetividade*, e o faz declinar dos altos e luminosos céus olímpicos da razão objetiva para a baixeza abjeta e interioridade obscura do “Tártaro” da *existência* – a “selvageria sagrada” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2013 A, p. 75) que se dá na circunscrição da abertura originária do ser-aí. Neste âmbito profundo e atribulado, todo asseguramento e tranquilização fornecidos pela queda na objetualidade são erradicados, e o ser-aí está entregue a visão inquietante de seu si mesmo originário.

Disto claramente se infere que o esforço de pensamento, no sentido de uma terminologia conceptual mais originária, que se mova na experiência fática da vida, está atrelado à tarefa de explicitação fenomenológica da experiência religiosa originária, que subjaz o edifício dogmático do cristianismo. O jovem Heidegger assume, em seus trabalhos iniciais, a mobilidade essencial desta *correspondência*, que no curso de nossa investigação temos apresentado sob o conceito da *economia onto-teológica*. Gadamer, num relato bastante esclarecedor, nos confirma o modo como o jovem Heidegger leva a cabo, no interior de seu pensamento, a mobilidade essencial desta correspondência:

E, então, surgiu Heidegger em Marburgo. E logo de saída, o que ele lia, fosse Descartes ou Aristóteles, Platão ou Kant, que forjava o ponto de articulação – suas análises sempre se remetiam para experiências existenciais originárias, que ele liberava por trás dos encobrimentos dos conceitos tradicionais. *E foram questões teológicas as que o impeliram desde o início*. Um manuscrito antigo enviado por Heidegger em 1922 para Paul Nartop, um manuscrito que tive a oportunidade de ler naquela época, o atesta muito bem. Tratava-se de uma introdução fundamental às interpretações de Aristóteles preparados por Heidegger e ele falava sobretudo sobre o jovem Lutero, sobre Gabriel Biel e Agostinho. [Grifo nosso]. (GADAMER, 2012, p. 267).

Outra indicação está no comentário de Judith Wolfe sobre a decisiva posição da religião cristã no pensamento de Heidegger:

Um dos resultados mais prejudiciais deste escorço do caminho religioso-intelectual de Heidegger é a comum suposição de que seu interesse na religião era secundário desde o início: ou seja, que Heidegger nunca considerou a religião mais do que um entre muitos campos de investigação fenomenológica. Entretanto, fontes recentemente apresentadas sugerem que, ao invés do que comumente se pensa, Heidegger descobriu o método fenomenológico, juntamente com o protestantismo, em grande parte como um meio de descrever adequadamente a experiência religiosa. (WOLFE, 2014, p. 33).

Theodore Kisiel, ao analisar o material correspondente ao início do período da fenomenologia da religião (1917 – 19), também constata este mesmo fato:

Mais positivamente, este é um período de radicalização do sentido da fenomenologia de Heidegger e a estrutura fenomenológica da experiência imediata com o auxílio do paradigma a-teorético da experiência religiosa, iniciando com a experiência mística. (KISIEL, 1993, p. 81).

Portanto, a radicalização da fenomenologia na hermenêutica da facticidade, que se coloca no encalço da imediata vitalidade da experiência de mundo, foi, sem dúvida, possibilitada pelo paradigma a-teorético da experiência religiosa do cristianismo. O pensar, pois, que se desenvolve sob o compasso próprio do complexo de realização da vida cristã, pode efetivamente encontrar um caminho de retorno para a dimensão originária da vida – a esfera pre-teorética do existir fático. Para se atingir o “élan vital”, o ponto de irrupção primordial do *mundar*, e assim, colocar em curso a explicitação fenomenológica, é necessário que se tome como ponto de partida o contexto vital concreto da religiosidade cristã.

3.4.1 Situação histórico-realizadora da religiosidade cristã

Observemos, portanto, que ao se assuir este ponto de partida fornecido pela existência cristã, neutraliza-se imediatamente a cadência atitudinal objetivante, pondo-se em suspensão o sentido da teorização lógica. Isto se obtém por meio da empatia com a situação histórico-existencial da religiosidade cristã; uma empatia que não pode ser concebida como dispositivo lógico-formal, mas como afinação vocacional; pois, é a própria vida fática em sua motilidade que conclama o pensar para a situação. Vejamos como Heidegger nos apresenta isto:

A virada radical a partir do histórico-objetivo em direção ao histórico-realizador radica na experiência fática da vida mesma. Trata-se da radical virada para a situação. Situação [*Situation*] é tomado por nós aqui enquanto termo fenomenológico. Não é aplicada para designar complexos objetivos (tampouco designa caráter histórico como estado [*Lage*], por exemplo situação fatal, ou seja estado). (HEIDEGGER, 2010, p.81).

É preciso destacar que a virada não recai sobre um objeto. A situação histórico-existencial não deve ser tomada como objetividade historiológica, mas como realização mesma da vida fática. A noção de situação histórica não evoca um período pontual recortado da historiologia passada, e, portanto, não se trata de uma mera computação do passado. Neste sentido, a *empatia* com situação histórico-existencial da religiosidade cristã não pode ser pensada em termos da relação de um sujeito com seu objeto histórico. A empatia tonaliza o ser-aí existente com sua singularidade própria, possibilitando o despertar do ser-aí para o seu si mesmo originário. Com isso, deve-se ter em conta que a sobrecarga das expressões da

religiosidade cristã bloqueia o tipo de mediação sacerdotal exercida pela comunicação objetiva, de maneira que nada mais se transmite em caracteres universais. O ser-aí não é mais arrancado da singularidade de sua situação existencial, nem drenado numa interpretação tipologizante de si mesmo. Os indícios formais, que se evidenciam na sobrecarga das expressões da religiosidade cristã, suplantam a conceptualidade dos conceitos universais, e se consolidam no modo de indicações que agudizam o olhar na imediatidade da mostração originária dos fenômenos. Diferentemente do conceito abstrato, o indício formal não absorve o olhar na especulação objetivante, mas deslança a intensificação de uma retrorreferencia do ser-aí para si mesmo. Trata-se, pois, da virada para a situação fática e complexo histórico-realizador, onde radica a *minheidade* e *ocasionalidade* do ser-aí existente. O *pathos* da facticidade cristã impele a retração do pensar desde o âmbito histórico-objetivo (historiológico) para o âmbito de execução da vida fática (o histórico). O pensar é centrifugado pela circularidade hermenêutica da vida fática, e assim, despencado do firmamento da especulação metafísica, e vertido ao solo pré-teorético do espírito vivo. A situação fática se desvela em toda a sua heterogeneidade, pondo em emergência sua temporalidade constitutiva. De modo que, se desvanece a homogeneidade do “é” enquanto propriedade do tempo, e ressalta-se deste último a dinâmica de seu *temporalizar*. Pois, de fato, declara Heidegger: “O tempo da vida fática deve ser conquistado do complexo realizador da própria vida fática e, a partir dali, deve-se definir o caráter estático ou dinâmico da situação mesma” (HEIDEGGER, 2010, p. 82). Por isso, a unidade conceitual é inadequada para apropriar-se da fluidez multívoca da situação, fazendo-se necessário a indicação formal da religiosidade cristã. Apenas por meio desta relação compreensiva é possível colocar-se no enalço do caráter oscilante da fenomenalidade da existência.

A tonalização empática que se alcança com a virada para situação histórico-realizadora da vida cristã alcança a fenomenalidade originária da “egoidade”. Não é o “eu sou” que engendra a situação, mas a situação fática que abre a possibilidade do egoico. Heidegger declara, “O egoico pertence a cada situação” (HEIDEGGER, 2010, p. 81). Sendo assim, tanto o egoico como o não-egoico estão radicados no caráter de *minheidade* da situação fática. Ou seja, é precisamente porque o ser-aí é a cada vez meu, que posso dispor de um *tu*, que, por sua vez, é, em cada ocasião, propriamente *teu*. Por isso, declara Heidegger, “Deve-se voltar sempre de novo ao ponto de partida. O ponto de partida deve ser tomado a partir da relação de pertença do egoico” (*Idem*, p. 82). O egoico *tem* o não-egoico, e assim, se coexperiencia a si mesmo no *que na ocasionalidade da situação é tido*. Isto será para Heidegger “o princípio

para conduzir a explicação” (*Idem*). O acesso à situação histórico-existencial da religiosidade cristã revela este autoexperimentar-se da situação fática, no caráter mesmo de sua propriedade e ocasionalidade. E é precisamente a situação de Paulo que põe em relevo este autoexperimentar-se – que, de fato, é um co-experienciar-se de seu si mesmo situacional e do ser-aí situacional dos tessalonicenses que “se colocaram ao seu lado” (Atos 17: 4). Neste ponto, Heidegger abre o acesso ao complexo de realização da vida cristã primitiva, e, deste modo, possibilita a liberação do horizonte de visualização da temporalidade originária do *καίρός* experimentada pelo cristianismo.

Paulo *tem* a comunidade dos tessalonicenses, estes se colocaram ao seu lado. O decisivo aqui é o *como* [Wie] desta pertença da egoidade da situação. Sendo assim, Paulo se coexperiencia a si mesmo necessariamente através deles¹⁰⁶. A situação de Paulo, no seu *mundo circundante* [Umwelt] e *mundo compartilhado* [Mitwelt], irrompe numa autocompreensão de seu si mesmo através do modo de realização da vida cristã dos tessalonicenses. Atentemos, pois, para o modo como Heidegger toma o *como* da situação paulina, e, portanto, o *conteúdo modal* da experiência cristã da vida, e abre um nicho de acesso ao complexo de realização da vida fática. O salto do elemento histórico-objetivo para o complexo de realização da vida cristã, no acesso à situação fática paulina, possibilita a elucidação do sentido originário de realização da religiosidade cristã. É neste ponto que se explicita a temporalidade específica do *καίρος* sob a tensão escatológica da *παρουσία*. O modo de realização da religiosidade cristã se revelará – como demonstraremos mais adiante – totalmente agudizado pela tensão escatológica. Este coexperienciar do si mesmo de Paulo através dos tessalonicenses, enfaticamente destacado por Heidegger, garante que a situação fática do apóstolo propicie um saber não teórico da vida cristã sobre si mesma e a partir de si mesma. Ou seja, conquista-se, com a situação paulina, “uma defesa [Abwehr], um asseguramento [Sicherrung] prévio de modo que o caráter realizador ainda permaneça livre” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Por isso mesmo é que, para Heidegger, este saber fático que paira a situação paulina é o ponto de partida e a origem dos conceitos teológicos. Neste sentido, é relevante destacarmos que a conceptualidade teológica constitui-se como produto gélido e derradeiro da motilidade existencial que arrasta na ruína da facticidade o saber

¹⁰⁶ Sobre isto, vejamos a seguinte passagem: “Portanto, veremos *como* Paulo tem a comunidade em Tessalônica e como é isso. Ligaremos isso a um determinado momento do relato histórico-objetivo: At 17,4 – pela relação de Paulo com ‘poucos’ que ‘se colocaram’ a seu lado (καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείστησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ) [e alguns deles chegaram a convencer-se e se juntaram a Paulo]. [...] Nesta condição da comunidade (de τινές [alguns]), também Paulo está incluído. Os tessalonicenses, aqueles que passaram a estar ao seu lado. Ele se coexperiencia a si mesmo necessariamente através deles” (HEIDEGGER, 2010, p. 83).

originário que o ser-aí cristão tem de si mesmo na situação mesma do seu ter-se-tornar-cristão. Segundo Heidegger: “Na explicação desse saber e da sua forma de expressão conceptual dá-se o resultado de sentido da formação de conceitos teológicos” (HEIDEGGER, 2010, p. 86). Ora, se este *saber de si* instaura o desvelamento fundante da região temática donde emerge a objetivação teológica, bem como seus nexos conceituais, deve-se admitir seu caráter originário e, portanto, sua retração na dimensão ontológico-existencial. Pois, quando essa região temática, na sua máxima condensação, se fecha em si mesma, sob a energia própria do desvelamento fundante, então, sua essência originária é obliterada em favor da concretude do objeto temático da teologia. Isto nos mostra que este saber de si, que a religiosidade cristã tem de si unicamente enquanto vive na fé, e que se desvitaliza em favor da atitude objetivante da teologia, é um saber que ancora o pensar na esfera originária do ser-aí existente. Este saber que acompanha a facticidade cristã resiste a “tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente decair e a se desviar, extraviando para a objetividade” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). A facticidade cristã abre, pois, uma brecha na tradição objetivista, que desde a declinação ontológica dos gregos – uma declinação que descamba na metafísica da presença – tem imperado em toda a lógica e nas ontologias tradicionais.

Portanto, é através de uma meditação comutativa dos *conteúdos modais* que se abrem na situação fática da religiosidade cristã que Heidegger conquista uma incisão na esfera ontológico-existencial do ser-aí no mundo. Conquista-se, pois, com as diretivas de acesso que se indiciam no *como* (*Wie*) da religiosidade cristã, um nexo puro e autêntico com o sentido da temporalidade fática. O saber fático, que se concretiza na situação da religiosidade cristã, está metodologicamente referido a imediatidade da abertura do ser-aí em seu mundo. O “método” não é aqui algo que se dependura de fora e recai artificialmente sobre a circularidade fática da situação, mas cresce a partir dela mesma e nela persiste. Ou seja, a religiosidade cristã originária “já está ali” (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 319) lançada na concretude da historicidade viva. A economia onto-teológica cresce, portanto, na autocompreensão *própria* da facticidade do ser-aí, de modo que, a *gestão comutativa* das diretivas de acesso da existência cristã, já se movimenta de antemão na dimensão pré-teorética da vida. A religiosidade cristã originária no *sendo* de sua facticidade ensina, pois, a temporalidade. A possibilidade que se abre na peculiar mobilidade de pensamento da economia onto-teológica é, precisamente, engatilhar a tonalização deste *ensino*. Com isso, podemos claramente entender porque o jovem Heidegger inscreve o cristianismo primitivo no seu *novo começo* para a ontologia. Não por acaso, Heidegger faz erigir, no seio de uma tradição rechaçada pela cultura

desvitalizada da filosofia acadêmica, a possibilidade de outro início do pensamento ocidental. Por isso mesmo que, segundo Kisiel, todo o período da economia onto-teológica, um período que abarca a hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger, se manteve sob a influência da constatação de Dilthey de que *o cristianismo primitivo inaugurou no Ocidente, pela primeira vez, a consciência histórica*¹⁰⁷ – uma consciência histórica que se revela no movimento de autocompreensão crítica da existência. Ora, mesmo Sócrates, o mestre da auto-análise, não apresentou, dentro da abertura específica de seu pensamento, a reviravolta que se consolida no saber-de-si que se dá exclusivamente no horizonte da religiosidade cristã. De fato, a descoberta da mundanidade do mundo, no *loop* crítico da vitalidade imediata da consciência – de modo que ser e realidade eclodem exclusivamente no âmbito da experiência vivida –, é algo completamente estranho para a experiência ontológica dos gregos. O esquema da autocompreensão socrática conduz o pensamento a uma espécie de fundamento epistemológico do conhecimento, e, portanto, para uma substância universal e cosmológica do homem. No cristianismo primitivo, todavia, é no espaço da experiência vivida que emerge a realidade do mundo. E, portanto, a mais fundamental das ontologias só pode ser pensada agora como *hermenêutica da facticidade da existência*.

3.4.2 O fenômeno da proclamação e o acesso ao sentido de realização da vida cristã

Vimos que a situação fática da religiosidade cristã originária, pensada a partir da situação do apóstolo Paulo, alcança o ser-aí existente na radicalidade pre-teorética de sua experiência vital de mundo. De fato, o jovem Heidegger está ciente de que a virada para o sentido de realização da vida fática, e, portanto, para a temporalidade originária, não pode ser efetuada pelo cálculo de objetividades. A economia onto-teológica não pode ser entendida como cômputo de dados historiológicos da tradição teológica. Não se trata, pois, de pensar o *passado*, mas de inserir-se na força do início e no poder de sua inicialidade. É necessário um esforço para se pensar a motilidade da concretude existencial do fenômeno da religiosidade cristã para aquém das tumefações teórico-especulativas da razão teológica. Heidegger manifesta essa cautela ao escolher dentre todos os textos do Novo Testamento aquele que menos foi afetado pelas inclinações sistematizantes da razão dogmática da Igreja primitiva. Ou seja, Heidegger escolhe as cartas de Paulo aos Tessalonicenses, o primeiro documento escrito do Novo Testamento, documento que antecede até mesmo a composição dos

¹⁰⁷ Kisiel destaca isto, dizendo: “Esta é a primeira indicação do porque Heidegger, a curto prazo, escolhe Gálatas como seu “concreto fenômeno religioso” para explicação. Desde 1919, ele tem estado sob a influência de um texto de Dilthey que propõe que a “consciência histórica” tenha começado no Ocidente com o cristianismo primitivo.” (KISIEL, 1993, p. 174).

Evangelhos. Nesse documento, o jovem Heidegger esperava encontrar, não simplesmente o mais *antigo*, e sim, o mais *originário*, ou seja, buscava encontrar nesse documento a experiência vital da religiosidade cristã em sua máxima intensidade – ainda não aquiescida pelas sombras da objetivação.

Antes da análise das cartas paulinas, Heidegger já havia indicado que o *fenômeno da proclamação* instaura uma “referência vital imediata do mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). E, neste sentido, a facticidade da vida cristã torna-se acessível no *como* da proclamação, ou seja, o *como* da motivação necessária para a comunicação epistolar. Com isso, o que se extrai das epístolas não são “formas” nem “conteúdos”, nem muito menos informações dispostas à ordenação arquivista da ortodoxia dogmática. Ao invés disto, pela captação do sentido da motivação que determina a proclamação, atinge-se o próprio *sentido de realização* da vida cristã primitiva¹⁰⁸. A proclamação é o evangelho, e, tal como indicia o apóstolo Paulo, e Heidegger também o constata, o evangelho não consiste em palavras, mas é o poder de Deus que se consuma na existência concreta do cristão. O *combate* do apóstolo em desvincular a natureza da proclamação daquela mera erudição retórica que caracteriza a sabedoria do mundo, é visto por Heidegger como a luta contra a tendência declinante da vida fática para as formas de objetivação que cristalizam o sentido de realização da vida. Por isso, a proclamação do evangelho não pode ser concebida como discurso de erudição de um pregador ambulante, nem mesmo pode ser vista como expressão de cavilações engendradas no segredo dos gabinetes abafados. É na esfera livre da vitalidade imediata, e sobre o solo fresco da existência concreta, que se dá o acontecimento da proclamação. Quando o teólogo em sua escrivaninha ergue em punho a sua pena, a proclamação já se esvaneceu; as fórmulas frias e conceitos desvitalizados, ali registrados, são a proporção pálida do Evangelho que, imediatamente, ficou para trás, no instante em que o teólogo fechou, atrás de si, a porta de seu gabinete. No momento em que se desabrocha a pretensiosa profundidade especulativa, e toda a complexidade da intelecção teórica, a vida já foi despedaçada. A proclamação se realiza, unicamente, no espaço aberto da simplicidade pre-teórica da vida fática. Por isso mesmo, o apóstolo Paulo adverte os cristãos da cidade de Corinto a não se deixarem arrastar pelas

¹⁰⁸ Com efeito, o fenômeno da proclamação libera o sentido temporal da vida cristã, como declara Heidegger: “Investigaremos o problema da proclamação de modo a deixar completamente de lado o conteúdo; deve-se verificar agora que a religiosidade cristã vive a temporalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 104).

seduções do exibicionismo da sabedoria especulativa¹⁰⁹, e, com isso, se “apartarem da simplicidade que há em Cristo” (2 Coríntios, 11: 3, AEC) [τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν].

De fato, para Paulo, trata-se de uma *corrupção do pensamento*, ou mesmo de uma *corrupção dos sentidos* (2 Coríntios, 11: 3, ARC) [φθορῇ τὰ νοήματα], quando a *simplicidade da situação em Cristo* é abandonada pelo espírito especulativo. Pois, a morada genuína do pensar está radicada na esfera própria desta simplicidade. O uso do substantivo grego ἀπλότητος atesta o caráter desta morada, pois, num sentido estritamente subjetivo, também significa *singularidade* (Cf. STRONG, 2011, p. 2080). Deste modo, a simplicidade da situação fática da vida cristã, que se consoma no sentido de realização da proclamação, é propriamente singularidade existencial. Permanecer na esfera da singularidade do ser-aí ocasional, no âmbito da vitalidade imediata, é um peso do qual o ser-aí tende cotidianamente a fugir. Nessa fuga do elemento *simples* da vida fática (o *Einfach*, e portanto, o que possui uma única divisão, uma única faceta¹¹⁰), a singularidade é *conduzida a ruína* [φθείρω], e em sua ruinação se desfragmenta, favorecendo a proliferação do caráter multifacetado do saber teórico. A irrupção conflituosa de visões doutrinárias, que se evidenciava na comunidade cristã de Corinto, e que fora duramente repreendida por Paulo, indicia claramente a motilidade dessa ruinação, pois, a simplicidade indivisível da situação em Cristo é soterrada pela fúria iconoclasta das paixões. As diversas e conflituosas visões doutrinárias, implementadas pelo espírito teórico apenas encenam uma disputa infrutífera; pois, no afã da distinção objetiva e autoridade, se faz necessário reiterar o que medianamente já se compreende, e assim, as diferenças de visões são apenas reconfigurações unilaterais do mesmo, mixagens de um legado previamente dado. Tais contendas se estendem ao infinito, sem jamais propiciar uma apropriação originária, pois sempre repetem e passam adiante uma compreensão mediana. Nisto, toda a ruidosa tagarelice acadêmica, todo o desentendimento político das massas, é sintoma da incapacidade de se respirar a altíssima atmosfera do simples. Pois, descambar para

¹⁰⁹ De fato, na primeira carta, Paulo já havia tematizado a declinação apaixonada dos coríntios para o saber especulativo, como nos esclarece o comentário de S. J. Hafemann: “Podemos dizer com segurança que a raiz do problema era o apego dos coríntios ao poder, ao prestígio e ao orgulho representado na tradição retórica helenística, com sua ênfase na glória da sabedoria e das realizações humanas e seu estilo de vida extravagante. É essa “sabedoria do discurso” (1Cor 1,17.20.26; 2,1; 3,19) helenística que Paulo combate ao chamar atenção para a “sabedoria” e o “poder” de Deus manifestados primeiro na Cruz de Cristo (1 Cor 1, 18-25) e, finalmente, na natureza deliberada do mistério e do modo de vida apostólico de Paulo (1 Cor 2, 1-5; 4, 1-13). (HAFEMANN *apud* HAWTHORNE, 2008, p. 271).

¹¹⁰ Em nota, Casanova explica o modo como Heidegger usa o termo *Einfach* em jogo com *Viel-fach*, dizendo: “Simples em alemão (*einfach*) é o que possui uma única (*ein-*) divisão, um único ramo, uma única faceta (*-fach*). Nesse sentido, ele contrapõe ao multifacetado (*viel-fach*)” (CASANOVA *apud* HEIDEGGER, 2017, p. 20).

a baixeza das antinomias vazias do espírito teorético é muito mais fácil do que se conservar na insistência junto à dureza da singularidade inquebrantável do ser-aí próprio e ocasional. Para a clareira do acontecimento apropriativo, que eclode na situação fática, o teorético – como declara Parmênides – tem “olhar estúpido” (PARMÊNIDES *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, 2005, p. 132), e com múltiplas cabeças nada consegue entender daquela raiz simples e unitária que se mantém aquém da polissemia do ente. E, acompanhando ainda Parmênides, vemos que “a língua e os ouvidos ruidosos” (*Idem*) da filosofia acadêmica desvitalizam maximamente o pensar quando o espírito especulativo se distancia da simplicidade fática da vida e se atrela a tecelagem de representações categoriais.

A proclamação, portanto, é a via que tonaliza o pensar na simplicidade da situação fática. É por ela que o jovem Heidegger buscou perlustrar a temporalidade originária própria da religiosidade cristã primitiva¹¹¹. Nela se entesa o arco que projeta o pensar, conforme o ritmo originário, para o horizonte do início primordial, sobre o qual pende todo o edifício dogmático da tradição metafísica. Apenas neste âmbito pode o pensar se desvencilhar do comportamento mimético que repete exaustivamente fórmulas de pensamento já consolidadas, deixando de ser uma mera reverberação da força espiritual que iniciou o pensamento ocidental. Através da modulação fornecida pela proclamação cristã, o pensar, portanto, se desenreda do *passado* e insere-se no âmago da inicialidade do início. Só neste ponto é possível a ruptura com as forças de estruturação que predominam sobre as articulações significativas de mundo e que delineiam a racionalidade metafísica. Essa força originária da proclamação é confirmada pelo próprio Heidegger quando este constata que o que nela é decisivo é a própria realização da vida. E, neste sentido, a modulação proporcionada pela proclamação, resguarda o pensar da queda na objetivação historiológica e do engessamento no cômputo infecundo do que passou. A proclamação sinaliza para a via que conduz às forças que permanecem essenciantes no interior da tradição cristã, e, deste modo, possibilitam ao pensar tocar o elemento temporal da situação fática. Destaquemos aqui, algumas passagens que demonstram como Heidegger explicita este caráter supra-historiológico¹¹² da proclamação:

Do complexo indicado, extraímos somente o fenômeno da proclamação [*Verkündigung*] porque nele é apreensível a referência vital imediata do mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo

¹¹¹ O professor Luiz Hebeche também pensa neste mesmo sentido: “Esse fenômeno torna-se o fio condutor a partir do qual Heidegger acessará a experiência fática originária do cristianismo. O fenômeno da proclamação confunde-se com o fenômeno da ocasionalidade existencial, ou seja, com a situação singular de Paulo” (HEBECHÉ, 2005, p. 57).

¹¹² “O histórico é o supra-historiológico” (HEIDEGGER, 2017, p. 58), declara Heidegger. A aplicação desta noção ao fenômeno da proclamação é para ressaltar sua conexão com o tempo da vida fática.

compartilhado com a comunidade. A proclamação é então o fenômeno central. (HEIDEGGER, 2010, p. 102).

A expectativa de Heidegger em sua abordagem do fenômeno da proclamação epistolar é atingir o sentido fundamental da religiosidade cristã. A destruição crítico-positiva das objetualidades que compõem o espaço da interpretação histórico-literária da Epístola aos Gálatas demonstrou uma conexão de fundo desconsiderada por esse modo específico de compreensão: a conexão entre chamado, proclamação e exortação, presente na Epístola aos Gálatas, “possui um sentido motivado que pertence ao sentido da religiosidade mesma” (HEIDEGGER, 2010, p. 71). O “complexo indicado” do qual Heidegger extrai o fenômeno da proclamação é precisamente o complexo de fundo desta conexão (chamado-proclamação-exortação). Daí se extrai o fenômeno da proclamação que determina, para Heidegger, a possibilidade de acesso à facticidade da vida cristã.

Há aqui um determinado complexo do qual pode-se extrair uma coisa; realçamos aqui o como da proclamação. A realização da vida é decisiva. O complexo realizador também se coexperiencia na vida. Dali é compreensível que o modo de realização tenha sentido fundamental. Perguntamos, então, pelo como da proclamação de Paulo. Para responder a esta pergunta estamos numa posição relativamente favorável, uma vez que nas epístolas paulinas estamos diante do como da proclamação. Agora apresenta-se de uma só vez o caráter epistolar num fenômeno dentro da colocação da questão pelo como da proclamação. (HEIDEGGER, 2010, p. 72)

A proclamação manifesta-se para Heidegger na forma de um recurso que insere o pensar na esfera da vivenciabilidade imediata. A própria recursividade do fenômeno, ou seja, o modo como este se coexperiencia na vida vivida, demonstra que tal recurso não se dependura de fora para dentro da vida, mas revela-se como interpretação circular no interior do próprio fluxo da vida fática. Por isso, a proclamação não pode ser compreendida a partir de dados histológicos que “sugerem que Paulo prega uma doutrina e lança exortações como um pregador cínico-estóico ambulante daquela época” (HEIDEGGER, 2010, p. 71), pois, sendo assim, “Não há nada de especial no modo de sua exposição” (*Idem*). Heidegger destaca a passagem de Atos (Atos 17: 17-34) onde se nos revela o modo como os atenienses se dispuseram no modo de uma compreensão historiológica perante o discurso de Paulo, não conseguindo eles, por isso mesmo, acessar o sentido fundamental da religiosidade cristã (o como da proclamação), e, com isso, separados do elemento temporal da facticidade cristã, mantiveram-se sob o tumulto de suas paixões iconoclastas e em meio aos seus inumeráveis ídolos. Deste modo, com “ouvidos estúpidos” ouviram a proclamação, e, com suas “múltiplas cabeças”, nada compreenderam daquilo que lhes comunicava. Cumpriram em si mesmos,

aquilo que Jesus havia declarado: “Porque eles, vendo, não vêem; ouvindo, não ouvem nem compreendem” (Mateus, 13: 13, AEC). A proclamação, portanto, não pode ser capturada pelo cálculo, nem tampouco pode ser tida como pura expressão conceitual. Ela apenas reconduz o ser-aí a uma apropriação originária de si mesmo – Eis aí uma nova e originária forma de comunicação! O que é decisivo aqui é a própria inserção no complexo de realização da vida. Por isso, destaca Heidegger, é o como da proclamação, e, portanto, o sentido de realização que se ressalta na situação apostólica. Este como da proclamação, e, portanto, o modo de acesso ao sentido fundamental da religiosidade cristã está acessível nas epístolas do Novo Testamento. Por isso, destacamos que a linguagem própria da proclamação é uma linguagem originária da existência, e, portanto, uma linguagem viva. Os conteúdos que emergem na proclamação são conteúdos modais, e, portanto, ancoram o pensar no solo da historicidade da existência. Por conseguinte, a proclamação supera o modo da compreensão historiológica e reconduz o pensar ao solo originário da historicidade viva. Ela não informa, nem muito menos oprime o ser-aí, em sua singularidade própria e ocasional, com o peso de conceitos racionais ou mesmo irracionais, ao invés disto, a proclamação epistolar acena para o horizonte de uma autocompreensão dialético-existencial que contorce a facticidade do viver sobre si mesma. Apenas no âmbito desta torção é possível liberar as forças de destinação que decidirão as metas de uma genuína criação e reconfiguração da abertura que possibilita a emergência do ente. Pois, a grandeza da criação não está no novo, nem no extravagante, mas na capacidade de se “seguir a lei velada mais íntima do início e levar sua via até o fim” (HEIDEGGER, 2017, p. 51). A proclamação não se fecha no cultivo de novidades da compreensão mediana, nem é arrastada pela afanosa excitação por descobertas interessantes. Tampouco participa do mercado de saberes que caracteriza o cientificismo acadêmico atual; pois, como cambistas da informação, tais homens da ciência *contaminaram* [φθαρῆ τὰ νοήματα], com a diversidade inumerável de seus banquinhos de objetividades especializadas, o solo sagrado da abertura originária do ser.

É costume aproximar-se das coisas totalmente a partir de fora, situando o conjunto dos escritos neotestamentários dentro da literatura universal para, a partir deles, poder analisar suas formas. Contudo pode bem ser que as formas do Novo Testamento não difiram em nada da literatura contemporânea e, por essa razão, não se deveria proceder assim. Para análise do caráter epistolar, deve-se partir unicamente da situação paulina e do como da motivação necessária para a comunicação epistolar. A partir do fenômeno fundamental da proclamação, deve-se analisar o conteúdo da proclamação, sua temática e seu caráter conceptual. (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

O esforço de Heidegger é de compreender o fenômeno da proclamação como forma de expressão lingüística que se mantém enraizada no acontecimento apropriativo da situação fática. O complexo de realização da vida é decisivo, e, portanto, o como da proclamação não se desloca do mundo da vida, mas, persiste no âmbito da vitalidade imediata, e é vida mesma em realização. Por isso, importa que a análise da proclamação epistolar tenha como ponto de partida a situação paulina. Não sendo, pois, produto de um engenho racional, a proclamação é vocação, e, portanto, determina o próprio acontecimento da existência apostólica no mundo. A proclamação não era um modo de ser que o apóstolo assumia fortuitamente, antes, onde quer que estivesse, o que quer que fizesse, e, portanto, sempre a cada ocasião, era conjurada fidelidade ao seu chamamento. Com efeito, sabia-se visivelmente quando alguém era chamado à fé: Todas as suas ações, sentimentos, pensamentos, e mesmo seus movimentos mais banais – até mesmo aqueles executados inconscientemente –, estavam ligados à lei vital da proclamação. De fato, a autoconsciência teórica da proclamação constituía, na verdade, a menor e mais superficial, ou mesmo, a mais débil parte dela; pois, condensada na forma de palavras, representações categoriais e signos de comunicação, constituía o produto gélido e entrópico do distanciamento da proclamação de si mesma. E é precisamente sobre esse estado entrópico da proclamação que se ergue a consciência especulativa da teologia. Portanto, há de se ressaltar que a aquiescência da proclamação e a fomentação teórico-especulativa, andam lado a lado.

Sendo assim, retomemos a análise da Carta aos Tessalonicenses. Nesta epístola, como já demonstramos, a proclamação apostólica se evidencia em sua máxima intensidade, pois a composição da carta está ambientada antes de qualquer sistematização dogmática do cristianismo. E, portanto, a partir da observação do *como* da proclamação torna-se acessível o sentido fundamental da religiosidade cristã, e assim, a liberação do horizonte da temporalidade originária da facticidade cristã.

O ponto de acesso ao *como* da proclamação é a situação fática de Paulo. Deve-se, pois, conquistar uma “referência imediata ao mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). A situação de Paulo deve fornecer o acesso a facticidade histórica da vida cristã. Pois, na vivência de seu mundo próprio, Paulo coexperiencia o mundo compartilhado com comunidade cristã. Por isso, pergunta Heidegger: “Qual a situação que se encontra Paulo ao escrever a Epístola aos Tessalonicenses? Como os experiencia Paulo? Como lhe é dado o mundo compartilhado na situação da escrita da epístola?” (HEIDEGGER, 2010, p. 78). Na

verdade, note-se aqui, que as questões levantadas por Heidegger, apontam para uma mesma direção: a experiência fática da religiosidade cristã. Todavia, pode a epístola fornecer este acesso? Já vimos que a proclamação insere o pensar no complexo de realização da vida. Mas, como nos colocarmos adequadamente diante da proclamação apostólica, visto que “as proposições de Paulo não são distintas de um relato histórico-objetivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 79)? Decerto que, se seguirmos as determinações histórico-objetivas da epístola, “Paulo aparecerá como missionário, que fala como um pregador ambulante comum, sem maiores alardes” (HEIDEGGER, 2010, p. 78), e assim, desenraizados de uma referência ontológica primordial, “pela linguagem toda expressão desmorona imediatamente para o caráter atitudinal” (HEIDEGGER, 2010, p. 79). Por isso, se faz necessário uma modulação do pensar que possibilite uma virada que converta a situação histórico-objetiva numa situação histórico-realizadora. Heidegger, portanto, deixa claro que a elucidação da proclamação epistolar não busca a mera computação de objetualidades teológicas, mas visa sobretudo a meditação do elemento histórico da vida fática. Heidegger delimita bem a intenção metodológica de sua análise, dizendo:

Finalmente, o problema a ser ressaltado: como a doação do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio, que na experiência fática é ressaltada, se entrecruzam entre si? Só é possível considerar uma de cada vez. Essa evidenciação não é abstração, pois os outros fatores sempre estão conjuntamente dados. A tendência não se dirige a uma dissipação da faticidade histórica, a obter proposições gerais de fenomenologia da religião a partir de um exemplo. Não se coloca como meta o ideal de uma construção teórica, mas a originariedade do absolutamente histórico em sua irrepetibilidade absoluta. (HEIDEGGER, 2010, p. 79)

Trata-se, portanto, de se atingir a originária raiz ontológica do *mundar*. Heidegger elimina qualquer possibilidade de se pensar a realização da mobilidade de pensamento da economia onto-teológica como um esforço pela obtenção de “proposições gerais da fenomenologia da religião” a partir de um *exemplo* dado, ou seja, a vida cristã primitiva. Antes, o empenho na realização de uma meditação comutativa da historicidade da vida cristã visa o acesso à “originariedade do absolutamente histórico em sua irrepetibilidade absoluta”, ou seja, o efetivo acesso à esfera da singularidade fática do ser-aí em sua simesmidade [*Selbstheit*] e ocasionalidade [*Jeweiligkeit*]. Portanto, devemos aqui ressaltar, que a meditação comutativa não toma a religiosidade cristã como um exemplar de acesso entre outros – o que eliminaria o caráter originário da análise –, mas, como declara Mac Dowell, encontra nesta experiência fática um “arcabouço subjacente a qualquer forma correta de existência” (MACDOWELL, 1993, p. 138). Mac Dowell até mesmo crer que este arcabouço determinou

as estruturas da analítica existencial em *Ser e Tempo* (cf. *Idem*). E, neste sentido, é de se pressupor que não apenas *Ser e Tempo*, mas toda a filosofia heideggeriana se manteve sob a vigência do arcabouço ontológico-existencial da religiosidade cristã primitiva. A analítica do ser-aí em sua singularidade fática é uma genuína inserção na esfera do acontecimento apropriativo da experiência fática da religiosidade cristã primitiva. *A mais fundamental das ontologias se consolida na hermenêutica da facticidade, e a hermenêutica da facticidade se dá como economia onto-teológica*. Para que o pensar atinja o plano da origem vital pré-teorética, e assim, se possa per-lustrar o sentido da temporalidade da existência histórica em sua concretude, é necessário uma meditação comutativa dos conteúdos modais (o *como* da situação) constitutivos da situação fática da religiosidade cristã primitiva. Só assim, o pensar – empedernido pelo domínio de articulações preconceituais legadas a partir da tradição metafísica – poderá adquirir um novo impulso para liberar as forças de reconfiguração da abertura do ente. Uma conceptualidade mais originária surge com a inserção do pensar no complexo de realização da experiência fática da religiosidade cristã – sem dúvida, uma conceptualidade mais rica e que possibilita o espaço da genuína criação. E a elucidação deste complexo nos revela também a origem da conceptualidade teorética – uma conceptualidade com a qual tanto estamos habituados. Deste modo, com a meditação comutativa do *como* da existencialidade cristã, o pensar retroage para o início da tradição ocidental a fim de se projetar para além daquilo que, outrora iniciado, se distanciou demasiadamente de seu início.

3.4.3 Meditação comutativa do material epistolar e o acesso à facticidade cristã

Como havíamos indicado mais atrás, o ponto de acesso à situação fática do apóstolo é a relação de pertença do egoico de *sua* situação *como* apóstolo, ou seja, “a relação das pessoas com o apóstolo Paulo diante dele é tal como *ele* a tem” (HEIDEGGER, 2010, p. 82). Lembremos, pois, que o egoico é o extrato último da situação. Tal situação delimita o espaço do acontecimento da apropriação compreensiva de seu si mesmo mais próprio, ou seja, a sua existência no *como* da realização de seu chamado à proclamação apostólica. Deve-se entender aqui que a radicalização da situação paulina não encerra o pensar num polo substancial de um sujeito, mas destrava o *mundo compartilhado* da comunidade cristã. No fundo da singularidade de seu si mesmo mais próprio, Paulo, declara Heidegger, “Ele se coexperiencia a si mesmo necessariamente através deles” (HEIDEGGER, 2010, p. 83). A virada para o *ser-meu singular* [*Jemeinnigkeit*] de Paulo determina a virada para o elemento originariamente histórico da existência cristã, e nos insere no complexo de realização da experiência fática da vida. O estreitamento na situação apostólica não escoa a compreensão para o formalismo de

proposições lógicas e universais, mas, inserida na multiplicidade do histórico originário, retroage para o horizonte da temporalidade da vida fática. E é deste âmbito que se decide sobre o caráter dinâmico ou estático, singular ou universal, racional ou irracional, de uma situação.

Entretanto, devemos aqui nos perguntar, como é possível este salto fenomenológico para o interior da situação fática do apóstolo? Não nos é vedado um acesso genuíno ao mundo de Paulo? Ao acreditar que podemos acessá-lo não já estaríamos instituindo no ponto de partida uma pressuposição de natureza abstrata, ou mesmo fictícia? Heidegger considera esta dificuldade quando declara: “Poderíamos dizer: é impossível, isto é, limitadamente possível transpor a situação exata de Paulo. Pois não conhecemos seu mundo circundante” (HEIDEGGER, 2010, p. 79). Deveras, uma dificuldade metodológica considerável! Entretanto, o impasse aqui sentido se sustenta unicamente com base na tentativa de uma apreensão histórico-objetiva da situação paulina. De fato, como já demonstramos, na esteira da linguagem mediana a interpretação decai na atitude objetivante e na desvitalização dos fenômenos originários. Porquanto, acrescenta Heidegger: “Essa objeção surge da concepção de que o que é dado previamente de maneira objetiva é primordial para a situação na qual se deve introjetar animicamente [*Einfühlen*]” (*Idem*). Ora, essa *introjeção anímica*, ou *tonalização empática* com a situação paulina, não se efetua pelo tratamento historiológico de componentes literários. De fato, declara Heidegger, “A empatia dá-se na experiência fática da vida, isto é, trata-se de um fenômeno histórico originário” (HEIDEGGER, 2010, p. 77). A economia onto-teológica só pode se dar no espaço da facticidade cristã. Doutra maneira, a tarefa estaria limitada ao cultivo de proposições gerais de uma filosofia da religião. Por isso mesmo, declara Heidegger: “A virada a partir do complexo histórico-objetivo em direção à situação histórico-realizadora provém de complexos que podem ser mostrados na experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p.80). A facticidade histórica é, concomitantemente, ponto de partida e linha de chegada da reflexão fenomenológica. Aqui o pensar não se distancia, mas, radicaliza-se – em níveis cada vez mais penetrantes – em seu próprio princípio. O mundo circundante, o mundo compartilhado e o mundo próprio do ser-aí cristão já devem estar de algum modo previamente dado – não como dado teórico sujeito ao cálculo –, mas, como vida mesma em realização. O ponto de entrecruzamento destes mundos se consolida no fenômeno central da proclamação. Por isso o “material” epistolar possibilita o acesso e a explicação fenomenológica da vida cristã primitiva.

Atente-se, entretanto, para o fato de que é a experiência fática da vida *quem* decide sobre a capacidade de acesso ou não-acesso do “material” epistolar. A entonação empática na esfera da facticidade histórica é *quem* abre o caráter de proclamação do material epistolar, como também, do mesmo modo, impulsiona o seu fechamento no caráter objetual. Entenda-se que não há uma espécie de oposição entre o caráter objetual e o sentido histórico-realizador da proclamação. Na verdade, trata-se de uma modulação que permanece arraigada à dinâmica existencial da facticidade. Neste sentido, declara Heidegger: “O histórico-objetivo que se ressalta deve ser considerado, obtendo assim uma tonalidade própria e, desse modo, deve ser fixada” (HEIDEGGER, 2010, p. 76). A inserção na esfera da facticidade não implica erradicação das determinações histórico-objetivas do material epistolar. Não há uma preocupação em conquistar uma interpretação objetivamente mais exata do material epistolar. Tampouco, é de se pensar que o exercício da economia onto-teológica vise à fixação de uma vara de medir para as interpretações teológicas – com isso, também, não se deixando medir por nenhuma. Na verdade, o que se pretende é o acesso à raiz ontológica originária que antecede toda e qualquer reconfiguração histórico-objetiva que repouse sobre o material epistolar. Importante é que se entenda que a experiência fática da vida cristã se cristaliza em conceitos teológicos; possibilitando, desta forma, o espaço de jogo das objetivações teológicas; e, só depois de cimentada as articulações objetivas é que a consciência teológica – neste ponto já empedernida pelo teorético – entrega-se a composição do sistema de dogmas do cristianismo. A explicação que se pretende na economia onto-teológica se dá bem antes, ou seja, ela insiste na esfera da facticidade cristã. O material epistolar se consolida em suas possibilidades de explicação porque ele se mantém ontologicamente referido ao sentido de realização da vida cristã. Não há, pois, primordialmente, um material objetivamente dado para então, posteriormente, concretizar-se a possibilidade de explicação fenomenológica. Ao invés disto, é a facticidade cristã, na força mesma de sua inicialidade, que dispõe a possibilidade de um material epistolar. Heidegger demonstra a antecendência originária da facticidade cristã em relação à disposição do material epistolar, delimitando, ao mesmo tempo, o âmbito da mobilidade de pensamento da economia onto-teológica, na seguinte passagem:

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

explicação teórica. É necessário voltar à experiência originária e compreender o problema da explicação religiosa. (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

A abertura de mundo da religiosidade cristã já se encontra previamente dada, e nos é acessível pela situação fática de Paulo, indicada por Heidegger como: “compreensão histórica originária de seu si-mesmo e de *seu ser-aí* [*Dasein*]. A partir daí, cumpre-se sua atuação como apóstolo e como ser humano” (HEIDEGGER, 2010, p. 67). O caráter da proclamação concede ao material epistolar uma explicação da experiência cristã da vida, uma explicação que, diferentemente da demonstração teórica, se mantém acomodada ao complexo de realização da vida. Isto certamente dá ao material epistolar uma “estrutura peculiar” que possibilita a inserção na esfera ontológica da facticidade. Transpor-se para a abertura de mundo da religiosidade cristã originária certamente seria impossível sem o material epistolar. Mas, não se pode cair no equívoco de pensar que, por isso mesmo, o caráter histórico-objetivo do material epistolar encerre em si, de modo primordial, as possibilidades de acesso. Quando a consideração do material epistolar se fecha no caráter objetual, sob a prerrogativa lógico-teórica de que apenas uma manipulação objetiva do material epistolar pelas ciências historiológicas pode remontar o passado, então, as possibilidades de acesso ao histórico originário são lacradas, e o passado já não pode nos comunicar o que tem a dizer, e assim, estaremos calcificados no presente. Decerto que toda técnica no âmbito da consideração historiológica do material epistolar possui o seu valor, mas o possui apenas quando enraizada, e assim, nutrida em seu desenvolvimento, pela meditação do elemento histórico originário da facticidade cristã. Heidegger nos orienta neste sentido quando declara:

Como a consideração historiológica sempre permanece subordinada à meditação histórica, é possível que se fixe a opinião equivocada de que a consideração historiológica seria efetivamente supérflua para a meditação histórica. Ora, mas a única coisa que se segue da ordem hierárquica acima citada é o fato de a consideração historiológica só ser essencial na medida em que é sustentada por uma meditação histórica, dirigida por ela no modo da colocação da questão e determinada na demarcação das tarefas. Com isto, porém, está dito inversamente que a consideração e o conhecimento historiológicos permanecem imprescindíveis. (HEIDEGGER, 2017, p. 66).

Deste modo, na análise fenomenológica da I e II Carta aos Tessalonicenses, veremos como o destaque das determinações histórico-objetivas das epístolas tornam sobressalente a facticidade da vida cristã em seu caráter prévio. A análise fenomenológica do material epistolar condiciona uma retroação da compreensão no aberto da mundanidade do ser-aí cristão. Por isso, a tarefa não descamba na fomentação de conceitos abstratos e gerais, mas, elabora indícios que despertam uma retrorreferencia da facticidade pelo pensar,

compenetrando-se cada vez mais intensamente na pre-compreensibilidade da situação fática. Com isso, a importância das determinações histórico-objetivas do material epistolar está em promover a recursão do pensar à esfera da experiência fática da religiosidade cristã. Neste ponto, se desencadeia a meditação comutativa: a estrutura peculiar da proclamação epistolar libera os complexos de realização da facticidade cristã e o pensar meditativo alcança o histórico originário. O ponto de virada do histórico-objetivo para o sentido histórico-realizador e, deste modo, o acesso a temporalidade originária da facticidade cristã, define o exercício da meditação comutativa da economia onto-teológica.

3.4.4 O ter-se-tornado-cristão como sentido de realização fundamental da vida fática cristã e a liberação da temporalidade kairológica.

Na primeira epístola Heidegger destaca as determinações que ressaltam o sentido fundamental da religiosidade cristã, apreendendo o *como* da situação fática na mobilidade existencial do ter-se-tornado-cristão. Esta mobilidade existencial manifesta o sentido histórico-realizador da vida cristã que, compreendido na totalidade de sua estrutura cinética, revela a temporalidade originária do *καίρως* – o tempo da vida fática, mais originário que o tempo homogêneo e quantitativo das ciências teóricas. *O caráter inédito da temporalidade cristã consiste na retração originária do tempo no comportamento fático da vida. A religiosidade cristã originária vive a temporalidade, inaugurando, assim, um sentido ontológico inteiramente estranho à tradição metafísica.* A mobilidade originária da vida cristã revela o sentido da temporalidade. Destacaremos alguns elementos dos comentários de Heidegger a segunda epístola. Veremos como ele apresenta os conteúdos modais da religiosidade cristã que indiciam a modulação da temporalidade originária, através do que aqui será exposto como as duas vias da facticidade cristã: a autenticidade da vigília, na propriedade do tornar-se cristão, e o adormecer que declina na expectativa atitudinal e representacional da *παρουσία*. A existência cristã, portanto, instala o espaço de jogo da temporalidade originária, sob a tensão da urgência escatológica.

A inserção na situação fática do apóstolo traz à tona o mundo compartilhado da comunidade cristã. Na radicalidade do ser-aí de Paulo, ele se coexperiencia a si mesmo através dos tessalonicenses cujo ser lhe vem ao encontro no âmbito próprio de sua singularidade fática. O que se coexperiencia no ser-aí próprio e ocasional de Paulo é o sentido histórico-realizador da vida cristã. O vínculo entre Paulo e os Tessalonicenses é de tal modo essencial que tudo o que ele atribui a comunidade também atribui a *si-mesmo*. O ser-aí fático

de Paulo que se concretiza na proclamação apostólica, ou seja, na sua “atuação como apóstolo e ser humano” (HEIDEGGER, 2010, p. 67) – note-se, pois, a *comutação* apóstolo-ser-humano –, traz à tona o sentido de realização da religiosidade cristã primitiva. Ao destacar uma repetição de palavras chaves dentro da epístola – não por mera curiosidade historiológica, mas para ressaltar o saber fático do ter-se-tornado (*o saber-como*) –, Heidegger pensa essa repetição de termos como *rememoração* (μνημονεύετε: I Tess. 2: 9) de uma tendência motivacional tácita que caracteriza fundamentalmente o *como* da religiosidade cristã, apresentando-a em duas determinações:

Paulo experimenta os tessalonicenses através de duas determinações: 1) ele experimenta o seu ter-se-tornado [*Gewordensein*] (γενηθῆναι); 2) experiencia também que eles têm um saber do seu ter-se-tornado (οἴδατε [sabeis] etc.). Isso significa: seu ter-se-tornado é também um ter-se-tornado de Paulo. E por seu ter-se-tornado, Paulo é também conjuntamente atingido. (HEIDEGGER, 2010, p. 83).

Duas determinações, porém, uma única mobilidade. Pois, trata-se daquele saber vital que só se sabe vivendo. O ter-se-tornado, enquanto realização vital, é indissociável do seu saber-como. De fato, é precisamente este saber que, como já havíamos demonstrado, se dilui na conceptualidade abstrata da teologia. Neste sentido, o saber do ter-se-tornado é a pré-compreensão teórica que a vida religiosa tem de si mesma no ato próprio e ocasional da fé. A rememoração é a retração constante deste saber na vivenciabilidade imediata da fé. Por isso mesmo, Heidegger destaca a insistente declaração de Paulo na primeira epístola: “vós bem sabeis” [οἴδατε] (I Tess. 1:5; 2:1,5,9,11; 3:4; 4:2; 5:2). Ou seja, vos encontrais, a cada vez, neste saber do ter-se-tornado. Trata-se de uma circularidade hermenêutica da facticidade cristã, que é despedaçada completamente pela irrupção do saber teórico. A conexão entre Paulo e os tessalonicenses é rememorada pelo saber do ter-se-tornado, como declara Paulo: “Porque vós mesmos, irmãos, bem sabeis que a nossa entrada para convosco não foi vã” (I Tess. 2: 1). Essa *entrada* (εἰσόδος, ou seja, *ingresso*, aqui aplicado como primeira manifestação/atuação) encontra-se relatada em Atos 17: 4, quando Paulo, no período correspondente a sua segunda viagem missionária, pregou o evangelho na cidade de Tessalônica, e “alguns que creram se puseram ao seu lado”. O texto grego nos diz algo mais sobre essa entrada: καὶ τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν [E alguns deles foram *convencidos*] καὶ προσ-ε-κληρώθησαν τῷ Παύλῳ [“e ajuntaram-se a Paulo”, ou, conforme a tradução de Heidegger, “colocaram-se ao lado de Paulo” (*Idem*)]. É preciso aqui uma atenção especial para com o verbo προσ-ε-κληρώθησαν. Ele nos indica o acontecimento da ingressão de Paulo na vida dos tessalonicenses. O prefixo προς nos diz “ao lado de”, mas seu radical é o verbo

κληρόω, que significa “*designar, ou eleger alguém por sorte*” (Cf. PEREIRA, 1951, p. 313). Isto significa que Paulo e os tessalonicenses são partidários vitais de uma mesma sorte. Por isso é que também κληρόω significa *destinar* (Cf. STRONG, 2011, p. 2268), pois, de fato, tanto Paulo, como os tessalonicenses, passaram a estarem sujeitos às mesmas forças de futuração. Paulo confirma isto ao declarar: “Porque agora vivemos, se estais firmes no Senhor” (I Tessalonicenses, 3: 8, ARC). A destinação de Paulo está ligada a dos tessalonicenses. Heidegger, portanto, destaca este acontecimento e o compreende dentro da dinâmica histórico-realizadora da religiosidade cristã. Claramente, o acontecimento ali descrito não se refere a um mero relato histórico-objetivo. Mas, “Essas passagens deixam ressoar como os tessalonicenses são para Paulo, porque ele mesmo e eles estão mutuamente unidos a seu ter-se-tornado.” (HEIDEGGER, 2010, p. 83).

A entrada de Paulo na vida dos tessalonicenses, e, deste modo, a coalescência do apóstolo e da comunidade na mobilidade existencial do ter-se-tornado-cristão, determina a inserção na gênese da facticidade cristã, demarcando, deste modo, o limite extremo da projeção especulativa de uma subjetividade descarnada de mundo. De fato, a substância “sujeito” alcança os seus limites quando toca o âmbito do espaço existencial que surge com a irrupção do ter-se-tornado-cristão. Esta abertura vital que se dá com a mobilidade existencial do ter-se-tornado define a esfera do *mundo próprio cristão*. Ora, este mundo próprio delimita o espaço de jogo da autenticidade e inautenticidade da vida cristã¹¹³. Ele não representa apenas a liberdade de desdobramento do ser autêntico do cristão, mas, antes de tudo, constitui-se como *espaço de luta*, donde se consolida tanto o soerguimento do si-mesmo originário, como também sua queda na significância do mundo. O mundo próprio cristão abre, pois, as duas vias da facticidade cristã. Quando o ser-aí declina desta esfera, não suportando mais a tensão que lhe é inerente, busca alívio e asseguramento na unilateralidade das determinações objetivas e identidades substanciais, e assim, como declara Heidegger, preocupando-se apenas com objetividades, “permanecem totalmente presos ao mundano” (HEIDEGGER, 2010, p. 94). O destaque dado por Heidegger às noções de espírito e carne, tão abundantes no material epistolar paulino, e que revelam o conflito de inclinações possíveis da existência cristã, busca demonstrar o modo como a vida cristã garante o espaço possível de sua inautenticidade. A insistência no espaço de mobilidade do ter-se-tornado-cristão requer

¹¹³ Cabral, ao comentar a noção de “mundo próprio” na “*Introdução a Fenomenologia da Religião*”, nos confirma isto, dizendo: “O mundo próprio não é necessariamente o espaço correlato à vida fática cristã autêntica, mas o lugar em que são possíveis inúmeros modos de desdobramento desta mesma vida, seja propriamente seja impropriamente” (CABRAL, 2015, p. 36).

perseverança na vigília, que mantém o ser-aí desperto para o seu si-mesmo originário. Pois, diferente do *pathos* de completude que aflora dos asseguramentos objetivos, e que obscurece o ser-aí para si-mesmo, o ter-se-tornado-cristão é processo existencial sempre adveniente e em contínua conquista, impondo sempre, a cada vez, ao ser-aí cristão, a necessidade de ganhar ou perder o seu ter-se-tornado. Disto, o sentimento de incompletude e o incômodo da irrealização do *sendo* explicitam o “bom combate” (2 Timóteo 4:7) constitutivo do espaço próprio da mobilidade fundamental da existência cristã. A trama de possibilidades do comportamento fático do ser-aí cristão revela o que Heidegger chama de *temporalidade comprimida*, tal como veremos na citação a seguir:

1Cor 7, 29-32: conhecemos o γενέσθαι como δουλεύειν e ἄναμένειν. Aqui: καιρός συνεσταλμένος [o tempo é curto]. Resta ainda um pouco de tempo; o cristão vive continuamente num “ainda não”, o que eleva ainda mais a sua tribulação. A temporalidade comprimida é constitutiva da religiosidade cristã: um “ainda não”; não resta tempo algum para protelar. (HEIDEGGER, 2010, p. 107).

As contrações do comportamento fático constituem, em verdade, contrações temporais próprias do sentido de realização da existência cristã. A traumática experiência de incompletude da vida cristã, na vivência contínua de seu “ainda não”, abre o proscênio para a trama dos possíveis modos de ser da inautenticidade, de maneira que o ser-aí pode ou não cercar-se de *ídolos* (εἰδωλον, alucinação [cf. HEIDEGGER, 2010, p. 86]) que efetivamente mascaram o seu si-mesmo histórico. Deste modo, a facticidade cristã se contrai continuamente, dispondo o ser-aí às inumeráveis possibilidades de ser. Quanto mais se ilumina a traumática incompletude de seu *sendo*, mais se amplifica, diante do ser-aí cristão, um campo crescente e vertiginoso de possibilidades de ser. Entretanto, quando não se assume autenticamente a agitação íntima da facticidade cristã – a tribulação (θλίψις) e necessidade constitutiva da vida cristã –, o ser-aí se enrijece na unilateralidade da realidade objetiva, enveredando-se por trilhos ocupados e estagnando-se em becos sem saída¹¹⁴. Este

¹¹⁴ O pensamento ocidental nutriu sua expansão com a inumação da fenomenalidade originária do ser-aí fático, conduzindo até as últimas possibilidades a história deste esquecimento – um limite que se consolida com a metafísica da subjetividade na filosofia moderna. Uma expansão que, ao alcançar o limite de suas possibilidades, prepara o pensamento para a ruptura e consolidação de um novo início. No período da economia onto-teológica, Heidegger constata na temporalidade da vida fática cristã o fôlego necessário para este novo começo. John Caputo, ao comentar a mudança de pensamento de Heidegger, a partir de 1937, também atesta este fim inexorável do pensamento ocidental: “A modernidade não era entendida como um avanço mas como um *eschaton*, um beco sem saída na direção do qual o Ocidente caminhara, e a tarefa do pensamento consistia em conduzi-lo ao “Começo” primordial (*Anfang*), de modo a recapturar aquele momento fugaz que tornaria possível para nós, hoje, um novo começo, que tornaria o presente um “fim” autêntico, o que significa uma transição para outro começo” (CAPUTO, 1993, p. 37). Caputo crer que Heidegger abandonara efetivamente o elemento cristão a partir do período que, segundo os calculadores da filosofia heideggeriana, inicia-se *o segundo Heidegger* – uma mudança que, de acordo com Caputo, levaria Heidegger a cair numa “meta-narrativa radical, de um mito

enrijecimento anestésico do ser-aí consiste no entenebrecimento do olhar que propicia uma compreensão substancializante da vida. O que resulta, pois, deste atordoamento do olhar é o desvio da historicidade do acontecimento apropriativo, e, consecutivamente, o declínio na afanosa maquinação e funcionalidades próprias do empoderamento da racionalidade tecnocientífica – é neste sentido que, ao comentar a experiência inautêntica do tempo da *παρουσία*, Heidegger declara:

O que me vem ao encontro em meu comportamento mundano não carrega em si nenhum motivo para a inquietação [Heidegger fala do ponto de vista daquele que se encontra numa postura inautêntica para com o tempo da *παρουσία*]. Aqueles que nesse mundo encontram quietude e segurança são os que se apegam a este mundo porque este lhes proporciona paz e segurança. “Paz e segurança” caracterizam o modo de relação daqueles que assim falam. [...] eles estão justamente na expectativa atitudinal; sua expectativa é absorvida no que a vida lhes apresenta. (HEIDEGGER, 2010, p. 92).

O ser-aí que retrocede na fé, desliza da arena de conflito da existência para o conforto da aparelhagem de concepções da realidade objetiva. Pois, o espírito existente, enquanto modo de ser fundamental do homem, está fadado ao conflito com o seu si-mesmo. Os seres simplesmente dados apresentam uma inteireza substancialmente compacta no seu modo de ser. Por isso, não podem dispor de mundo, nem tampouco nele podem se perder, pois, a priori, nunca têm a si próprios e não podem estar em jogo conflituoso com o seu próprio ser. Dispor de mundo, e, portanto, se encontrar na clareira do mundar, só é possível como compreensão emergente que irrompe a partir da tensão do núcleo de cisão do si-mesmo histórico, que se intensifica com o caráter de simesmidade e propriedade do ser-aí existente. Enquanto ser que pensa, o homem carrega necessariamente o conflito que se dá no interior de sua existência, como determinação fundamental de seu ser. No livro de Jó, encontramos claramente uma indicação ontológica deste fato: “Pois o desespero não aparece do pó, nem a aflição brota da terra; entretanto, o ser humano nasce para a tribulação, assim como as fagulhas naturalmente voam para cima” (Jó, 5: 6,7, KJ). Observe-se, pois, que é na canícula engendrada no conflito com o si-mesmo histórico, e, por conseguinte, nas dilatações da facticidade, que emergem os vapores da compreensão de mundo, os quais fazem mover a máquina da civilização, e instalam na terra a morada histórica dos homens. Esta ardente tensão no interior da existência é autenticamente vivida pelo cristão na tensão fática da *παρουσία*: a vigilante e inquietante

monogénese” (CAPUTO, 1993, p. 20), o mito do Ser. Entretanto, acreditamos que esta “segunda fase” constitui, na verdade, uma intensificação das possibilidades que vem à tona com o pensamento da economia onto-teológica. Este “momento fugaz”, que possibilita o espaço de um novo começo, encontra-se plenamente entranhado na facticidade cristã. O “segundo Heidegger” é na verdade a intensificação radical do primeiro, e, portanto, um revolvimento do único.

espera da *παρουσία*, que insiste na assunção do ter-se-tornado-cristão, em contraposição à sonolenta tendência de queda na expectativa atitudinal e representacional da *παρουσία*.

Esta arena de conflito da existência requer do ser-aí, que finca pé na clareira do ser, uma renitente prontidão para a autêntica temporalidade porvindoura da *παρουσία*. Na realização própria e ocasional de seu ter-se-tornado-cristão, o ser-aí está perante a preocupante responsabilidade de uma contínua decisão, que o coloca entre o fim dos tempos e a execução do transcurso deste fim no seu *sendo*, que se realiza, a cada vez, no torna-se-cristão. Com isso, pode-se constatar, na dinâmica do tornar-se-cristão, um arco de tensão temporal que se abre exclusivamente no âmbito da existência. Por consequência, nada objetivamente se sabe da *παρουσία*. E por isso mesmo, na dinâmica de realização do tornar-se-cristão, a *παρουσία* não é repelida como uma propriedade historiológica. Antes, a temporalidade do acontecimento da *παρουσία* é assumida como determinação ontológica do ser-aí cristão que, sendo aquilo que autenticamente é, tem de se assumir a cada vez. Deste modo, não há um “que”, ou um “quando” – em termos de “conceito” ou “conteúdo representacional” – que defina a temporalidade do acontecimento [*Ereignis*] da *παρουσία*.

Entretanto, o caráter não objetivo da *παρουσία*, não enseja no cristão nenhum espaço para protelar o tempo, como se se tardasse o acontecimento da *παρουσία*, e esta fosse apenas um evento pendente e “desprendido num futuro” (HEIDEGGER, 2010, p. 102), que logo – mas “ainda não” – será *somado* à totalidade dos eventos aí computados pelo pensamento historiológico. De fato, “não resta tempo algum para protelar” (HEIDEGGER, 2010, p. 107), porque a temporalidade cristã não consiste numa mera “sequência de vivências” (HEIDEGGER, 2010, p. 89) nem numa sucessão linear de “agoras”. No seu tornar-se-cristão, enquanto sentido fundamental de realização de seu ser, o ser-aí é propriamente o tempo da *παρουσία*. A religiosidade cristã originária *não* incorre naquela expectativa representacional e atitudinal, conforme indicada pelos apóstolos Pedro e Paulo, e que nos diz: “Onde está a promessa de sua vinda? Desde que os pais dormiram, todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação” (1 Pedro, 3:4, AEC) e, portanto, “comamos e bebamos, pois amanhã morreremos” (1 Coríntios, 15:32, AEC). A incerteza objetiva, própria da vida fática cristã, “não significa uma prorrogação de prazo, mas justamente uma maior intensificação da maior necessidade no sentido da facticidade cristã” (HEIDEGGER, 2010, p. 102). Entretanto, se a instabilidade fática da *παρουσία* é apreendida como um evento historiológico “ainda não” consolidado na totalidade historiológica, isto pode levar o ser-aí cristão a cair num retardo da espera genuína, e assim, a uma absorção da propriedade de seu ser por aquilo com o *que*

cotidianamente se ocupa. O ser-aí cristão, portanto, deixa-se, neste caso, absorver pela maquinação afanosa do mundo público, e assim, compreende-se a si-mesmo, cotidianamente, sobre o suporte de uma identidade substancial, articulada pelos conteúdos da ocupação mundana.

Por outro lado, também, não se deve incorrer na postura daqueles que “têm em expectativa a cada dia”, e, por isso mesmo, tomados por uma “mística ruim” (HEIDEGGER, 2010, p. 89), “deixam de trabalhar, estão por aí e conversam entre si, porque o têm em expectativa a cada dia” (HEIDEGGER, 2010, p.100). Apesar da aparência de piedade e devoção extrema para com a urgência escatológica, tais indivíduos também apreendem objetivamente o acontecimento da *παρουσία*. Pois, na realidade, já se encontram previamente precipitados no mundo das ocupações, de modo que, a interpretação da aproximação ameaçadora do acontecimento da *παρουσία* não se dá dentro do horizonte de realização ontológico-existencial do tornar-se-cristão, mas, sim, dentro da proximidade da situação decadente da maquinação atarefada do mundo público. Por consequência, a experiência escatológica da *παρουσία*, por tais indivíduos, acaba irrompendo, neste caso, no modo de uma *contrafação da ocupação mundana*, ou seja, desdobra-se numa modulação deficiente da maquinação: num viver desordenado, na abstinência do trabalho e na falação e curiosidade de indivíduos medianos. Heidegger mesmo nos explica isto, dizendo:

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

Aqui o aspecto esfíngico da pseudoespiritualidade de conduta, bem como o eremitismo de expressões de tais indivíduos, manifesta apenas uma fuga velada do chamado para a propriedade de si-mesmo que se abre na tonalidade escatológica da *παρουσία*. Eles se refugiam na extravagância, pois não podem suportar o peso da intrusão e vigência da *παρουσία* no lugar comum da vida. Por isso, Heidegger enfatiza o modo como Paulo não lhes dá um “quando”, ou um “que” – elementos que serviriam de forragem para o apetite da

medianidade –, mas declara: “vós sabeis muito bem”¹¹⁵. Ou seja, não se trata de um acontecimento historiológico que fomenta o desvario de teorias ultramundanas e meta-narrativas contrárias a condição própria da vida; mas, trata-se muito mais de *como viver a παρουσία* na condição fática “que já vos encontrais”. Neste sentido, explica Heidegger:

Por mais originária que seja, a facticidade cristã originária não alcança nenhum caráter extraordinário, nenhuma peculiaridade. Apesar do absoluto da transformação da realização, a facticidade mundana permanece como era anteriormente. A ênfase da vida cristã é sempre realizadora: 1Ts 3,3; 5,9. Todos os complexos realizadores primários conduzem a Deus e se realizam diante de Deus. Ao mesmo tempo, o ἀναμένειν [esperar] é um esperar por Deus, que não remete para as significâncias de um conteúdo futuro, mas para Deus. (HEIDEGGER, 2010, p. 105).

Por isso, destaca Heidegger a passagem de 1Coríntios 7: 20, 21, que diz: “Cada um permaneça na situação em que estava quando foi chamado. Foste chamado sendo escravo? Não te preocupes com isso” (1Coríntios, 7: 20,21, AEC). Portanto, “As significâncias [Bedeutsamkeiten] da vida permanecem, surge contudo um novo comportamento” (HEIDEGGER, 2010, p.104). Neste sentido, a virada para Deus, e a devida prestação de honra a Divindade, se dá na intensificação do brilho significativo da esfera vital, onde as coisas, as ações, as palavras e situações ocorrem de maneira familiar, na intimidade ordinária do cotidiano. Por isso, declara o apóstolo Paulo aos coríntios: “Portanto, quer comais, quer bebaís, ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus” (1 Coríntios, 10: 31, AEC). A existência em sua concretude é assumida na religiosidade cristã como o espaço *par excellence* “o terreiro festivo onde se celebra a união entre os homens e os deuses” (HEIDEGGER, 2014, p. 312). É relacionando-se com a *presença* [παρουσία] de Deus na imanência do viver que o cristão vive a temporalidade. A temporalidade kairológica da παρουσία, em hipótese alguma, constitui-se uma negação da ordem natural da vida, nem tampouco estimula o distúrbio dessa ordem¹¹⁶. A orientação de Paulo aos tessalonicenses é

¹¹⁵ Heidegger destaca a resposta de Paulo aos tessalonicenses, dizendo: “Toda questão para Paulo, não diz respeito à questão gnosiológica (cf. 5,2: αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε [porque vós mesmos sabeis muito bem]). Ele não diz: “nesse ou naquele momento o Senhor virá novamente”; também não diz: “não sei quando ele voltará”, mas ele diz: “Vós sabeis muito bem...”. (HEIDEGGER, 2010, p. 91).

¹¹⁶ O comentário de Herman Ridderbos, em sua obra “A Teologia do Apóstolo Paulo”, sobre as passagens de 1 Tessalonicenses 4: 11; 12 5: 14 e 2 Tessalonicenses 3: 6-12, também reforça esta ideia, segundo ele: “Tendo em vista as passagens que já foram tratadas aqui, a possibilidade de se dizer que Paulo renuncia a qualquer outra ordem que não seja a do reino vindouro e do amor na qual o trabalho é algo natural e a aversão ao trabalho é um pecado contra a vontade de Deus, nos parece uma tese infundada. Em vez disso, a ordem à qual se faz referência repetidamente e que é colocada diante da igreja com a autoridade de Cristo refere-se a vontade de Deus com respeito a vida natural, uma ordem que o apóstolo não apenas infere do mandamento cristão do amor, mas sem defini-la ou analisá-la em mais detalhes, designa como sendo válida para o trabalho e que, em relação às autoridades, denota como *diatage tou Theou* (Rm 13.2). É para isso também que Paulo, ao rejeitar todo tipo de heresia ascética e espiritualista, escreve para Timóteo dizendo que a piedade é proveitosa para tudo porque tem a

para que recobrem *a serenidade do viver*. O texto nos diz: “Procurai viver com serenidade, ocupando-vos de vossas próprias coisas e trabalhando com vossas mãos, como recomendamos.” (1 Tessalonicenses, 4:11, EF). Em grego, a primeira parte do texto nos diz, καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζει [e procurem a honra da serenidade e imperturbabilidade no silêncio (cf. STRONG, 2011, p. 2262; Cf. PEREIRA, 1951, p. 252)]. As conturbações causadas pela “decadência da compreensão autêntica” (HEIDEGGER, 2010, p. 86), que se dá no instante em que “se toma Deus como objetualidade de especulação” (*Idem*) distanciaram alguns dos cristãos de Tessalônica do peso inquietante da *παρουσία* no elemento simples do viver. Estes indivíduos privaram-se de experimentar a virada para a proximidade de Deus na vida, e assim, perderam-se a si-mesmos na alucinação (ἔδωλον, ídolo) das projeções teóricas. A apaixonada busca [φιλο] pela dignidade do ἡσυχάζει [serenidade] indica-nos mais do que uma instrução de ordem moral. O ἡσυχάζει acena para o comportamento fático daqueles que vivem a temporalidade originária da *παρουσία*. A tagarelice especulativa e a excitação pela extravagância, em oposição à imediatidade simples do viver, demonstra um desvio de compreensão do tempo de Deus – τὸν καιρὸν – na facticidade cristã. A agitação da inautenticidade bloqueia a visão do lume da temporalidade originária, sufocando a possibilidade da revolucionária virada para a proximidade do Deus na vida.

Ao invés dos distúrbios da superafetação teórico-especulativa, a facticidade é recobrada a partir do predomínio da realização originária do tornar-se cristão. Ou seja, “as referências ao mundo circundante não recebem o seu sentido a partir da significância do conteúdo que lhe diz respeito”, mas, “a partir da realização originária”, que passa, predominantemente, a “determinar a referência e o sentido da significância vivida” (HEIDEGGER, 2010, p. 106). O cristão, imbuído do conflito próprio da facticidade cristã, não transtorna o sentido referencial de sua circumundanidade, mas, na dinâmica mesma do tornar-se cristão, essas referências circumundanas, que antes exerciam sobre o ser-aí um poder de prescrição, agora são integradas no tornar-se cristão, sendo precisamente aqui que se dá a transformação do comportamento mundano. Alcança-se a temporalidade originária na inserção do acontecimento apropriativo das referências significativas do mundo pelo tornar-se cristão. Devendo, contudo, ressaltar que, a amplitude do poder de prescrição do mundo sobre o cristão é proporcional ao despertar do ser-aí perante a gravidade escatológica da *παρουσία*. Se ele decai da vigília, e perde o seu si-mesmo histórico, ao negligenciar a dinâmica do

promessa para a vida presente bem como para a futura (1Tm 4.8). A revelação de Cristo não anula a ordem da vida natural e presente, mas a torna reconhecida e praticada do ponto de vista de Cristo justamente em seu significado divino.” (RIDDERBOS, 2013, 340).

tornar-se cristão, então, seu ser é absorvido pelo que lhe vem ao encontro no mundo. Na verdade, a transformação radical do cristão consiste em integrar ao tornar-se cristão aquilo que, na transformação, se mantém permanente. Neste sentido, declara Heidegger: “De maneira esquemática: algo permanece sem mudar, mas é transformado radicalmente” (*Idem*).

Portanto, de modo algum a expectativa atitudinal e representacional alcança uma afinação genuína com o tempo originário da *παρουσία*, a qual efetivamente conduz o cristão ao trabalho sossegado e vida ordenada. Conforme nos indica Heidegger, tamanha histeria – tal como foi vivenciada por alguns em meio à comunidade cristã de Tessalônica, após a primeira carta do apóstolo – demonstra, de fato, uma incompreensão da *παρουσία* e fuga de sua temporalidade inquietante. A impossibilidade de uma apreensão objetivante do tempo fático da *παρουσία* não se desdobra autenticamente no frenesim de uma “imersão mística” (HEIDEGGER, 2010, p. 89), nem também num retardo negligente de uma espera objetiva. Ambas as posturas constituem, de fato, configurações de uma mesma expectativa representacional e atitudinal: aquela que, ao entorpecer o ser-aí cristão diante da desesperadora necessidade do chamamento para a propriedade de seu si-mesmo originário no tornar-se-cristão, proclama “Paz e segurança”. Pois, sob a gravidade do tempo originário da *παρουσία*, ocorre o esgotamento e suspensão das significações que determinam o empoderamento do ente na autoevidência da realidade objetiva. De modo que, o ser-aí cristão, situado na solidão de sua finitude perante Deus, torna-se um lúcido expectador da assombrosa imagem do esmorecimento das articulações significativas do mundo público. Segundo Heidegger, no tornar-se cristão, “a realidade da vida mundana é aspirada” (HEIDEGGER, 2010, p. 105). Essa aspiração do mundo não significa sua negação, mas indica a mudança de comportamento do ser-aí cristão que *tem* a si-mesmo na insistência do ter-se-tornado-cristão. Neste sentido, explica Heidegger:

A realidade da vida consiste na tendência de apropriar-se de tais significâncias. Contudo, essas não se tornarão dominantes dentro da facticidade cristã, mas ἐν τῇ κλήσει μενέτω [permanecem na condição na qual fostes chamados]! Trata-se apenas de encontrar um novo comportamento fundamental a respeito disso. [...] As significâncias existentes da vida real são vivenciadas ὡς μή, como se não. (HEIDEGGER, 2010, p. 105)

Observemos, pois, que a tonalidade afetiva fundamental da vida cristã (θλίψις, a aflição escatológica), que se engatilha com a iminente possibilidade da impossibilidade da existência imposta pela ameaça da *παρουσία*, intensifica a finitização e individuação, de modo que o ser-aí, na tonalidade afetiva do saber essencial, está na posse de seu si mesmo mais

próprio, e assim, desgarrado da homogeneização massificante do mundo público. Inserido no horizonte de sentido da experiência fática, o cristão realiza o seu ter-se-tornado sempre ἐν θλίψεσιν [nas tribulações], pois, como a autêntica experiência da “παρουσία depende de como eu vivo, então não estou em condições de suportar até o final a fé e o amor que me são exigidos e, então, vejo-me levado à proximidade do desespero” (HEIDEGGER, 2010, p. 96). Em sua tese sobre “*O Tempo Ético e Tempo Histórico*”, o professor Gilfranco, expressa bem esta motilidade temporal da facticidade cristã, dizendo: “a vida fática é marcada não pela quietude, mas pelo caráter propriamente ek-stático, isto é, inquieto e finalmente fora-de-repouso, como a expressão ekstático que se revela nas ekstases temporais deixa transparecer” (SANTOS, 2011, p. 67). Para Heidegger, os que deste modo, vivenciam a παρουσία, “angustiam-se em sentido próprio” (*Idem*). A temporalidade própria da παρουσία neutraliza as inventivas de tranquilização dos significados do mundo circundante, conjurando o cristão a uma apropriação cada vez mais intensificada de seu si-mesmo singular. O tempo vivenciado pelo ser-aí cristão, sob a angústia da παρουσία, é o tempo da individuação e solidão do si-mesmo mais próprio. Este é o tempo originário, experimentado no âmbito da vida fática. Um tempo que não é linear, nem muito menos homogêneo, pois, como nos indica Heidegger, “A vida cristã não é retilínea, mas quebrantada” (HEIDEGGER, 2010, p. 108). Lançado no ἐν θλίψεσιν, as referências cricumundanas não mudam, entretanto, a postura do cristão é transformada sob a vivenciabilidade de uma temporalidade originária. A totalidade referencial do mundo é aspirada e reabsorvida numa nova tonalidade.

O acontecimento da entrada de Paulo na vida dos tessalonicenses e, com isso, a ênfase de Heidegger na coalescência do apóstolo e da comunidade no ter-se-tornado cristão, busca ressaltar o sentido fundamental da vida cristã. Este sentido não é o resultado teórico de uma visão geral por *sobre* a existência cristã, e, portanto, já desde o princípio à deriva da concretude mesma de sua vivacidade histórica. Mas, trata-se de um *saber de si da vida* que só se sabe na imanência da propriedade e ocasionalidade do viver mesmo; um saber fora indiciado por Kierkegaard, quando este declarou: “[...] pensar é uma coisa, e existir no que foi pensado é outra coisa” (KEIRKEGAARD, 2013, p. 268). Por isso mesmo, Heidegger concebe este sentido como *sentido de realização*, o qual só pode ser devidamente explicitado por meio de uma *compreensão histórico-realizadora*. A virada do pensar que retroage do histórico-objetivo para o histórico-realizador da vida cristã, e, portanto, para o âmbito vital da proclamação apostólica, viabiliza a meditação comutativa entre os existenciais constitutivos do ser-aí cristão e a esfera originariamente ontológica do espírito vivo. O empenho do pensar

na economia onto-teológica libera o sentido temporal da existência cristã para que, deste modo, torne-se acessível o tempo da vida fática. Pois, a temporalidade originária está contraída no comportamento fático. A experiência religiosa vital do cristianismo, portanto, forneceu para Heidegger o horizonte de visualização da elusiva esfera da facticidade do ser-aí, algo que outrora fora soterrado pela racionalidade própria da metafísica da presença que imperou na tradição filosófica ocidental. Todo o esforço do jovem Heidegger consiste em desvencilhar o pensar do engessamento na representação historiológica da imagem sombreadora do ente, e, assim, mover-se originariamente no lume do tempo que reside no mais profundo da vivência. Neste âmbito, toda palavra é um fragmento que se decepa do espaço de domínio do tempo originário, e a linguagem mediana se torna a morada da impropriedade.

A análise da facticidade do ser-aí cristão, que se revela na coalescência do ter-se-tornado de Paulo e dos tessalonicenses, e que é acompanhado por um saber não teórico de si, explicita a estrutura cinética da virada absoluta para o Deus vivo. Para Heidegger, essa virada será decisiva porque, não sendo mais tomado na forma vazia de uma objetualidade desvitalizada, o Deus em Cristo emerge na existência cristã na imanência de um saber que, no interior da vivência religiosa mesma, exprime uma temporalidade que se difere do mero fluxo homogêneo e uniforme do tempo cronológico. Segundo Heidegger, trata-se de “um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir essa temporalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

A estrutura cinética do ter-se-tornado cristão possibilita a inserção do pensar na esfera dessa temporalidade originária – uma verdadeira disposição preparatória do pensar para o *outro início do pensamento Ocidental* –; uma temporalidade que, outrora colocada em oco pela tradição metafísica, no recuo mesmo de sua ocultação, tornou-se decisiva para a nutrição e consolidação do pensamento ocidental. A cristalização teórica dessa temporalidade na noção do tempo objetivo determina diretamente a desviante configuração da abertura do ser enquanto ente. O tempo originário que se retrai na cadência natural do pensar consolida-se no desvio ontológico que assume o ser como mera qualidade ôntica do ente. O engessamento do tempo originário numa *substância absoluta, matemática e incondicional*, determinou o esgotamento do ser na autoevidência do ente. Newton é quem condensa a definição substancial do tempo na modernidade, e evidencia o modo como a metafísica da presença encontra-se imbuída na física moderna, segundo ele:

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com nenhuma coisa externa, chamando-se com outro nome “duração” [...] Todos os movimentos podem acelerar-se e retardar-se, mas o fluxo do tempo absoluto não pode mudar. A duração ou perseverança da existência das coisas é a mesma, quer os movimentos sejam rápidos, quer lentos, ou até nulos; portanto, ela [a duração] se distingue, devidamente, das suas medidas sensíveis e das mesmas se deduz por meio de uma equação astronômica” (NEWTON, 2005, p. 24,26).

Observemos que a substancialidade do tempo é a condição fundamental para a metrificação da realidade física. O declínio na temporalidade originária, e consecutivo recuo no espírito teórico, decidiram a abertura do horizonte de eclosão da realidade para a consciência moderna. Nesta configuração específica do modo de abertura do ser, a φύσις é tomada como objeto de cálculo e maquinação, sob a concepção metafísica da verdade como exatidão e certeza da representação. Sendo assim, a caverna sombria da compreensão historiográfica está consolidada, e o *homo rationale*, deste modo, está acorrentado à destinação do *animalis metaphysicum*. Por isso, a guinada do pensar numa temporalidade originária abre a possibilidade de superação da razão metafísica. Decerto, que toda a linguagem da tradição metafísica está comprometida pela linearidade do tempo cronológico, por isso é que a expressão da temporalidade originária não se dá por meio de uma compreensão teórico-objetivante, mas está concentrada na vitalidade imediata da religiosidade cristã. De fato, o sentido da temporalidade que Heidegger buscou falar numa linguagem metafísica em *Ser e Tempo* – uma obra que só pode ser ouvida numa disposição silenciosa –, adequadamente se indicia na religiosidade cristã originária. Neste sentido, é possível afirmar que todo esforço linguístico da ontologia fundamental se deu unicamente no sentido de uma tentativa de liberação conceptual daquilo que facticamente o cristianismo primitivo viveu: o tempo originário. Por isso mesmo, “uma coisa é pensar, e outra coisa é existir no que foi pensado”. A análise da estrutura dinâmica da pulsanimilidade própria da facticidade cristã nos revela que o tempo não pode ser originariamente tomado no modo da quiddidade de uma substância (o *que* enquanto *suporte para a coisidade da coisa*), mas, tão somente compreendido no jogo ontológico-existencial do comportamento fático do ser-aí próprio e ocasional consigo mesmo. Trata-se, pois, de perguntar não sobre *o que é o tempo*, mas *como o tempo temporaliza*. A virada desta pergunta retoma a questão do ser enquanto ser, ou mesmo, do ser do ser (a verdade mais essencial do ser).

O sentido da temporalidade que desponta na existência cristã possibilita a instalação insistente do pensar meditativo no âmbito daquilo que, numa diferença ontológica e essencial, ultrapassa e responde por todo ente. Este sentido se revela na *temporalidade do*

acontecimento apropriativo do ser-aí que é a cada vez meu. O ter-se-tornado não é um evento natural passado e objetual – um cômputo historiológico disponível para a maquinação do pensar calculador da teologia especulativa –, mas, trata-se, na verdade, de um acontecimento que se fixa a cada vez na realização da existência cristã. E é precisamente a intensificação escatológica imposta pela *παρουσία* que destrava a heterogeneidade ocasional do tempo da singularização, pois, sob a iminência ameaçadora da *παρουσία*, o cristão está fadado à responsabilidade de assumir a cada vez o seu ter-se-tornado. O passado do ter-se-tornado não é mais algo que ficou para trás e que o cristão arrasta atrás de si, como também o futuro da *παρουσία* não mais se refere a um evento que se estende à frente do cristão, dentro do encadeamento lógico da sucessão linear de acontecimentos do tempo cronológico. Françoise Dastur, ao comentar este caráter peculiar do tempo da *παρουσία*, declara:

Porque o que advém com a experiência cristã é uma nova concepção da escatologia, no sentido em que a relação cristã autêntica à parousia, à segunda vinda em presença de Cristo que manifesta o fim dos tempos, não é a expectativa de um acontecimento futuro mas sim o despertar relativamente à iminência dessa vinda. Ter uma relação à parousia significa estar presentemente desperto e não em expectativa de um acontecimento ainda não chegado: a questão “quando?” transformou-se na questão “como viver?” – a saber, no modo do estar desperto. (DASTUR, 1990, p. 31).

Não sendo, pois, o tempo fático uma substância absoluta, matemática e homogênea, a temporalidade cristã *não* vive o tempo como aquela fruição quântica e linear da ampulheta, segundo a qual, o futuro se esvazia e o passado se acumula; tal vivência do tempo só é possível na tomada de uma distância teórica da própria temporalidade vivida. A existência cristã alcança a sua possibilidade mais extrema na *παρουσία*, e assim, não cessa de assumir a cada vez o seu ter-se-tornado cristão. Por isso, não se trata de uma relação objectivável com o tempo, numa mera computação de eventos passados e futuros. *O porvir da παρουσία reitera o ter-sido do cristão no como de sua realização, e o seu ter-sido, a cada vez assumido, desperta na presentidade viva do ser-aí cristão o seu porvir mais genuíno.* Os sentidos temporais se compertencem na realização do ser-aí cristão, e mutuamente se abrem numa remissão direta de uns para com os outros. Na realização de seu si-mesmo originário, ou seja, na assunção ocasional e própria de seu ter-se-tornado, o ser-aí cristão *já* alcançou sua possibilidade mais extrema: ele já alcançou o fim dos tempos no *como* da realização da *παρουσία*. Deste modo, a temporalidade cristã não pode ser compreendida de outro modo a não ser como abertura ekstático-temporal. O *ekstase*, que determina a ultrapassagem remissiva de um modo de realização temporal para outro, abrindo, deste modo, o espaço de comportamento da temporalidade, realiza-se como transformação modular do tempo por ele mesmo,

caracterizando o modo como o tempo temporaliza. A existência na fé se conserva na tonalidade afetiva própria do ἔσχατος (fim) – conserva-se na θλίψις (aflição) perante o caráter indeterminado e iminente da παρουσία –, abrindo, assim, o livre e flutuante espaço de jogo do horizonte de possibilidades da vida fática – sem fixações, e sem a rigidez da ordenação objetivante. A tonalização própria da experiência escatológica da vida cristã constitui, portanto, um elemento decisivo para a temporalidade ekstática do ser-aí cristão. Colocar-se na situação dessa tonalidade escatológica não significa em hipótese alguma um mergulho numa suposta falta de rigor do pensar originário, antes, a deslinearização lógica do tempo manifesta a força de conformação da religiosidade cristã originária com o sentido genuinamente ontológico da existência. O sentido da temporalidade, intensamente elusivo, radicado no fundo do viver, é explicitado não mais nos termos da conceptualidade metafísica, mas na indicação dos conteúdos modais constitutivos da existencialidade cristã. Despojado, pois, dos asseguramentos objetivantes e das interpelações conceptuais encobridoras da tradição metafísica, o ser-aí cristão, que se abre na aflição da παρουσία, se move exclusivamente no âmbito primordial de mostraçã do mundo. Numa passagem bastante significativa da *“Introdução a Fenomenologia da Religião”*, Heidegger demonstra como a tonalidade escatológica da vida cristã, e, por conseguinte, a afinação própria da temporalidade originária, torna-se decisiva para a inserção na esfera ontológica da facticidade:

O decisivo aqui é como Paulo responde à pergunta pelo “quando” da παρουσία, ou seja, é a partir disso que é possível sopesar o que ele diz. Não há segurança alguma para a vida cristã; a contínua insegurança é também o que caracteriza as significações fundamentais da vida fática. O inseguro não é casual, mas necessário. Essa necessidade não é nem lógica nem natural. Para ver com clareza, deve-se refletir sobre a própria vida e sua realização. Os “que dizem paz e segurança” (5,3), entregam-se ao que a vida lhes dá, ocupam-se de qualquer tarefa da vida. Deixam-se absorver por aquilo que a vida oferece; eles estão na escuridão no que diz respeito ao saber sobre eles mesmos. Em contrapartida, os crentes são filhos da luz.

A resposta de Paulo à pergunta pelo quando da παρουσία é, portanto, exigir que permaneçam vigilantes e sóbrios. Nisso, refreia-se aqui o entusiasmo daqueles que andam atrás de perguntas pelo “quando” da παρουσία e especulam demasiadamente a este respeito. Eles apenas se preocupam pelo “quando”, pelo “que”, pela determinação objetiva; não possuem interesse pessoal genuíno algum. Eles permanecem totalmente presos ao mundano. (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

A experiência objectivável do tempo, portanto, se dá numa determinada disposição compreensiva (“paz e segurança”) que se ergue dentro do horizonte de possibilidades da abertura ekstático-temporal do ser-aí cristão. Só se pode calcular o tempo da παρουσία quando já não se suporta mais a aflição escatológica que emerge no seio da realização da existência

cristã¹¹⁷. A existência na fé realiza em cada agir o seu ter-se-tornado, e a cada ter-se-tornado, aí realizado, o cristão está situado na emergência do fim dos tempos. Na realização, pois, do ter-sido, a cada vez, se vive numa antecipação do mais extremo e genuíno porvir. Com isso, a temporalidade kairológica nos revela que o tempo substancial, que determina não só a existência de seus instrumentos de medição, mas, sobretudo, a possibilidade de metrificação da realidade e compreensão lógico-racional do ser, constitui-se uma experiência temporal que se desloca do âmbito da ação vital. A metrificação do tempo da *παρουσία* representa uma atenuação da tensão ekstático-temporal que se abre na situação própria do ser-aí cristão. Segundo Heidegger, a atenuação da aflição escatológica, assim como a experiência quântica do tempo, bem como o saber teórico-objetivante que se incide a partir do solo de tal experiência, representam, na verdade, uma fuga e perda do si mesmo originário¹¹⁸. Neste sentido, o tempo cronológico só pode decair na quantificação e entificação do *é* – e assim, ser assumido como substância absoluta, homogênea e matemática –, porque antes de tudo, na inicialidade própria e ocasional do acontecimento da fé, o ser-aí cristão já se constitui, antes de tudo, *como* temporalidade kairológica – ele vive a temporalidade originária. É, pois, no *rerum concordia discors* (discordante concerto das coisas) (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 53) próprio do solo histórico da existência, que o tempo, enquanto critério de medida, e em si mesmo metrificável, surge. O cristão leva a cabo no viver aquilo que não pode se dá no modo do ser simplesmente dado, erguendo a realização de sua existência sobre a Terra como uma chama que devora a si mesma, mas que, no ardor de sua tensão constitutiva, ilumina a facticidade do mundo. Neste sentido, torna-se para nós ontologicamente significativa a declaração de Cristo no evangelho de João: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue, não andarás em trevas, mas terá a luz da vida” (João, 8:12, AEC). O seguidor de Cristo suporta em sua existência a contradição luminosa da temporalidade originária. E assim, realizando-se como acontecimento luminoso, desvela a riqueza de possibilidades eclipsada pelas trevas da dominação teórica. Por isso mesmo, salta aos nossos olhos a palavra viva do Cristo que nos diz: “*Vos estis lux mundi*” (Mateus 5: 14, VV).

¹¹⁷ Heidegger demonstra o modo como a aflição, que irrompe sob a tensão escatológica, determina constitutivamente a vida cristã, dizendo: “O experienciar é uma tribulação absoluta (θλίψις), a qual pertence à própria vida dos cristãos. A aceitação (δέχεσθαι) é um colocar-se dentro da necessidade. A tribulação é uma característica fundamental, é uma preocupação absoluta dentro do horizonte da *παρουσία*, da vinda no final dos tempos. Com isso introduzimo-nos no mundo próprio de Paulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 87).

¹¹⁸ Sobre esta experiência de uma temporalidade decadente da *παρουσία* e a sucessiva perda do si mesmo histórico, declara Heidegger: “[...] eles estão justamente na expectativa atitudinal, sua expectativa é absorvida no que a vida lhes apresenta. Uma vez que eles vivem nessa expectativa, a calamidade os afeta de tal modo que não podem fugir dela. Eles não podem salvar-se a si mesmos, porque não têm a si próprios, porque esqueceram seu próprio si-mesmo; porque não têm a si mesmos na claridade do próprio saber” (HEIDEGGER, 2010, p. 92).

CONCLUSÃO

*Se se é filósofo como sempre se foi filósofo, então
não se tem olhos para aquilo que foi e que será:
– só se vê o ente.*

(Nietzsche)¹¹⁹

A economia onto-teológica como tentativa de um pensar preparatório

A tradição metafísica sempre teve como pedra angular de suas construções a convicção de que a realidade não é aquilo que aparenta ser. Entretanto, apenas no final do séc. XIX, com a saturação causada pelos grandes sistemas metafísicos, é que se abriu uma fenda para considerar a possibilidade de que talvez a indigência do ponto de partida da realidade inicialmente dada contenha em si uma riqueza muito mais elevada do que aquela realidade hipostasiada para além das aparências. O teatro das representações metafísicas tomou por verdadeiro o espetáculo de suas encenações, esquecendo que, no final do ato, depois que se retiram as máscaras, a vida aguarda fora do palco. Tal como um despertador programado, que conta as horas do viajante que sonha, a concretude fática da vida é a estação última que demarca o fim do sonho metafísico. Entretanto, é importante ressaltar que no cair das máscaras, não sobra rosto algum para contemplar; nenhuma identidade substancial para ser refletida no espelho da especulação; apenas um inquietante espaço vazio, que para poder *ser-aí*, nos impele sempre de novo a se mascarar. Tal vazio de formas, e ausência de asseguramentos, aquém das representações da razão metafísica, não é um nada privativo; ao invés disto, refere-se à plenitude insopitável da vida fática, onde se pode perلustrar, com supremo esforço, o sentido do ser. Alcança-se, no recuo originário para a vida, uma sobrecarga afetiva tal, que para o receptáculo escalonado da razão (receptáculo que delimita o espaço de empoderamento do ente), torna-se grande demais, e por isso mesmo, um nada. Pois, de fato, “nos recipientes de boca estreita, quando se derrama muito, nada se derrama” (ARQUITAS *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, 2005, p. 212). Por isso, se exigiu sempre outra vez, que o arco entesado do espírito, em sua persistência junto ao ser, fosse novamente distendido;

¹¹⁹ NIETZSCHE, 2012 A, p. 2.

projetando, deste modo, não só o pensamento metafísico, mas, igualmente, todos os avanços civilizatórios da humanidade. Portanto, a realização histórica do modo de ser da racionalidade consoma-se como uma forma de compensação do espírito, pela enorme tensão produzida com a abertura do ser na existência do homem. Pois, de fato, como poderia o homem suportar tamanha irrupção de luz, se não pudesse balizá-la com doses de escuridão? Se não atenuasse a explosão de visão com a ótica da racionalidade metafísica, como poderia subsistir como espírito *compreensivo*? Por acaso se coloca vinho novo em odres velhos? Decerto que não, pois, doutro modo, se romperiam os odres e se derramaria o vinho novo. O que se faz então? O vinho novo deve ser posto em odres novos para que assim ambos se conservem. (cf. Mateus 9:14-17; Marcos 2:22). Eis aí, a assombrosa economia do ser, que se realiza unicamente na existência do homem, enquanto sua morada! O ser se dá, ao mesmo tempo em que se recolhe; assim como também o homem, que no mesmo compasso do ser, se tem e se perde, para que de novo se ganhe. Tais contrações correspondem ao próprio centro cardíaco do mundo humano. E são tão decisivas para o homem, que sem elas, estaríamos lançados na inconsciência da mera coisa.

O impulso para a metafísica, portanto, não diz respeito apenas aos desdobramentos historiográficos da filosofia, mas compreende, sobretudo, um aspecto dinâmico da existência do homem enquanto animal racional. A própria pulsão que nos faz filosofar, em última instância, também é a mesma que nos faz viver. A ótica metafísica, que encharca o modo de operação da filosofia desde os gregos, também é a mesma que articula os modos possíveis de existência do homem racional. Toda concreção histórica do homem sobre a Terra, tal como planetas em formação, encontrou na pulsão metafísica, em diferentes graus de atuação – o que, por isso mesmo, explica a diversidade de configurações dos povos nas diferentes eras –, a sua força de acreção. Toda a vastidão do material compreensivo previamente instaurado na vida fática, pela abertura do ser, encontrou, no decorrer das eras, como possível forma de condensação, o *modus operandi* da racionalidade metafísica. Este *modus* do espírito vivo obteve uma posição predominante. Contudo, sua elevada predominância e estentória autoevidência, não puderam, para sempre, ocultar o decisivo fato de seu caráter de *possibilidade* – um sinal que sobremodo nos revela a aquiescência de sua proeminente posição. O *modus homo rationale* é uma possibilidade histórica do ser-aí existente. Esta predominância foi conquistada no esforço do combate, em detrimento de outras possibilidades, na conflituosa arena da existência. O *modus homo rationale*, portanto, tem indubitavelmente a

sua história¹²⁰. Conquistou, certamente, esta posição proeminente, após muito tempo manter-se fora dela. E, sem dúvidas, disputou insistentemente por tal posição, quando ainda encontrava-se nas condições embrionárias da mera possibilidade. Portanto, o homem nem sempre foi um animal racional, e por isso mesmo, não o é – substancialmente – como tal. E, de fato, é possível que não o continue sendo por mais tempo ainda. O fim do *modus rationale*, que é também o *modus metaphysicum*, já nos revelou, sobretudo a partir do século XIX, os primeiros sinais de sua falência. Trata-se do “estádio último da metafísica”, tal como fora anunciado por Heidegger, e que abre para nós o espaço de transição, onde o pensar é conclamado a tarefa de um pensar preparatório. Uma transição que, de fato, não sabemos por quanto tempo ainda haverá de se prolongar, como declara Heidegger: “nós nos encontramos diante da *decisão entre o fim* e seu transcurso – que talvez ainda se delongue por séculos – e o *outro início*” (HEIDEGGER, 2017, p. 160). Nem tampouco sabemos o que nos reserva a superação definitiva do *modus rationale* e as possibilidades que se abriram com este outro início do pensamento ocidental. Heidegger mesmo é quem nos deixa em suspense a respeito desta questão, dizendo:

Não sabemos que possibilidades o destino da história ocidental reserva para o nosso povo e para o Ocidente. A configuração e instituição exteriores destas possibilidades também não é o que à partida é preciso. O importante é apenas que os que aprendem aprendam conjuntamente a pensar e, ao mesmo tempo, aprendendo conjuntamente a seu modo, permaneçam a caminho e estejam lá no instante certo. (HEIDEGGER, 2014, p. 246).

Sobre o que nos reserva o interior do futuro daquilo que a muito se iniciou, nada se pode saber com clareza. A única coisa que se pode constatar com lucidez é a urgência de um pensar preparatório, que se coloque “a caminho”, de prontidão para o “instante certo”. Para Heidegger, a prontidão do pensar requer que meditemos “sobre o primeiro início do pensamento ocidental porque nós nos encontramos em seu fim” (HEIDEGGER, 2017, p. 161). E, de fato, para nós outros, que nos encontramos no fim do *modus metaphysicum*, ao olharmos para o início da tradição do pensamento ocidental, o passado é libertado de seu

¹²⁰ O *modus homo rationale*, como modo vigente da relação do homem com ente, tornou-se impositivo no decurso da tradição do pensamento ocidental; sua força de imposição foi tão intensa que a própria essência do homem foi determinada em função dela, tal como nos mostra Heidegger: “As pessoas podem se espantar com o fato de nunca se ter colocado em questão até aqui, de maneira séria, o fundamento da correção. Mas esse descaso se revela como menos estranho se levarmos em conta que aquela relação do homem com o ente, que se concebe desde a Antiguidade como o representar e o apreender imediatos, parece ser a mais corrente e, com isso, a mais natural no interior da experiência humana. O predomínio dessa relação do homem com o ente logo se tornou tão impositiva que mesmo a *essência do homem* foi determinada com vistas a ela. Pois o que nos diz a antiga, e ainda hoje válida, delimitação da essência do homem como *animal rationale* (ζῷον λόγον ἔχον)? Traduz-se, isto é, interpreta-se essa definição com as seguintes palavras: o homem é o ser vivo racional; o homem é um animal, mas o animal dotado de razão.” (HEIDEGGER, 2017, p. 30).

encrostamento historiológico, e se revela numa abundância de sinais. Observemos, pois, como Aristóteles ao conceber o *Estado* como expressão da *natureza racional*, e ao considerar a *possibilidade do homem para além da comunidade racional*, também pressentiu os sinais da incerteza do destino da história do pensamento ocidental:

Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. E aquele que por natureza, e não por mero acidente, não tem cidade, nem Estado, ou é muito mau ou muito bom, ou sub-humano ou super-humano [...]

Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser auto-suficiente, será uma besta, ou um deus, não uma parte do Estado. (ARISTÓTELES, 2004, p. 146-147)

Portanto, fora da comunidade racional, para além das fronteiras do *animal rationale* (e ressaltemos: razão não deve ser entendida aqui como mera objetualidade psicológica, mas, sim, como atual modo de apreensão do ente pelo homem), não se sabe ao certo as possibilidades que se reservam no interior do futuro do primeiro início, e, portanto, no *outro início*. Contudo, Aristóteles nos fornece algumas indicações decisivas: “ou muito mau, ou muito bom”; “sub-humano ou super-humano”; um “deus” ou uma “besta”. Neste sentido, as possibilidades indicadas por Aristóteles para além do *modus rationale*, revelam, ao mesmo tempo, uma ameaça que periclita nossa essência (muito mau, sub-humano, besta), bem como a possibilidade de sua mais suprema elevação (muito bom, super-humano, deus). O estágio final da racionalidade metafísica reserva-nos ou o *deus*, ou a *besta*. E é precisamente a prontidão para a tarefa de um pensar preparatório que nos capacitará para a posição do “instante certo”, onde se decidirá pelo deus além do *homo rationale*. Doutra maneira, se não mantivermos cheias de prontidão as vasilhas do espírito, abastecendo continuamente as lanternas do pensar preparatório, decerto que adormeceremos nas sombras da razão teórica; e assim, perderemos o instante da decisão, e sucumbiremos à destruição de nossa essência no sub-humano.

A economia onto-teológica, tal como se demonstrou no curso de nossa investigação, emerge como uma *tentativa* – sem dúvidas ainda muito incipiente e mesmo desajeitada – de corresponder a premente tarefa do pensar preparatório. Se aparvalhada foi a investida – pois, para uma maior justeza das colocações ser-me-ia necessário um conhecimento e perspicácia cuja posse infelizmente não disponho –, disto não se pode injustamente deduzir que o campo mesmo de sua atuação (a facticidade cristã) seja em si infértil. Porquanto, se algum resultado obtivemos, sem dúvida, foi a evidente constatação de que a religiosidade cristã originária

assume cabalmente aquele *movimento para trás* que a pouco havíamos destacado: ela resiste no recuo para o elemento ontológico da vida fática, e, consecutivamente, neutraliza a expansão global da infecção teórico-especulativa, que tem se intensificado na era do fim do *modus rationale*.

O perigo que cresce na era do estágio final da metafísica – a superafetação teórico-especulativa sob a imposição da Técnica –, cresce juntamente com a possibilidade de superação do *modus rationale*, e com um modo de ser preparatório para o advento de uma re-inicialização da essência do homem, que se essencia como âmbito primordial da abertura do ser. A compreensibilidade fática, que paira o sentido de realização da religiosidade cristã, eleva sobre a Terra um modo de existência preparatória, que carrega consigo os sinais de superação da racionalidade metafísica. Na sua imersão e insistência junto à verdade do ser, que se desdobra na experiência de uma temporalidade originária, o comportamento compreensivo do ser-aí cristão impele a vida num sentido de realização que faz irromper – no fundo do viver mesmo – uma dissonância contínua que resiste a perdição no teórico. Nessa resistência, o ser-aí cristão, numa postura existencial que requer dele uma energia vital fora do comum, persiste numa integração cada vez mais complexa do espírito com a vida, suprimindo, portanto, aquele distanciamento teórico próprio do *modus rationale*. As estocadas contínuas do modo de ser da compreensão do ser-aí cristão no âmbito da temporalidade originária abrem caminho e acumulam forças para a inicialização do outro início do pensamento. De fato, devemos entender que o acontecimento cristão corresponde a um desdobramento da própria história do ser, e que, por isso mesmo, trata-se de um acontecimento que traz à tona o seu porvir. Heidegger nos confirma isto, quando, ao se voltar para a poesia de Hölderlin, declara: “Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início, segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses” (HEIDEGGER, 2014, p. 309), e, portanto, o próprio espaço de soerguimento dos deuses foi arrastado na Cruz. Um abismo está posto sob nossos pés, e a estância que suportava o finca pé dos deuses antigos foi retirada. A força histórico-ontológica do cristianismo não é um produto do lodo cultural das civilizações, nem tampouco é fruto do jardim bem cuidado das opiniões e inclinações da publicidade. A irrupção dessa fruição dissonante, deste ruído de fundo no interior do presente *modus rationale*, que constitui essencialmente o *como* do ser-aí cristão, anuncia, na realização da vida fática, o espaço de preparação para a virada do ser; uma virada que decidirá as configurações da destinação do homem junto ao ser. A angustiante atrição que se instala no interior da existência cristã, na sua resistência à dinâmica do modo de abertura da

racionalidade teórica, já nos fornece, em certa medida, um pressentimento e antevisão do estágio posterior ao esgotamento das possibilidades do *modus rationale*. Pois, o desgaste da racionalidade metafísica, pelo acontecimento cristão, por si só, já nos abre uma fenda que possibilita a indiciação das consequências de sua completa superação.

Tendo em vista, portanto, este caráter preparatório da existência cristã, se torna incontida aquela mesma questão outrora colocada por Nietzsche, quando, ao cogitar a possibilidade de uma forma de pensar que supere o *modus metaphysicum*, pergunta: “que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de pensar?” (NIETZSCHE, 2005, p. 21). Quando a raiz daquela pulsão que a tudo desvitaliza no teórico for arrancada do solo da existência, o que será do *Dasein* sobre a Terra? De fato, com o modo existência preparatória do cristão, o machado está posto à raiz da necessidade metafísica do *homo rationale* – se para benção ou maldição, nada ainda se pode responder com segurança. Contudo, se retroagirmos o sentido crítico da questão podemos destacar uma sólida observação: todas as formas que a sociedade humana alcançou até hoje se deram sob a influência da racionalidade metafísica. Todas as instituições exteriores e interiores do mundo humano estão impregnadas do modo de abertura da racionalidade metafísica. De modo que nos leva a pensar – assim como Nietzsche também o pensou – que, superada a razão teórica própria do *modus metaphysicum*, estaremos diante da possibilidade de uma plataforma ontológica muito mais complexa, que poderá manifestar uma integração plena entre o pensar e a facticidade do viver (se é que neste ponto ainda podemos conjugar a palavra *pensar*), e, portanto, um salto do *homo rationale* para o *homo divinus*¹²¹. Pois, se atentarmos bem para os resultados da economia onto-teológica, veremos que homem não pode encontrar o elemento divino a não ser na radicalidade de sua temporalidade constitutiva¹²². Heidegger, em *Ser e Tempo*, também pressupõe a possibilidade desta riqueza pré-teórica, ao declarar:

A observação teórica sempre reduziu o mundo a uniformidade do que é simplesmente dado; dentro dessa uniformidade subsiste encoberta sem dúvida uma nova riqueza de determinações, passíveis de descoberta. (HEIDEGGER, 2015, p. 197).

¹²¹ Não devemos aqui nos espantar com a evocação do elemento divino no homem, como se se tratasse daquele ruidoso entusiasmo tecnocientífico perante a possibilidade de um trans-humanismo, ou pós-humanismo, ou mesmo sobre-humanismo. Antes, o elemento divino já se encontra previamente radicado na ordinariedade desinteressante da vida. O homem deve, assim como fora com os gregos, sentir mais uma vez o solo da finitude sob os seus pés. É junto à dureza do elemento simples do viver cotidiano que se abre para o pensante o fôlego divino de um novo impulso para o pensar. Nossa verdadeira “evolução” está no reassentamento firme de nossa natureza sobre o solo originário da vida, e não nos sobressaltos enlouquecidos da razão tecnocientífica.

¹²² Heidegger indica-nos isto ao declarar: “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).

A extrusão das ricas fontes vitais emparedadas pela razão teorética, ou seja, a liberação dessa “nova riqueza de determinações” soterrada pelas sedimentações teórico-especulativas, poderá conduzir o homem a uma re-inicialização de sua essência, e, portanto, a um ciclo mais fecundo de sua relação com o ser. Os sismos perpetrados pelo acontecimento cristão – o Deus Crucificado –, no solo da existência histórica, produziu as fendas necessárias para o processo histórico de emersão e consequente integração desta riqueza esquecida na consolidação do *homo rationale*. Este vasto material vital impensado no fundo da razão teorética, quando encoberto pela uniformidade e quietude eterna da representação do ente no conceito, gera uma antinomia contida que produz uma tensão traumática no interior da existência histórica. A tensão que se acumula é reabsorvida como energia para as pulsões que impelem os sobressaltos metafísicos na história da humanidade racional – épocas em que deuses e ideias suprimem o tumulto da singularidade na uniformidade do conceito. Com efeito, quanto maior for esta traumática tensão, maior também será a imperturbabilidade do conceito metafísico; quanto mais profunda for a dor da atrição entre o *modus rationale* e a temporalidade originária da vida, maior também será o φάρμακον metafísico [medicamento/veneno/encantamento (cf. PEREIRA, 1951, p. 592)]. Para o homem racional, o tempo é um hóspede estranho no interior da existência; e, assim como uma ostra, o homem racional reveste este inquietante intruso com inúmeras camadas de madrepérola, até que a dor do tempo se transforme em preciosas pérolas metafísicas. Este ciclo traumático se intensificará até sua ruptura no niilismo do estágio final da metafísica. Nietzsche nos dá indícios dessa traumática tensão, dizendo: “o *contraste* entre nossa agitada, efêmera existência e o longo sossego das eras metafísicas ainda é muito forte, pois os dois períodos se acham ainda muito próximos um do outro” (NIETZSCHE, 2015, p. 31).

A civilização, enquanto fomento da comunidade racional, fermenta seu crescimento ao blindar o ser-aí existente de projeções metafísicas, de tal modo que o domínio intelectual se expande sobre todos âmbitos das ocupações mundanas, arrancando a cada instante o ser-aí de sua facticidade. Pode-se ver isto no modo como o homem civilizado é esmagado pelo peso da veneração tácita dedicada às variadas instituições duradouras (pátria, igreja, partido, mercado etc.), e no modo como cerca-se a si mesmo de diversas exigências metafísicas, de ordem moral, estética, política e religiosa. Lançado no lodo da civilização, deve-se viver metafisicamente! Por isso, a vida é elevada a uma complicação dolorosa, pois, vive-se continuamente como uma máquina pesada, rangente, descompassada e, por isso mesmo, obscura. Esta antinomia desconfortante, que se abre no interior da existência, quando o ser-aí

se perde nos modos da massificação civilizatória, produz uma vingativa disposição contra o tempo da individuação. Quanto mais civilizado e racional for o homem, tanto menos será capaz de uma afinação plena com sua facticidade mais própria. E quanto mais repele a singularidade de seu si-mesmo em função de uma identidade substancial e pública, que se condensa na forma cotidiana de um eu isolado de mundo, mais o ser-aí enterra a riqueza significativa de seu si-mesmo na uniformidade representacional de um ser simplesmente dado.

Portanto, o ser-aí tende sempre a ser emparedado vivo no mausoléu das representações metafísicas. Com isso, a contenção da abundância vital pela razão teórica deslancha numa tensão crescente, que fomenta a necessidade incotida de descargamento das forças vitais acumuladas. Com efeito, o tempo presente, demarcado pelo empoderamento do *modus rationale*, apresenta, como declara Nietzsche, “um estado similar ao que precede uma tempestade: a natureza que somos escurece” (NIETZSCHE, 2012 A, p. 12). Isto nos leva a um tempo de *transição*, onde a motilidade do espírito vivo, por si mesma, propicia o espaço de acontecimento de um pensar que, através de insistentes estocadas no ennuveamento obscuro do centro excêntrico da facticidade, abre incisões que encaminharão a explosão criativa das forças vitais acumuladas e teoreticamente contidas.

Por isso, podemos conclusivamente afirmar que a economia onto-teológica busca mover-se no espaço de superação daquilo que, na existência do ser-aí pensante, precisa ser superado. A mobilidade de pensamento da economia onto-teológica não se furta da dor da temporalidade que o ser-aí decadente quer sanar com o mergulho no lodaçal do modo de conceptualização da publicidade. Mas, resistindo a tendência de declinação no teórico, e persistindo no âmbito da facticidade do ser-aí, a economia onto-teológica como que abre as velas da nau em plena tempestade, deixando-se impelir pela tempestuosa dor contida no fundo da existência, projetando-se na direção do espaço impensado dentro do qual o ser requisitará o homem numa re-inicialização de sua essência, e, portanto, numa reconfiguração do modo de abertura de sua relação com o ser. Para tanto, a economia onto-teológica se esforça no sentido da meditação que se coloca no encalço daquilo mesmo que articula o modo de abertura da metafísica; e assim, não se deixando cooptar pela dinâmica absorvente da metafísica, abre-se para pensar a essência mesma dessa dinâmica. Não se trata de um puro e simples contramovimento da razão teórica, pois, sendo assim, a economia onto-teológica operaria como mera contrafação da dinâmica de abertura da razão teórica, e deste modo, ainda estaria prisioneira do solipcismo metafísico e de seu ciclo traumático. A economia onto-teológica busca se inserir, portanto, naquele plano impensado, que se retrai sempre à sombra da luz que

a razão metafísica lança sobre si mesma no momento em que busca se autoconhecer¹²³. Heidegger toma esta dimensão impensada da metafísica como o espaço possível para que se compreenda a essência mesma do acontecimento da metafísica.

Não há dúvidas de que somos coparticipantes de um processo histórico-mundial, que incidindo agora mesmo na irrupção mundana do ser-aí, percorre silenciosamente o subsolo de nossa compreensão mediana. Certamente um processo que nos levará ao colapso do modo de abertura da razão teorética, um destino “que já não pode se dar de outra forma” (NIETZSCHE, 2012 A, p. 174). No desenvolvimento de nossa tese, fica, portanto, claramente estabelecido o fato de que a existência cristã acontece historicamente numa relação essencial com este processo. Heidegger deveras considerou essa possibilidade, ao declarar: “pois poderia ser que o próprio cristianismo [não a mera apostasia da fé cristã] seja uma consequência e uma configuração do niilismo” (HEIDEGGER, 2014, p. 256). Neste sentido, o acontecimento existencial do cristianismo corresponde essencialmente ao processo histórico-mundial da decomposição do *modus rationale*. A meditação comutativa dos modos de realização da vida cristã originária propicia a integração compreensiva do tesouro ontológico – o sentido temporal do ser – eclipsado pelo torpor da infecção teórico-especulativa da racionalidade metafísica; e, consecutivamente, conduz à superação do problema da antinomia de um pensar que resiste a sua mundanidade fática. Evidentemente, a economia onto-teológica não se realiza com paralelismos baratos, como se estivesse apenas computando os conteúdos vazios das mensagens proclamadas nos púlpitos; mensagens que – como estrelas mortas – irradiam palavras e conceitos que há muito já perderam a sua base vital e o seu genuíno sentido. O que se medita comutativamente são os conteúdos modais, constitutivos da realização própria da religiosidade cristã originária, e, portanto, conteúdos que estão tonalizados com o sentido da temporalidade da vida fática. Quando, pois, pela meditação comutativa, o ser-aí pensante conquista uma afinação com o sentido da temporalidade, então se esconjuram as forças de declinação no teorético, e se restaura a ligação originária dos conteúdos que outrora encontravam-se desgarrados em formulações teoréticas. A meditação comutativa reestabelece de novo a capacidade das palavras do εὐαγγέλιον [boas novas] fazer recordar e evocar as suas experiências originárias. Pois, o que se murmura nas igrejas, e o que também do mesmo modo constitui-se objeto de repúdio nos ciclos ateístas, exige a retomada de seu sentido temporal.

¹²³ A autêntica virada para o processo do conhecer não pode ser levada a cabo pela epistemologia, esta se manteve sujeita aos enredamentos da racionalidade metafísica. Heidegger demonstra isto, dizendo: “No lugar da desvanecida autoridade de Deus, e do magistério da Igreja, surge a autoridade da consciência moral, impõe-se a autoridade da razão” (HEIDEGGER, 2014, p. 254).

Fala-se medianamente sobre a Cruz e seu significado, mas repele-se por completo o sentido profundo da força de integração apropriativa deste acontecimento existencial na história do Ocidente. Não se consegue, pois, considerar que o “Deus Crucificado” que se ergue na Cruz entre dois malfeitores, e, portanto, entre os extremos da antinomia do *homo rationale*, o faz para promover a mais perfeita unidade: a virada primária para Deus na vida fática. Porquanto, o homem de “consciência hipertrofiada” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 23), cindido em lados inconciliáveis, encontra-se em antinomia consigo mesmo; pois encontra-se quase sempre deslocado da simplicidade do elemento fático de sua vida. E assim, vive sobre a Terra como um ser composto, na unidade profana de substâncias extremamente incompatíveis: *res cogitans* e *res extensa*. De fato, este dualismo de substâncias determina, desde a metafísica grega com Platão e Aristóteles, a essência do homem sob o *modus rationale*. Entretanto, é apenas na modernidade, com a metafísica da subjetividade, que esta união profana alcança a sua máxima tensão¹²⁴. Quanto mais se intensifica a antinomia das substâncias, mais a razão consolida a sua proeminência enquanto modo de abertura do ser. Deste modo, a temporalidade originária é velada, e o sentido do ser se oblitera em favor da dominação do ente. Neste sentido, para que o ente se erga em sua predominância é preciso que o tempo seja arrebatado de sua radicalidade originária no ser-aí, e paralisado numa “unidade abstrata sem-vida” (HEGEL, 2014, p. 49) – a motilidade própria e ocasional da autocompreensibilidade fática é reduzida à matéria. Só assim, a razão pode consolidar-se *como (modus)* apreensão do ser no sentido da *simples presença* [*Vorhandenheit*]: *o ser é tomado como ente na totalidade*.

Por isso é que, para Heidegger, o que aqui destacamos como *modus rationale*, ele o designa de *onto-teo-logia*¹²⁵, ou seja, a dinâmica da concatenação fundamental que instaura as *μετάς* que ordenam a vida terrena sensível (cf. HEIDEGGER, 2014, p. 254), e, deste modo, o espaço de articulação e soerguimento dos deuses. A *onto-teo-logia* designa a dinâmica essencial da racionalidade metafísica que dá encaminhamento histórico e destinamental ao pensamento ocidental, não podendo, sob hipótese nenhuma, ser confundida aqui com a

¹²⁴ Heidegger nos confirma esta intensificação antinômica na modernidade ao declarar: “Com a ascensão da consciência, cuja essência é, para a metafísica moderna, a representação, ascende a posição e a oposição de objetos. Quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído do mundo estará o ser consciente. Assim se encontra o homem, segundo a linguagem da carta [a carta Rilke a um de seus leitores], ‘diante do mundo’. Ele não se insere no aberto.” (HEIDEGGER, 2014, p. 329).

¹²⁵ Giacoia reforça a compreensão que aqui apresentamos sobre o pensamento *onto-teo-logico*, dizendo: “Esses conceitos são mobilizados com o intuito de resgatar do esquecimento a pergunta pela verdade e pelo sentido do Ser, relegada na história da metafísica em prol de uma reflexão que concerne apenas ao ser do ente em sua totalidade – ou seja, da filosofia metafísica interpretada por Heidegger como *onto-teo-logia*, característica do pensamento ocidental desde Platão e Aristóteles, que atravessa a Idade Média e mantém sua vigência, quanto ao essencial, ainda no mundo moderno e contemporâneo.” (GIACOA JR, 2013, p. 44).

economia onto-teológica. Na verdade, a mobilidade de pensamento da economia onto-teológica emerge no *desgaste* e estágio final da onto-teo-logia. Pois, de fato, o processo de concatenação fundamental da racionalidade metafísica, própria da onto-teo-logia, nutre-se da intensificação da união profana que se consolida no dualismo de substâncias do *homo rationale*. Enquanto que, em um sentido completamente diferente, a economia onto-teológica opera uma meditação comutativa do acontecimento existencial da vida cristã, com vistas à integração apropriativa do elemento vital posto em ocaso pela superafetação teórico-especulativa.

Para compreendermos adequadamente a urgência, bem como também as possibilidades que se abrem com a economia onto-teológica, devemos aqui entender o perigo que já nos assombra com a expansão global do pensar calculador e instrumental do *modus rationale*. O pensamento onto-teo-logico da racionalidade metafísica estimulou uma espécie de encapsulamento do ser no ente, fechando a temporalidade originária em favor do tempo objetivo. De modo que esta proeminência do ente, a partir de uma omissão radical do ser, culmina na “maquinação indômita do ente” (HEIDEGGER, 2010 B, p. 17). Ou seja, o pensamento abandona a sua dimensão originária junto ao ser e descamba no cálculo e na produção. A hipertrofia da consciência, na era da Modernidade, se agrava com a intensificação da tensão antinômica do dualismo de substâncias que compõem o *homo rationale*. O isolamento do sujeito, a partir do dualismo antinômico da *res cogitans* e *res extensa*, impele ao comportamento objetivante, que despedaça o elemento fático na objetividade. Christian Dubois, confirma-nos este mesmo processo, dizendo: “o sujeito, apartado em si mesmo, entra em relação com o ‘mundo’, isolado em si mesmo, o ser-no-mundo em sua unidade explode em fragmentos, ao mesmo tempo em que a especificidade ontológica do Dasein, a existência é esquecida” (DUBOIS, 2004, p. 26). Sob o *modus rationale* a abertura do ser é compactada na união de duas substâncias, uma união profana que condiciona a objetivação do ente, e cuja intensificação faz emergir sobre a Terra o perigo da essência ontológica da Técnica – como modo de abertura do Ser no estágio final do *modus rationale* – e de sua objetivação e instrumentalização da natureza.

O Livro de Enoque nos fornece indícios para meditarmos na força deste perigo. Nele encontramos elementos de indiciação que apontam para o perigo da maquinação na era da Técnica. Rejeitado pelo cânone judeu, por causa de suas fortes referências à escatologia cristã, deve ser meditado aqui como *symbolum*, e, portanto, como profissão de fé cristã. Ou seja, os elementos *simbólicos* do Livro de Enoque fornecem uma remissão ao complexo de realização

da religiosidade cristã originária; um complexo de realização cujo sentido sofre a gravidade escatológica da temporalidade da *παρουσία*. O que nos é relatado na visão é uma alegoria daqueles que foram chamados para o tempo do fim, como está escrito: “Dos eleitos eu falo, e sobre eles dou às minhas alegorias” (Livro de Enoque, 1:2, 2018). Isto é confirmado pela ressonância dos elementos simbólicos deste livro no teor escatológico do Novo Testamento, mas, sobretudo nas epístolas de Judas, Tiago, Pedro e Apocalipse de João. Na primeira parte do livro, (Livro de Enoque, 6: 1, 2018), a visão de Enoque nos leva às origens da humanidade corrupta, onde encontramos a conjuração de anjos que decidem abandonar o seu principado e deixar a sua morada original (Judas, 6), a fim de se ajuntarem em cópula com mulheres mortais. A união é tomada como profana, na visão de Enoque: o que é espírito puro e eterno coabitou com a carne imunda e mortal. Como está escrito:

Vós éreis santos, seres espirituais, detentores de uma vida eterna, mas depois vos deixastes corromper pelo sangue das mulheres e gerastes filhos com o sangue carnal, e com isso, desejando o sangue humano, e produzindo carne e sangue, vos igualastes àqueles que são mortais e transitórios. (Livro de Enoque, 15:3, 2018).

Aqui, nos é posto em quadro a mesma antinomia sofrida pelo *homo rationale*: a intemporalidade e pureza do *cogito* compõem-se em união antinômica com a impureza e temporalidade da *res corporea*. Neste sentido, o espírito decai de sua morada originária e instaura sobre a Terra uma composição intolerável entre o eterno e o temporal. Isto claramente indicia o movimento de declinação do pensamento de seu âmbito originário junto ao Divino *in vitae*, para aí fundar o dualismo de substâncias. A morada abandonada, que se fragmenta na antinomia do eterno com o temporal, e, portanto, na antinômica composição da *res cogitans* com a *res corporea*, é a dimensão da vida fática. Conforme a visão, o que se gerou desta composição profana foram monstros descomunais que devoraram a Terra: “gigantes de 3.000 côvados” [1.500 m, aproximadamente] que “consumiram todas as provisões de alimentos dos demais homens. E quando as pessoas nada mais tinham para dar-lhes os gigantes voltaram-se contra elas e começaram a devorá-las”. Então, a voracidade dos monstros voltou-se também contra a natureza: “Também começaram a atacar os pássaros, os animais selvagens, os répteis e os peixes, rasgando com os dentes as suas carnes e bebendo o seu sangue. Então a Terra clamou contra os monstros.” (Livro de Enoque, 7: 2, 2018). Note-se, pois, que o produto da composição profana do *homo rationale* desencadeia sobre a Terra a *violência da exploração*. A catástrofe ecológica poderia ser pensada aqui, mas somente a partir de uma chave antropológica. Entretanto, uma tal abordagem perderia de vista o real perigo que é o *desgaste do ente pela recusa do ser na era da Técnica*. A composição

antinômica do *homo rationale*, que possibilita a hipertrofia da consciência do homem moderno, descamba na objetivação e instrumentalização do próprio homem e da natureza. O dualismo metafísico de substâncias (sujeito-objeto) do *modus rationale*, e, portanto, a composição antinômica entre a pureza intemporal do *cogito* com imundícia temporal da *res corpórea*, é pertinente à essência da Técnica: a *Ges-tell* [com-posição] (cf. HEIDEGGER, 2002 A, p. 24). Para que a φύσις se abrisse como recurso disponível [*Bestand*] (*Op. cit.* p. 20) à exploração fora historicamente necessário a fragmentação da facticidade do ser-aí na composição profana sujeito-objeto, de modo que, o homem toma a si mesmo no modo de uma consciência hipertrofiada, e ávida pela contabilização objetivante de todas as coisas. Homem e natureza, portanto, sob o domínio do modo de abertura da técnica moderna, se desvelam como *recurso* e *matéria-prima* para serem consumidos sob a violência aniquiladora da maquinação do ente, a qual resulta num circuito de forças tecnocientíficas que a tudo absorve na produção e consumo. Neste sentido, declara Heidegger: “O desencobrimento que domina a técnica moderna, possui como característica, o pôr, no sentido de explorar” (*Idem*). E também:

A terra e a atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado a serviço dos objetos propostos. A instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo vai-se configurando necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência oculta da técnica. (HEIDEGGER, 2014, p. 333).

Entretanto, no ápice da exploração planetária pela maquinação do ente, “a Terra clamou contra os monstros”. Um apelo que conclama o homem a purgar a composição profana que arrastou consigo cativa a φύσις, e a *dis-pôs* como recurso para a faminta e monstruosa boca da técnica moderna. Este “comportamento *dis-positivo*”¹²⁶ do *homo rationale*, comportamento que *dis-põe* a natureza como provento disponível de forças, é próprio da ruptura com a vida fática e da sua ruína na dominação do ente. Neste sentido, a reintegração apropriativa do ser-aí no seu mundo neutraliza a antinômica composição, e promove uma espécie de reconciliação do pensamento com a facticidade da vida. A integração pensante do homem com a riqueza pre-teorética de seu si-mesmo histórico, e a sua tonalização com o tempo da singularidade, purgam a Terra da expansão exploratória daquele modo de pensar que desgasta o ente na recusa o ser. E quanto mais afinado com o seu ser-aí mais próprio e ocasional, e assim, desgarrado do conforto sufocante do mundo público, e

¹²⁶ Na “Questão da Técnica”, Heidegger fala deste comportamento *dis-positivo* do homem, dizendo: “Em consequência, o comportamento *dis-positivo* do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza, como um sistema operativo e calculável de forças.” (*Op. cit.* p. 24).

recolhido na serena angústia da solidão de seu si-mesmo originário, mais o homem se colocará na prontidão para a requisição de uma nova abertura de sua relação com o ser. O aleijo de sua consciência hipertrofiada pelo teórico, dará lugar a fomentação de um conhecimento mais viril: um conhecimento que, arraigado nutritivamente ao solo da historicidade viva, cresce e expande os seus ramos, expondo-se temerariamente aos riscos do tempo originário¹²⁷; confrontando, porém, corajosamente, o espaço aberto de suas inúmeras possibilidades. A concatenação racional está inevitavelmente comprometida com o modo de abertura da técnica, de maneira que, todo esforço do pensar sempre escoar para o cálculo e objetivação do ente. Pois, de fato, todo o empenho de um conhecimento que se ergue sob a recusa do tempo do ser, não penetrou satisfatoriamente no solo da historicidade do ser-aí, e, por isso mesmo, é raquítico e está fadado a perecer. Tal conhecimento é, sem dúvida, de efeito fácil e eficácia produtiva, pois, nasce sob a disposição de recolher sempre as suas velas quando anuvia a tempestade. De fato, muito útil para a sobrevivência da vida mediana, mas completamente impotente para as grandes metas e abertura de novos mundos. Ora, não foi Platão mesmo, cujo pensamento – impelido pelo fôlego do espírito vivo – encaminhou a destinação do pensamento ocidental, que nos disse, “Tudo o que é grande expõe-se à tempestade”¹²⁸? (PLATÃO *apud* HEIDEGGER, 1997, p. 103). Como podemos ainda resistir ao apelo que convoca o pensar à sua morada junto ao abismo do incalculável tempo do ser? Pois, o clamor da Terra contra os seus monstros desperta em nós, e somente em nós pensantes, a urgência da prontidão preparatória: na integração apropriativa do ser-aí, e virada radical para a proximidade do Divino na vida, o pensar alcança seu *muysterium coniunctionis*¹²⁹ [mistério da unificação], ou seja, a vida está novamente na tonalidade de um saber que a mantém em conciliação consigo mesma – o *acontecimento nupcial do pensar originário, que se mantém oculto para o empenho da razão teórica*.

Por isso, é que também encontramos na Carta aos Romanos, o mesmo clamor da φύσις: esta, sob o modo de abertura do *homo rationale*, requisita a integração apropriativa do

¹²⁷ Nietzsche nos fornece elementos para pensar a natureza deste conhecimento originário, dizendo: “Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais [...]” (NIETZSCHE, 2012, p. 67).

¹²⁸ Outra alternativa na língua portuguesa para esta passagem, e que também reitera a tonalidade do que é dito, é: “[...] toda grande empresa sempre oferece algum perigo [...]” (PLATÃO, 2014, *A República*, 497d, p. 243).

¹²⁹ Para C. G. Jung, o *muysterium coniunctionis* refere-se ao momento da unidade de ser na individuação, pela compensação necessária das tensões antagônicas da psique, na integração plena do si-mesmo psicológico. Segundo Jung: “É por este motivo que a individuação é um *muysterium coniunctionis* (mistério de unificação), dado que o si-mesmo percebido como uma união nupcial de duas metades antagônicas e representado como uma totalidade composta, nos mandalas que se manifestam espontaneamente” (JUNG, 2017, p. 81). Para nós, esta indicação de ordem psicológica, refere-se ao momento da tonalidade afetiva da apropriação do ser-aí por ele mesmo.

elemento vital pelo *homo divinus* (filhos de Deus). O apóstolo Paulo descreve tal clamor, dizendo:

A ardente expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que também a própria criação será libertada do cativeiro da corrupção para a liberdade dos filhos de Deus. Sabemos que toda a criação geme como se estivesse com dores de parto até agora. Não só ela, mas nós mesmos, que temos as primícias do Espírito, também gememos em nós mesmos, aguardando a adoção, a saber, a redenção de nosso corpo. (Romanos, 8: 19-23, AEC).

ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέκεται. Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσῃ ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐπιδι ὅτι καὶ αὕτη ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκων τοῦ θεοῦ. Οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος (Romanos, 8:19-23, NTI).

O termo κτίσις [criação] refere-se a *totalidade da criação*, e esta totalidade encontra-se “no tempo presente” abre-se numa *afinação escatológica*, encontrando-se em “ardente expectativa” (Romanos, 8:18, ARC). Decerto que não podemos pensar aqui que “todas as coisas estejam cheias de alma” (cf. ARISTÓTELES *apud* PRÉ-SOCRÁTICOS, 2005, p. 41), e, portanto, que seres no modo da simples presença, disponham de abertura ekstático-temporal que lhes condicione a possibilidade uma tal “ardente expectativa”. Não há qualquer *possibilidade* de espera para o ser simplesmente dado. Pois, somente aqueles que são no modo da existência podem genuinamente esperar por algo. Agostinho, ao comentar esta passagem específica, já havia indiciado esta distinção ontológica, dizendo: “[...] devemos entender de tal modo que não pensemos que exista o sentido da dor e do pranto nas árvores, nos arbustos, nas pedras e nas demais criaturas semelhantes” (AGOSTINHO, 2009, p. 43). Entretanto, sua incompreensão do elemento fático do ser-aí, o fez embarcar no psicologismo, de modo que, ao compreender o homem num composto de substâncias (espiritual e corporal), restringiu sua interpretação do termo κίσις à natureza composta do *homo rationale*, dizendo:

Mas pensemos que a criação está no próprio homem, e isso sem qualquer juízo temerário. Com efeito, não pode existir criatura alguma que não seja ou espiritual, como a que se destaca nos anjos, ou animal, como a que se manifesta na vida dos animais, ou corporal, a qual pode ser vista ou tocada; mas toda ela se encontra também no homem, porque o homem se compõe de espírito, alma e corpo. (*Idem*).

De fato, o apóstolo Paulo não se referia a totalidade do gênero humano, pois claramente nem todos os homens *estavam modulados na possibilidade* de uma “ardente

expectação” da *παρουσία*, a qual trará consigo a manifestação dos filhos de Deus¹³⁰. Antes, como “filhos da ira”, e, portanto, como absorvidos na destinação da perdição (pois não podem salvar-se a si-mesmos, porque, de fato, não encontram-se na propriedade de si-mesmos), vivem segundo o *modo da temporalidade decadente do mundo* (τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου); e, por isso mesmo, “não tendo esperança e sem Deus no mundo” (Efésios, 2:2-12, AEC).

Então, o termo *κτίσιως*, de fato, não se refere ao homem enquanto concepção categorial; como, também não se refere a mera soma de seres simplesmente dados no espaço cósmico. Deste modo, como devemos então compreendê-lo? Já o indicamos inicialmente: a *κτίσιως* não se refere nem ao *homo rationale*, sob o modo da composição profana, nem ao conjunto de seres simplesmente dados, mas à *totalidade da criação que se abre na afinação escatológica do ser-aí cristão*. Esta totalidade que se aguarda com grande expectativa, e geme com as dores de parto de um novo αἰών, é a totalidade que se abre na existência preparatória daqueles que alcançaram o fundo abismal do seu ser-aí numa integração apropriativa de seu si-mesmo. Esta totalidade em processo de gestação não é uma constatação objetiva resultante da contabilização da natureza pelo pensar calculatório. Ela está essencialmente correlacionada ao cerne da existência do ser-aí cristão que, resistindo a desapropriação e massificação de seu si-mesmo no *modus rationale* (o presente αἰών), realiza-se intempestivamente no mundo. A *κτίσιως* que geme e clama e o acontecimento existencial do cristianismo estão mutuamente imbricados. De modo que, a totalidade em gestação só pode ser compreendida no âmbito do ser-aí cristão; assim como não se pode ser genuinamente cristão se já não tiver sido perpassado pelas contrações do tempo presente. A totalidade da criação em afinação escatológica compreende sempre e a cada vez o ser-aí cristão; assim como, o ser-aí cristão, realizando-se em incidências de estaque em meio ao desenfreado curso de dis-posição exploratória do ente no presente αἰών, abre a possibilidade de se auscultar o clamor silencioso da *κτίσιως*. Por isso é que se diz, “Não só ela, mas nós mesmos, que temos as primícias do Espírito, gememos em nós mesmos”. Pois, o acontecimento existencial do cristianismo está em afinação com a transmutação das eras do ser. E a incidência do ser-aí cristão traz consigo os *primeiros frutos* (ἀπαρχήν) da virada para o outro início.

Em meio a destinação histórico-planetária do *homo rationale*, a existência cristã ergue-se como um sinal, que por um lado diz *não* a vacuidade (ματαιότητι, também nulidade,

¹³⁰ A manifestação dos filhos está correlacionada à *παρουσία*. Paulo nos confirma isto, dizendo: “Pois morrestes, e a vossa vida está oculta com Cristo em Deus. Quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar então vós vos manifestareis com ele em glória”. (Colossenses, 3:3-4, AEC).

vaidade) que se impõe ao ente na era maquinação exploratória, e por outro diz *sim* a requisição de um novo modo de abertura da relação do homem com o ser. E assim, ao mesmo tempo que aponta para o perigo, com o mesmo gesto acena para a salvação. A ambiguidade do ser-aí cristão é própria de um modo de ser que se realiza como travessia, como contínuo “ainda não”, como caminho. Este modo de ser ocorre como uma importuna oscilação nas entranhas de aço do *homo rationale*, fazendo brotar da rochosa e desvitalizada conceptualidade metafísica o manancial do tempo. Estando nesse mundo, mas não se deixando absorver por sua significância, o ser-aí cristão se ergue como “testemunho para os que estão de fora” – fora da assembleia dos “espíritos aperfeiçoados” (cf. Hebreus 12: 23), ou seja, aqueles que alcançaram no interior de sua existência concreta o acontecimento nupcial da integração apropriativa de seu si-mesmo histórico. O testemunho que lhes é dado anuncia, ao mesmo tempo, tanto o esgotamento do *modus metaphysicum*, como também o acúmulo de forças para início de algo totalmente outro.

Por isso, o que impulsiona a economia onto-teológica não é uma necessidade passada, muito menos uma mera avaliação calculadora do passado, mas, trata-se, sobretudo, de um esforço tateante que visa uma *necessidade futura*. A meditação comutativa dos conteúdos modais da existência cristã possibilitam a inserção no elemento decisivo da história, um elemento que agora mesmo decide sobre nós, e que há muito já determinou o curso de nossa jornada espiritual. Pois, como declara Heidegger, “somos inteiramente heranças e temporões de uma longa história” (HEIDEGGER, 2017, p. 161). Por isso mesmo, não podemos aqui pressupor que o acontecimento existencial do cristianismo seja o resultado de escolhas e inclinações fortuitas¹³¹, e, portanto, um mero acúmulo de forragem historiológica para as fabricações ruidosas da academia. A tarefa de uma meditação das forças de futuração do acontecimento existencial do cristianismo não é um consolo para os crentes, nem muito menos um entretenimento para os céticos, mas o esforço de um pensar preparatório que visa colocar-se no âmbito da prontidão para a decisão que determinará a erradicação ou reinstalação do espaço sagrado de emergência dos deuses. Neste sentido, uma tarefa que está muito além e muito aquém das agitações religiosas, do tumulto dos templos, e das funcionalidades dos basbaques calculadores da academia. Todos estes, apesar do muito falar e ouvir, nada podem compreender do essencial, pois, estão sempre a se refugiar na comodidade de concepções autoevidentes e há muito desgastadas. Na correnteza tumultuosa de suas

¹³¹ Por isso, Cristo diz: “Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi, e vos designei [...]” (João, 15:16, AEC).

maquinações sempre passam ao largo do elemento simples da facticidade, profanando com seus entulhos especulativos o santuário íntimo da vida. Por isso mesmo, não podem ouvir o clamor silencioso da φύσις¹³², pois sempre estão fora da disposição correta do escutar – um comportamento que sem dúvida lhes é extremamente necessário para a eficácia produtiva de seu modo de ser, e, portanto, respondem com suas próprias vidas a uma necessidade histórica sem nem ao menos perceber. De fato, são arrastados pelo curso deste αἰὼν, que, compreendido por Heidegger como estágio final da metafísica, se configura na fuga dos deuses¹³³ e vacuidade do ente sob a recusa do ser. Trata-se, portanto, do “tempo da noite do mundo” (HEIDEGGER, 2014, p. 309), um tempo que, segundo Heidegger, “é um tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta” (*Idem*).

A economia onto-teológica apresenta-se, portanto, como tentativa de um momento de estaque em meio ao grande processo de aniquilação do elemento divino pela razão teorética. Para tanto, medita comutativamente num saber que está muito aquém da inócua sabedoria desvitalizada do pensar calculador, movendo-se no λόγος que é espírito e vida (cf. João, 6:63), e insistindo no pensar que se coloca junto ao tempo importuno do ser. Deste modo, ela eclode em lampejos de um pensar intempestivo, e prenuncia uma nova aliança entre o homem e o ser. Pois, de fato, para nós outros que percebemos os vestígios da indigência de nossa era, ainda nos assombra uma questão: se um deus não nos puder salvar, o que será da essência do homem, com a absoluta ausência dos deuses, e esgotamento da φύσις no extremo desgaste do ente pelo pensar calculador?

¹³² Observemos como o salmista nos revela essa voz que não se diz em palavras, ou seja, não pode ser computada dentro do enquadramento do *homo rationale*: “Os céus declaram a glória de Deus; o firmamento proclama a obra de suas mãos. Um dia faz declaração a outro dia. Sem linguagem, sem fala, ouve-se as suas vozes. Em toda a extensão da terra estende-se a sua voz, e as suas palavras até o fim do mundo”. (Salmos, 19:1-4, AEC). De fato, as palavras que alcança a totalidade são aquelas que se pronunciam no silêncio, e, portanto, no emudecimento da razão teorética.

¹³³ Heidegger caracteriza o presente modo de abertura do ser como fuga dos deuses, segundo ele: “Se são os deuses que estão agora e há muito tempo em fuga ante o homem, então esse recusar-se dos deuses precisa ser um acontecimento descomunal, que certamente impele a um acontecimento único, o qual mal podemos ousar nomear” (HEIDEGGER, 2017, p. 119).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. bras. J. Oliveira Santos; Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2005. **(Coleção Os Pensadores)**
- _____. **Confissões**. Trad. Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Paginação irregular. (Versão Kindle)
- _____. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos**. Trad. bras. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulos, 2009. **(Coleção Patrística)**
- ARISTÓTELES. V. 2. Trad. bras. Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1991. **(Coleção Os Pensadores)**
- _____. **Metafísica**. 1 ed. Trad. bras. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.
- ARAÚJO, Paulo Afonso de. **A Questão de uma Dimensão Religiosa no Pensamento de Martin**. Disponível em: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/687>. Acesso em: 05/2012.
- BARNES, Jonathan. **Filósofos Pré-Socráticos**. Trad. Bras. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BROOK, Angus. **“Heidegger’s Notion of Religion: the limits of being-understanding”**. Disponível em: http://researchonline.nd.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=phil_article. Acesso em: 05/2012.
- BUCKLAND, A. R; WILLIAMS, Lukyn. **Dicionário Bíblico Universal**. 2 ed. Trad. bras. Joaquim dos Santos Figueiredo. São Paulo: Editora Vida, 2007.
- Bíblia de Estudo Palavras-Chave Grego-Hebraico**. Trad. Almeida Revista e Corrigida. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- BRUUN, Lars. “Reading Heidegger Reading Paul”, *In: Back To The Future*. 2009. Disponível em: <http://bibleandcriticaltheory.org/index.php/bct/article/view/234>. Acesso em: 05/2012.
- Bíblia King James Atualizada**. Niterói: Trad. Ed. Abba Press & SBIA, 2012.
- Bíblia Sacra Vulgata**. Trad. Jerônimo. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 1994.
- Bíblia Sagrada (Edição da Família)**. 46 ed. Petrópolis: Trad. Ed. Vozes, 2002.
- BUREN, John Van. **The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King**. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1994.

_____. **The Earliest Heidegger: A New Field of Research.** In.: A Companion to Heidegger. Malden: Blackwell, 2005.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, Cristianismo e o Deus não-cristão.** v 1. 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2014.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Heidegger e a polimorfia de Deus.** v 2. 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2015.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger.** Petrópolis: Vozes, 2009.

CAPUTO, John D. **The Mystical Element in Heidegger's Thought.** Fordham : Fordham University Press, 1986.

_____. **Desmitificando Heidegger.** Trad. bras. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CAPUTO, John D. ALCOFF, Linda Martín. **Paul among the Philosophers.** Disponível em: <http://www.bu.edu/religion/files/pdf/St.PaulamongthePhilosophers.pdf>. Acesso em: 5/2012.

COMMELIN, P. **Mitologia Grega e Romana.** 4 ed. Trad. bras. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CROWE, Benjamin D. **Heidegger's Religious Origins.** Disponível em:

<http://www.thedivineconspiracy.org/Z5263W.pdf>. Acesso em 05/2012.

_____. **Heidegger's phenomenology of religion: Realism and cultural criticism.** Bloomington: Indiana University Press, 2008.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo.** Trad. bras. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

DUBOIS, Cristian. **Heidegger: introdução a uma leitura.** Trad. bras. Bernardo Barros

Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas.** Trad. bras. Marco Casanova. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

DREYFUS, Hubert L. WRATHALL, Mark A. **A Companion to Heidegger.** Malden: Blackwell, 2005.

ECKHART, Mestre. **Sermões Alemães.** v 2. Trad. bras. Enio Paulo Giachini. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **A nobreza da alma humana e outros textos.** Trad. bras. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2016. (Série: Clássicos da Espiritualidade)

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard.** Trad. bras. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FIGAL, Günter. **Introdução a Martin Heidegger.** 1 ed. Trad. bras. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

FRITSCH, Matthias. **Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self .** Disponível em: <http://spectrum.library.concordia.ca/6807/>. Acesso em: 5/4/2014.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário Latino de Filosofia.** Trad. bras. Álvaro Cabral. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Trad. bras. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva: Vol. 1. Heidegger em Retrospectiva.** Trad. bras. Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Hegel-Husserl-Heidegger.** Trad. bras. Marco. A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GIACOIA JR, Oswaldo. **Heidegger Urgente: Introdução a um novo pensar.** São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GREISCH, Jean. **L'arbre de Vie et L'arbre du Savoir.** Paris: Éditions du Cerf, 2000.

GUIGNON, Charles B. **The Cambridge Companion to Heidegger.** New York: Cambridge University Press, 1993.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana.** In. Horizonte. Vol. 10. n.26. p.566-583. 2012.

GONZALES, Justo L. **Uma História do Pensamento Cristão: Do início até o Concílio de Calcedônia v. 1.** Trad. Paulo Arantes; Vanuza Helena Freire M. São Paulo: Cultura Cristã, 2004 A.

_____. **Uma História do Pensamento Cristão: De Agostinho até às vésperas da Reforma. v. 2.** Trad. Paulo Arantes; Vanuza Helena Freire M. São Paulo: Cultura Cristã, 2004 B.

_____. **Uma História do Pensamento Cristão: Da Reforma Protestante ao século 20. v. 3.** Trad. Paulo Arantes; Vanuza Helena Freire M. São Paulo: Cultura Cristã, 2004 C.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (orgs). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. Trad. bras. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **Theory of the Categories and of Meaning in Duns Scotus**. Trad. Ing. H. Robbins. Chicago: De Paul University, 1978.

_____. **History of the Concept of Time**. Trad. Ing. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. **Ser e Tempo** – Parte I. Trad. bras. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Escritos Políticos**. Trad. por. José Pedro Cabrera. Lisboa: Instituto Piaget, [1997].

_____. **Aus Der Erfahrung des Denkens**. Gesamtausgabe. Bd. 13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

_____. **Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond**. Ed. John Van Buren. New York: State University of New York Press, 2002.

_____. **Ensaaios e Conferências**. Trad. bras. Emanuel Carneiro; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002 A.

_____. **Ser e Tempo** – Parte I. Trad. bras. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **La ideia de la filosofia e el problema de la Concepción del mundo**. Trad. esp. Jesús A. Escudero. Barcelona: Heder, 2005 A.

_____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo Finitude Solidão**. Trad. bras. Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Marcas do Caminho**. Trad. bras. Enio Paulo e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Introdução à Filosofia**. Trad. bras. Marco Antônio Casanova, São Paulo: Martins Fontes, 2008 A.

_____. **Lógica. La pregunta por la verdad**. Trad. esp. J. Alberto Ciria, Madrid: Alianza Editorial, 2009.

_____. **O meu caminho para a fenomenologia.** Trad. por. Ana Falcato. Covilhã: Lusofia, 2009 A. Disponível em: www.lusofia.net.

_____. **Fenomenologia da Vida Religiosa.** Trad. bras. Enio Paulo Giachine, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Meditação.** Trad. bras. Marco Antônio Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 2010 A.

_____. **Phenomenology of Intuition and Expression.** Trad. ing. Tracy Colony. NY: Continuum, 2010 B.

_____. **Interpretações Fenomenológicas Sobre Aristóteles.** Trad. bras. Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Ontologia. (Hermenêutica da Faticidade).** Trad. bras. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

_____. **Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia.** Trad. bras. Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2012 B.

_____. **O Acontecimento Apropriativo.** Trad. bras. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Explicações da poesia de Hölderlin.** Trad. bras. Claudia Pellegrini. Brasília: Editora UNB, 2013 A.

_____. **Caminhos de Floresta.** Trad. port. Irene B. Duarte; Filipa Pedroso; Alexandre F. de Sá; Hélder Lorenço; Bernhard Silva; Vítor Moura; João Constâncio. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Nietzsche.** Trad. bras. Marco Antônio Casanova, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 A.

_____. **Kant y el problema de la metafísica.** Trad. esp. Gred Ibscher Roth. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2014 B. Paginação irregular. (Versão Kindle).

_____. **Ser e Tempo**. Trad. bras. Márcia de Sá Cavalcante. 10^a Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HEBECHE, LUIS. **O Escândalo de Cristo: Ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: João**. Trad. Elias Dantas; Neuza Batista. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

HEGEL, Georg W. Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. v. 1**. Trad. bras. Paulo Meneses; José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. bras. Paulo Meneses; Karl-Heinz Effen; José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HAUBECK, Wilfrid. SIEBENTHAL, Heinrich Von. **Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego Mateus – Apocalipse**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Targumim & Hagnos, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Os Pensadores**. [nome da obra] Trad. Z. Loparic; Andreia M. A. C. Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (**Coleção Os Pensadores**)

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. bras. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JACQUETTE, DALE. (editor). **The Cambridge Companion to Brecht**. New York: Cambridge University Press, 2004.

JUNG, C. G. **Aion: Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo**. V. 9/2. 10. ed. Trad. bras. Dom Matheus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. 2 ed. Trad. Ivo Storniolo; Elclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Os pensadores**. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Discursos edificantes: Tres discursos para ocasiones supuestas**. Trad. esp. Darío González. Madrid: Trotta, 2010.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas. v. 1**. Trad. bras. Álvaro L. M. Valls; Marília M. Almeida. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas. v. 2**. Trad. bras. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **O Conceito de Angústia**. Trad. bras. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2016 A.

KISIEL, Theodore; BUREN, John Van. **Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought**. New York: State University of New York, 1994.

KISIEL, Theodore. **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. London: University of California Press, 1995.

KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas. **Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927**. Northwestern University Press, 2007.

KOVACS, G. **The question of God in Heidegger's phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1990.

LAHAYE, Tim; HINDISON, Ed. (org.). **Enciclopédia Popular de Profecia Bíblica**. Trad. bras. James Monteiro dos Reis; Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

LATOURETTE, Kenneth Scott. **Uma história do Cristianismo**. v. 1. Trad. bras. Herber Carlos de Campos. São Paulo: Hagnos, 2006.

BLOG APÓCRIFOS. **Livro de Enoque**. Disponível em: https://apocrifoss.blogspot.com/2012/09/livro-de-enoque_6424.html Acesso em: 18/07/2018.

MATCALF, Robert. **Following the words: Heidegger's account of religion as nachfolge**. In: JCRT, ed. 10.3, 2010.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Trad. bras. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MACDOWELL, João A. **A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MCGRANTH, S. J. **The early Heidegger and medieval philosophy: phenomenology for the godforsaken**. The Catholic University of American Press, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Friedrich Nietzsche: Obras Incompletas**. 3 ed. org. Trad. bras. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. bras. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **A Gaia Ciência**. 1 ed. Trad. bra. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Fragmentos póstumos: 1887-1889**. V. 7. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2012 A.

_____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio.** Trad. bras. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Escritos sobre História.** Trad. bras. Noéli C. M. Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. bras. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016 A.

_____. **A Vontade de Poder.** Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NEWTON, Isaac. **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural.** Trad. bras. Carlos L. Matos; Pablo R. Mariconda; Luiz J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Os Pensadores).

Novo Testamento Interlinear Grego-Português. Trad. Literal. Barueri: Ed. Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

SCHLEIERMACHER, F. **Sobre a religião.** São Paulo: Novo Século, 2000.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. **Tempo Ético e Tempo Histórico: A reapropriação heideggeriana do *καῖρός* como Augenblick.** 2011. 206 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

NETO, Joaquim José Morais. **Teologia de Lutero.** In: http://web.unifil.br/docs/revista_eletronica/teologia/2007 Acesso em: 08/2013.

OTTO, RUDOLF. **O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional.** Tradução: Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

OTT, Hugo. **Martin Heidegger: a caminho de sua biografia.** Trad. por. Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

OVÍDIO, Públio Naso. **Metamorfoses.** Trad. bras. Manuel Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016. Paginação irregular. (Versão Kindle).

_____. **Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger.** Trad. Ramón Rodríguez. in: *Heidegger o el final de la filosofía.* Madri: Editorial Complutense, 1993. Disponível em: <https://lectoresdeheidegger.wordpress.com/2012/11/15/ott-las-raices-catolicas-del-pensamiento-de-heidegger/>. Acesso em: 25/09/2014.

PLATÃO. **A República.** Trad. bras. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PÖGGELER, O. **El camino del pensar de Martin Heidegger.** Trad. Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza, 1986.

_____. **A Via do Pensamento de Martin Heidegger**. Trad. por. Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PRADEAU, Jean-François (Org). **História da Filosofia**. 2 ed. Trad. bras. James B. Arêas; Noéli C. M. Sobrinho. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2012.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. bras. José Cavalcante de Souza, et. al. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção “Os Pensadores”).

PEREIRA, S. J. Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1951.

PESSOA, Fernando. **Poesia Completa de Alberto Caeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIDDERBOS, Herman. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. 2 ed. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

RUSSELL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental**. Trad. bras. Laura Alves; Aurélio Rabelo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

RUSSELL, Matheson. **Phenomenology and Theology: Situating Heidegger’s Philosophy of Religion**. In: Sophia. Published online: 8 June 2011.

SIMMEL, Georg. **Ensaio sobre teoria da história**. Trad. bras. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SENA, Sandro Márcio de. **Jogue a escada fora: Fenomenologia como terapêutica**. In: Natureza Humana. vol. 14. São Paulo, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-4302012000200003
Acesso em: 04/2018.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal**. Trad. bras. Lyta Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Unijuí, 2001.

STRONG, James. **Dicionário Grego do Novo Testamento de James Strong**. In: Bíblia de Estudo Palavras-Chave Grego-Hebraico. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Trad. bras. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2013.

SHEEHAN, Thomas. **Heidegger’s Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920-21** by Thomas Sheehan. Disponível em: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/51%20%201979%20%20PHENOMENOLOGY%20OF%20RELIGION%201920-21.pdf>. Acesso em: 05/2012.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**. Trad. Herbert Caro. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

STANLEY, Timothy. **Heidegger on Luther on Paul**. In: *Dialog: A Journal of Theology*. Vol. 46. n. 1. 2007.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea**. Trad. bras. Adaury Fiorotti; Edwino A. Royer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

TALIAFERRO, Charles. DRAPER, Paul. QUINN, Philip L. **A Companion to Philosophy of Religion**. 2ª Edição. Disponível em: <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5244L.pdf>. Acesso em 05/2012.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. Trad. bras. José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Trad. port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1998.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia III**. São Paulo: Loyola, 1997.

ZIZEK, Slavoj; MILBANK, John. **A monstruosidade de Cristo**. Trad. bras. Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: Unesp, 2005.

WOLFE, Judith. **Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work**. Londres: Oxford University Press, 2013.

_____. **Heidegger and Theology**. Londres: Bloomsbury, 2014.