

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES

**HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DO
CRISTIANISMO NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

JOÃO PESSOA
2021

LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES

**HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DO
CRISTIANISMO NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA
2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G635h Gonçalves, Lucas de Lima Cavalcanti.
Hermenêutica fenomenológica da experiência originária
do cristianismo no pensamento de Martin Heidegger /
Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves. - João Pessoa,
2021.
186 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Heidegger, Martin. 2. Cristianismo. 3. Teologia.
4.
Indicação formal. 5. Facticidade. I. Cordeiro, Robson
Costa. II. Título.

UFPB/BC CDU 27(043)

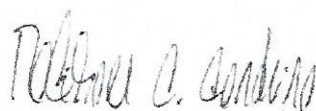
LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES

**HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DO
CRISTIANISMO NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

Aprovado em: 13/12/2021

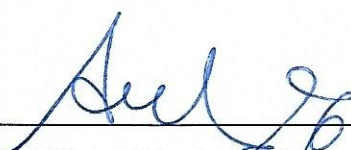
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro – UFPB
(Orientador)



Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos – UFPB
(Examinador Interno)



Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa – UFRRJ
(Examinador Externo)

“... pois que ninguém pode jamais dar medida exata às suas próprias necessidades, concepções ou dores, já que a palavra humana é como um caldeirão fendido em que batemos melodias para fazer dançar os ursos, quando antes quereríamos enternecer as estrelas.” (Gustave Flaubert, Madame Bovary).

Resumo

GONÇALVES, Lucas de Lima Cavalcanti. **Hermenêutica fenomenológica da experiência originária do cristianismo no pensamento de Martin Heidegger**. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2021.

Assim como a história da metafísica se constitui, para Heidegger, por um progressivo ocultamento da questão acerca do sentido do Ser, também a história do cristianismo testemunha um crescente enrijecimento da experiência cristã originária. Como os gregos, que ao inaugurar a questão do Ser deram início ao seu esquecimento, os primeiros pensadores cristãos foram levados a interpretar a experiência viva da fé enquanto objetualidade passível de fixação em um sistema dogmático. A esse sistema dogmático vieram ajuntar-se os quadros conceituais da ontologia antiga, pelo que se consuma o aprisionamento do espírito, o elemento da maleabilidade, na estrutura rígida de uma instituição totalizante. No entanto, todo esquecimento comporta o símile negativo daquilo que foi esquecido. Assim, Heidegger propõe o esquecimento como ponto de partida da rememoração, o símbolo como indício daquilo que em si mesmo não se mostra. O objetivo deste trabalho é descrever o modo pelo qual o método fenomenológico, que vai do esquecimento da origem à origem do esquecimento, é empregado por Heidegger na tarefa de tornar clara a constituição originária da experiência do cristianismo, como participação íntima da existência no acontecimento do deus crucificado. Analisamos, então, as possibilidades abertas pela fenomenologia para uma teologia entendida como discurso não-objetificante acerca da experiência da fé. Além disso, uma vez que o caminho para a origem do esquecimento desvela o fato de que à base do esquecimento da origem se encontra, em atenção a uma exigência imprópria de objetividade, o divórcio entre vida concreta e pensamento, procuramos mostrar como a experiência biográfica de Heidegger com o cristianismo o conduziu a uma apropriação destrutiva da tradição cristã. A partir daí, podemos investigar como, para ele, desde os escritos do apóstolo Paulo, brotam duas correntes a fecundar o solo da Cristandade: uma poético-mística, outra dogmático-institucional. Divisando na primeira, que soube preservar a potência criadora da palavra divina, possibilidades mais elevadas, Heidegger encontra na segunda os momentos em que o espírito ainda fala a partir do silêncio de seu ocultamento. Consideramos, então, de que modo esta descoberta do espírito latente no dogma lhe fornece a chave de leitura para o pensamento dos grandes místicos da tradição cristã, quer tenham sido rejeitados pela via dogmático-institucional, como o jovem Lutero, quer tenham sido por ela apropriados, como Santo Agostinho. A partir de uma interpretação fenomenológica da mística cristã, nos deparamos, então, não mais apenas com a origem do esquecimento, mas com a própria origem, enquanto experiência da temporalidade que constitui o horizonte de sentido do Ser.

Palavras-chave: Indicação formal; Facticidade; Teologia; Cristianismo.

Abstract

GONÇALVES, Lucas de Lima Cavalcanti. **Phenomenological hermeneutics of the originary experience of Christianity in Martin Heidegger's thought.** 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, 2021.

Just as the history of metaphysics, for Heidegger, is a progressive concealment of the question of the meaning of Being, so the history of Christianity witnesses a growing stiffening of the originary Christian experience. As the Greeks who upon inaugurating the question of Being began to forget it, the first Christian thinkers were led to interpret the living experience of faith as an objectuality capable of being fixed in a dogmatic system. To this dogmatic system came the conceptual frameworks of ancient ontology, so that the imprisonment of the spirit, the element of malleability, in the rigid structure of a totalizing institution was consummated. However, all forgetfulness carries the negative simile of what has been forgotten. Thus, Heidegger proposes forgetfulness as the starting point of remembrance, the symbol as an indication of what does not show itself. The objective of this work is to describe how the phenomenological method, which goes from the forgetfulness of the origin to the origin of forgetfulness, is used by Heidegger in the task of clarifying the originary constitution of the experience of Christianity, as an intimate participation of existence in the event of the crucified god. Then, we analyze the possibilities opened up by phenomenology for a theology understood as a non-objectifying discourse about the experience of faith. Furthermore, as the path to the origin of forgetfulness reveals the fact that at the foundations of the forgetfulness of the origin lies, in view of an improper demand for objectivity, a divorce between concrete life and thought, we seek to show how Heidegger's biographical experience of Christianity led him to a destructive appropriation of the Christian tradition. From there, we investigate how, for him, from the writings of the apostle Paul, two currents sprout to fertilize the soil of Christendom: one poetic-mystical, the other dogmatic-institutional. Seeing in the first, which knew how to preserve the creative power of the divine word, higher possibilities, Heidegger finds in the second the moments in which the spirit still speaks from the silence of its concealment. We consider, then, how this discovery of the spirit latent in dogma provides the reading key to the thought of the great mystics of the Christian tradition, whether they were rejected by the dogmatic-institutional way, like the young Luther, or appropriated by it, like Saint Augustine. Based on a phenomenological interpretation of Christian mysticism, we are then faced not only with the origin of forgetfulness, but with the origin itself as an experience of temporality that constitutes the horizon of the meaning of Being.

Keywords: Formal Indication; Facticity; Theology; Christianity.

Sumário

Introdução.....	9
 1 A nostalgia da origem: Fenomenologia como método de desencobrimento da experiência cristã originária.....	17
1.1 O primado da teoretização.....	18
1.2 A potência criadora da palavra.....	24
1.3 Conceito e performatividade.....	29
1.4 Autossuficiência e obscuridade.....	37
1.5 Modulações intencionais da experiência.....	41
1.6 A estrutura intencional da situação fática.....	50
1.7 Teologia e indicação formal.....	52
 2 O ocultamento da origem: A helenização do cristianismo como encobrimento da experiência fundamental da fé.....	62
2.1 A casa dos pais, a juventude, a terra natal.....	65
2.2 O evangelho velado.....	69
2.3 <i>Caro salutis cardo</i>	75
2.4 Fragmento como habitação.....	80
2.5 <i>Hodie legimus in libro experientiae</i>	90
2.6 A necessidade da insegurança.....	96
2.7 Roubando ouro egípcio.....	101
 3 O retorno à origem: A experiência da religiosidade cristã originária nos escritos do apóstolo Paulo.....	110
3.1 <i>Fides ex auditu</i>	117
3.2 Dogma e simbolização.....	121
3.3 O renascimento da escatologia.....	126
3.4 Do Cristo-imagem ao Cristo-impulso.....	133
3.5 O Dia do Senhor.....	138
3.6 O tempo se fez curto.....	146
3.7 <i>Theologia crucis</i>	152

Considerações finais.....	163
Facticidade e biografia.....	163
Fenomenologia do símbolo.....	170
 Referências.....	 181
1 Obras de Heidegger.....	181
1.1 Volumes das <i>Gesamtausgabe</i> (“Obras coligidas”).....	181
1.2 Traduções Consultadas.....	181
2 Outros autores.....	183

Introdução

Trata-se aqui da passagem dos deuses cultuados pelas diversas religiões ao divino que se deixa tocar através da experiência íntima da religiosidade. O lugar em que pretendemos acompanhar essa passagem é a experiência biográfica e de pensamento de Martin Heidegger. Na verdade, a obra deste, que é um dos maiores pensadores que o século XX gerou, não é senão um pretexto, pois a passagem do deus para o divino constitui um traço do próprio destino histórico do Ocidente. Isso, no entanto, não diminui o valor do pretexto. Na vida, que só pode ser vivida pessoalmente por cada um, atravessamos todos os estágios pelos quais a humanidade passou ao longo de sua história e que, de um ponto de vista meramente objetivo, se perdem na aurora de todas as eras. Em cada experiência individual se encontra, em miniatura, a ontogênese magnífica do estranho animal que cada um de nós é. Quando essa experiência é refletida, tornando-se, por intermédio do pensamento, matéria de expressão, tanto melhor para o leitor que, no contato com o texto, sente ressoar nas profundidades da alma a origem de seu próprio Ser, despertado, pela força da linguagem, do adormecimento em que se encontrava.

A passagem do deus para o divino, que tem lugar através da história do Ocidente, não é uma mera substituição de um conjunto de proposições dogmáticas ensinadas por uma instituição eclesiástica por outro conjunto constituído pelas negativas destas mesmas proposições. Tendo em conta, experiencialmente, a força da linguagem, podemos interpretar a morte de Deus, anunciada por Nietzsche, como um questionamento desestabilizador que se dirige a todo e qualquer conjunto de proposições que ouse ocupar o lugar da antiga morada do deus pré-divino. Em escala microscópica, nos deparamos com uma realização desta passagem do deus para o divino em todo o processo de rompimento de Heidegger com as categorias da metafísica e da teologia tradicionais. Não se trata de um mero caso particular, mas de uma instância paradigmática, porque refletida e elaborada expressivamente, da referida passagem.

Entre o deus e o divino se interpõe a via que conduz do dogma ao símbolo. A matéria de que são feitos os deuses das diversas religiões é um certo acontecimento da vida a que convém denominar simbolização e que quando se petrifica, se enrijece e perde a vitalidade, transforma-se em dogma. O divino, essa matéria primordial fazedora de deuses, quando toca a linguagem produz, da parte desta, um movimento de retração. Ele como que espreme a

linguagem, comprimindo-a contra si mesma, até que não lhe reste outra opção senão emitir uma palavra. A palavra é o gesto da linguagem ao ser comprimida contra si mesma pelo divino.¹

Para o fiel das religiões abraâmicas, o gesto retrativo da linguagem no contato com o divino já faz parte daquilo que, de acordo com o que dissemos acima, de um ponto de vista meramente objetivo, se perde na aurora de todas as eras. Olhamos para todos os lados em busca do símbolo, e aquilo que nos vem ao encontro é apenas dogma. Contudo, ultrapassando todo ponto de vista e todo meramente objetivo, lendo poesia, nos deparamos com o que estivera perdido aí mesmo dentro de cada um de nós. Abre-se, então, a possibilidade de que o divino se manifeste e revitalize o dogma. O antes e o depois desta experiência do divino não se diferenciam senão por uma característica: o que antes havia sido apenas acatado passivamente agora é tornado próprio. O que era mero resíduo de uma experiência antiga e opaca se renova ao ser conduzido de volta à origem. O mesmo aparece de modo transformado: sem deixar de ser o que exteriormente é, transfigurou-se naquilo que é propriamente segundo sua mais íntima natureza. Pode-se, então, afirmar, como Dogen Zenji, no século XIII: “As montanhas e a água do presente são realizações das palavras dos budas eternos” (DOGEN, 2007, p. 217). No divino reconhecemos a verdadeira natureza do habitual.

O adormecimento do divino em nós instaura uma situação que não deixa de ser incômoda, muito embora se apresente como bastante satisfatória para o homem tornado peça no maquinário do capital, de indiferença, em que abrimos mão de nós mesmos, abandonando-nos às crenças e costumes cotidianos. No entanto, voltando o olhar para o trono do deus pré-divino, vemo-lo vazio. Que inquietação! Pode-se até ceder à ilusão de que o atual ocupante desse trono é o nosso pequeno eu, aí colocado pela potência asseguradora da técnica moderna. A visão do trono vazio, no entanto, não abandona tão facilmente o espírito daquele que foi por

¹ Tomamos de empréstimo à narrativa que dá conta do início da revelação do Alcorão ao profeta do Islã esta imagem do aperto divino que leva o ser falante a emitir a protopalavra determinante de toda a essência da linguagem. “O Ramadan era o mês tradicionalmente consagrado ao recolhimento, e foi numa noite do fim deste mês, durante seu quadragésimo ano de vida, enquanto Muhammad se encontrava só na caverna, que um Anjo veio a ele sob a forma de um homem. ‘Lê!’, ordenou-lhe o Anjo, ao que ele respondeu: ‘Não sou daqueles que leem!’”. Com isso, como ele próprio o relata, ‘o Anjo me tomou, comprimindo-me em seu abraço até ao limite extremo que eu era capaz de suportar. Então, ele me soltou e disse: ‘Lê!’ – ‘Não sou daqueles que leem’, outra vez respondi, e novamente ele me apertou em seu abraço, e mais uma vez, quando eu quase havia alcançado o limite de minhas forças, ele me soltou, e disse pela terceira vez: ‘Lê!’, e eu reiterei minha resposta: ‘Não sou daqueles que leem!’”. Esta vez ainda ele me apertou como antes, depois me soltou, e disse...” (LINGS, 1986, p. 80). A isso se segue a revelação dos primeiros versículos do Alcorão, que compõem a abertura da Surata do Coágulo: “Lê em nome de teu Senhor que criou; criou o homem de um coágulo. Lê que teu Senhor é Generosíssimo, que ensinou através do cálamo, ensinou ao homem o que este não sabia.” (ALCORÃO, 96, 1-5). Ora, as palavras são ditadas pelo anjo ao profeta e, portanto, são para ser ouvidas, não lidas! Por que, então, o anjo lhe ordena que leia? Podemos interpretar essa passagem como a geração da primeira palavra na interioridade. Ao ser comprimido, voltando-se para o interior, o homem se torna capaz de lê-la efetivamente dentro de si, como marca deixada pela própria compressão de seu ser contra si mesmo pelo contato com o divino.

ela acometido. É possível que, em um instante decisivo, a visão do trono vazio deixe entrever, para além da estrutura dogmática já carcomida, a vida pulsante do símbolo. Para além do dogma, o símbolo dá testemunho do divino como de uma experiência vital que é possível retomar. Nos colocamos, então, no caminho que conduz do dogma ao símbolo, do deus ao divino, em uma situação de nostalgia da origem. Este é o tema do primeiro capítulo.

Nele acompanhamos o processo pelo qual Heidegger, no início de sua carreira filosófica, se depara com o fato de que a ênfase da tradição filosófica na conceitualização e teoretização da experiência fática constituía um mecanismo para o esquecimento da vida. No método fenomenológico, inaugurado por Husserl, ele encontra uma possibilidade de restituir a filosofia ao verdadeiro terreno que lhe concerne, a saber, a vida concreta e faticamente vivida. Uma vez que o tema fundamental deste trabalho é a aplicação que Heidegger faz da fenomenologia à análise existencial da religiosidade cristã, julgamos necessário fazer anteceder ao tratamento deste problema propriamente dito um capítulo sobre a doutrina fenomenológica da conceituação desenvolvida por ele nas preleções ministradas entre 1919 e 1923. Essa doutrina consiste em uma reinterpretação da função filosófica do conceito. O conceito filosófico é, para Heidegger, indicação formal. Por seu caráter formal, ele se distancia de qualquer conteúdo objetivo para, em seguida, preenchendo sua função indicativa, reencontrá-lo como realização a ser obtida no próprio exercício da existência. Com isso, Heidegger desconstrói o preconceito segundo o qual toda linguagem já é por princípio objetificante, recuperando a dimensão criativa da palavra, cujo paradigma se encontra na fala divina e na expressão poética.

Contudo, o poder criador da palavra, bem como a procedência almejada de nosso ser divino, de nosso anseio pelo divino, encontra-se encoberta. Desestabilizada pelo contato com o divino, a palavra originária se deixou subitamente pronunciar, para depois recolher-se nas profundezas do ser falante. Esse terrível contato, que deu um dia o primeiro impulso à roda da significação, provocou o retraimento do Ser. Por isso, aquilo que verdadeiramente somos se encontra oculto nas entranhas de nossa existência: humano é, verdadeiramente, o divino agasalhado. “Ó tu, emantado! Levanta-te e admoesta.” (ALCORÃO, 74, 1-2). O apelo da origem vai buscá-lo neste exílio profundo: “Desperta, desperta, reveste a tua força, ó Sião! (...) Sacode de ti o pó, levanta-te, Jerusalém cativa! Desatadas estão as cadeias do teu pescoço, filha de Sião cativa!” (BÍBLIA, Isaías 52, 1-2). É preciso que todo dogma seja escavado, que todo entulho depositado sobre ele seja retirado, que o homem se torne um canteiro de obras, para que possa alcançar a experiência originária de seu Ser próprio.

O encobrimento é, na verdade, mais que mero entulho. Os traços do encobrimento são marcas deixadas na linguagem pelo divino ante o qual ela se retrai. Eles correspondem às inúmeras figuras do divino cultuadas pelas diversas religiões. É possível dizer algo do divino a partir das marcas por ele deixadas no tecido da linguagem. Às valências positiva e negativa do encobrimento dedicamos o segundo capítulo. Nele também acompanhamos de que maneira, em sua experiência biográfica², o próprio Heidegger, colocado na situação de nostalgia da origem pela percepção de que a filosofia se esquecera da vida concreta e de que a história da metafísica ocidental não é senão a história do esquecimento do Ser, encontra meios para uma superação não-destrutiva, para uma superação integradora da linguagem que fala através dos símbolos do cristianismo. Essa linguagem fala de uma dimensão da temporalidade que não pode ser mensurada pelos relógios dos quais se fez escravo o homem moderno. Ela fala da angústia como via de acesso à verdade, do sofrimento como caminho de autenticidade, em suma, do homem que se revela a si mesmo na visão de um deus crucificado. O retorno à origem, a partir do encobrimento, que confere novamente força de expressão a símbolos outrora tornados opacos pelo poder obliterante do esquecimento é o tema do terceiro capítulo.

A literatura sobre o emprego que Heidegger faz do método fenomenológico da indicação formal no desenvolvimento de uma hermenêutica da experiência originária do cristianismo é vastíssima.³ Os intérpretes de *Ser e Tempo* são também, além disso, praticamente unânimes em ressaltar a importância da “proveniência teológica” de Heidegger no que se refere às intuições fundamentais que se encontram na origem de seu projeto de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade (cf. DASTUR, 1994, p. 226-227; KISIEL, 1995, p. 69-70; KOCKELMANS, 1973, p. 86-89; MACDOWELL, 1993, p. 138-153). O próprio Heidegger acentua a importância de uma tal proveniência em uma sentença, frequentemente citada em trabalhos dedicados a esta temática, de sua *Conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (1953): “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre porvir” (HEIDEGGER, 2012, 79). Entretanto, na

² Entendemos biografia, aqui, não no sentido de uma narrativa historiográfica sobre uma sucessão de fatos que comporia a “história de vida” do biografado, exercendo influência sobre a formulação de seu pensamento ao modo de um fundamento expressivo para uma visão de mundo, mas, a partir da proposta bachelardiana de uma hermenêutica da intimidade, como localização, na narrativa de si que perfaz a lembrança, dos momentos de destinação interior do ser exterior. Assim, nos limitaremos a apresentar alguns episódios relativos à experiência religiosa do jovem Heidegger em que podemos vislumbrar motivos seminais que, posteriormente, frutificariam, através de sua obra, em verdadeiras experiências de pensamento.

³ Brito (1996, p. 432, n. 2), apresenta uma lista bastante extensa que, não obstante, está longe de ser exaustiva, de trabalhos que tratam da relação entre o pensamento de Heidegger e a teologia cristã. Remetemos o leitor a essa lista, além daquela que se encontra ao final deste trabalho.

cronologia da recepção do pensamento heideggeriano, o tratamento da temática de sua proveniência teológica é relativamente recente. (cf. ZARADER, 2012, p. 16-19).

Até o início da publicação das *Obras coligadas* (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, em 1975, todo o período que vai da defesa de sua tese de habilitação sobre *A doutrina das categorias e da significação de Duns Escoto*, em 1915, até a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, aparecia, para seus intérpretes e leitores, como uma espécie de hiato produtivo. É tanto que, na mesma *Conversa sobre a linguagem* acima referida, o “japonês” em questão, a saber, o professor Tezuka, com quem Heidegger dialoga, chega mesmo a dizer, comentando sobre o período que vai de 1915 a 1927: “Por isso o senhor se calou por doze anos” (HEIDEGGER, 2012, p. 75). Não obstante, sabemos que Heidegger não permaneceu em silêncio ao longo desse período, pois, a partir de 1919, quando passou a atuar como professor universitário, ministrou uma série de preleções que constituem verdadeiramente a “pré-história” de *Ser e Tempo*. Apenas a partir da publicação das primeiras preleções de Freiburg (1919 a 1923), entre 1988 e 2005, é que se tornou possível o acesso àquilo que Heidegger pensou e ensinou na década anterior à publicação de *Ser e Tempo*, o que deu origem a uma série de publicações dedicadas aos desenvolvimentos iniciais da analítica existencial do *Dasein*.

Entre tais desenvolvimentos, um que mereceu atenção particular foi o da fenomenologia da religião presente nestes escritos. O tópico é tematizado sobretudo no volume 60 das *Obras Coligadas*, *Fenomenologia da vida religiosa*, publicado em 1995, e que consta dos textos de três preleções (1918-1921) que versam sobre os temas relacionados à facticidade cristã, à experiência da temporalidade nos escritos do apóstolo Paulo, à experiência do si-mesmo que se torna decisiva a partir do pensamento de Santo Agostinho, ao esquecimento da experiência originária do cristianismo consumado através da submissão do pensamento cristão às categorias metafísicas do pensamento grego e à mística medieval como contramovimento elementar em relação a esse processo de esquecimento. Além disso, a primeira preleção do volume 60 (*Introdução à fenomenologia da religião*) é o único lugar de sua obra em que Heidegger propicia ao leitor um desenvolvimento completo e sistemático do método fenomenológico da indicação formal.

Portanto, apenas a partir das publicações das preleções anteriores a *Ser e Tempo* é que se pôde ter acesso aos motivos que desembocaram naquela que Heidegger considera como a tarefa preliminar da elaboração da questão sobre o sentido do ser em geral. Na primeira página de *Ser e Tempo*, ele enuncia esta tarefa na forma da tese segundo a qual o tempo é o horizonte

de toda e qualquer compreensão do Ser em geral (SZ⁴, p. 1). A vinculação entre compreensão de ser e compreensão de tempo, que torna forçoso que se passe por uma interpretação do tempo para se chegar a uma interpretação do Ser, é uma descoberta heideggeriana. O leitor de *Ser e Tempo* é conduzido a essa descoberta, do tempo como horizonte para a determinação do sentido do Ser, através do desenvolvimento da analítica existencial. Somos conduzidos por Heidegger a essa descoberta, mas o modo pelo qual ele próprio foi conduzido a ela permanece obscuro sem o acesso às preleções anteriores à publicação de *Ser e Tempo*. O caminho que ele próprio percorreu passa pela conquista de um testemunho da experiência originária da temporalidade, não no filosofar grego, mas nas vivências religiosas das primeiras comunidades cristãs. “O trabalho de Heidegger acerca do cristianismo originário foi a própria razão, e não meramente um laboratório, para o seu desenvolvimento característico do método fenomenológico.” (WOLFE, 2015, p. 107). É a consideração de tais vivências, portanto, que coloca Heidegger no caminho do grande achado do século XIX, que é a consciência histórica, a partir da qual pôde chegar ao reconhecimento da historicidade como caráter fundamental da existência humana no mundo.

Se Dilthey descobriu um caminho a partir da teologia para um pensamento que coloca a história no centro da sua indagação, então ele segue uma via que o pensamento moderno sempre percorreu: não somente Hamann, mas também Herder e Hegel iniciaram o seu caminho com “observações bíblicas”. Também Heidegger observa ainda essa via. Heidegger iniciou a sua via positivamente na proximidade de uma teologia, que com uma força crescente chegava à convicção de que agora era legítimo – depois de séculos, milênios até, de falta de esclarecimento da primitiva fé cristã por meio da filosofia e da teologia – experimentar a fé cristã inteiramente de novo em sua primordialidade. Testemunhas da fé como Lutero e Kierkegaard apoiavam essa opinião, e foram precisamente eles que entraram na intimidade do jovem Heidegger. A relação de Heidegger com o pensamento histórico moderno, que em Dilthey se ergueu a uma reflexão filosófica sobre si próprio, é antecipadamente ultrapassada por meio da relação com um outro pensamento originariamente histórico: antes da forma moderna do pensamento histórico, colocou-se a experiência da história, como a primitiva fé cristã o demonstra. (PÖGGELER, 2001, p. 39).

No presente trabalho, nos dedicamos a uma exposição da fenomenologia da vida religiosa de Heidegger, tomando como princípio interpretativo para este capítulo de seu

⁴ Nos casos em que empregamos como fonte primária de uma citação a publicação original alemã das *Obras coligadas* de Martin Heidegger, utilizamos, para referência, o número do volume precedido por “GA” (abreviatura de *Gesamtausgabe*). A única exceção é *Ser e Tempo*, que abreviamos como “SZ” (*Sein und Zeit*). Os títulos dos volumes citados bem como as abreviaturas a eles correspondentes encontram-se indicados ao final do trabalho, na lista de referências. Todas as traduções das citações de textos cujo original, referenciado ao final do trabalho, se encontra em língua estrangeira são nossas, com exceção do texto original de *Ser e Tempo*, que citamos conforme a tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, apenas optando pela grafia original do termo *Dasein*, ao invés de sua tradução por “presença”, e do texto original de *Marcas do Caminho*, que citamos conforme a tradução e Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein.

pensamento a tese segundo a qual o que aí ocorre é uma passagem do deus para o divino. Essa passagem ocorre mediante a ultrapassagem da temporalidade objetiva, cronológica, enfatizada pela metafísica tradicional, em direção a um tempo originário, não-cronológico, cuja expressão se encontra na mística cristã desde Paulo até Kierkegaard, como uma corrente subterrânea à margem da teologia institucional contaminada por categorias derivadas do pensamento grego. A temporalidade originária é a condição sem a qual não é possível compreender em que sentido a existência é essencialmente histórica. Ao mesmo tempo em que é um tópico determinado da filosofia heideggeriana, a hermenêutica da facticidade cristã lança luz sobre o conjunto de sua obra. Na experiência religiosa, o pensador do Ser se depara com uma via que conduz do fato do esquecimento da origem divina da linguagem, patenteado pela desconstrução dos mecanismos eclesiais de dogmatização do acontecimento da fé, até à origem do esquecimento e ao originário *per se*, a experiência da potência criadora da palavra, capaz de romper os grilhões em que esta jaz encerrada pelo despotismo da teoretização. Compreendemos a passagem do deus para o divino enquanto caráter fundamental da experiência da fé, que torna o homem participante no acontecimento da revelação. No caso da religiosidade cristã, este acontecimento consiste na autorrevelação da existência humana como participação na natureza divina. Essa participação é aberta pela morte do pequeno eu. A imagem do verdadeiro homem é o deus crucificado, isto é, o homem transfigurado em sua verdadeira natureza através do sofrimento da cruz.

A dogmatização da experiência viva da fé é uma instância de um fato mais amplo. A tradição colhe as determinações originárias do espírito, para então transmiti-las relegando ao esquecimento aquilo que elas possuem de decisivo. O pensamento moderno, em sua ânsia de compreender e classificar as diversas formas de vida e modos de existência, perpetua a transmissão de experiências soterradas pelo peso do enrijecimento de sua própria vitalidade operado pela tradição. Por isso, iniciamos a nossa exposição apresentando o motivo da devivificação da vida, a partir do qual Heidegger compreende a exigência fenomenológica de um retorno às coisas mesmas. Para superar o preconceito teórico segundo o qual só advém um ser àquilo que se deixa captar como objeto, ele desenvolve o método da indicação formal, que visa restituir os conceitos filosóficos à dimensão criativa da linguagem. A consideração do método da indicação formal nos dará acesso à crítica que desvela os meios de encobrimento e, ao mesmo tempo, o próprio encobrimento como vestígio da experiência originária. Heidegger, então, reconstitui os caracteres fundamentais desta mesma experiência com base na situação

expressiva da mística que, apoiando-se na linguagem da tradição, busca acessar aquilo mesmo que é por ela ocultado.

Levando em consideração as experiências biográficas de Heidegger com a religiosidade cristã, tentamos captar o desenvolvimento do pensamento da vida fática desde as raízes em sua vida vivida. A partir destas experiências, nos defrontamos com o vínculo inextricável entre vida e pensamento, vínculo tão profundo que, inclusive, escapa ao estreito âmbito da consciência, dando-se a falar tanto mais intensamente aí mesmo onde menos lhe dispensamos atenção. Não se trata de psicologizar a hermenêutica da religião, mas de apreender o solo concreto a partir do qual brotaram as indicações que permitiram que a facticidade da existência se constituísse como tema fundamental da filosofia. Trata-se, para utilizar uma expressão de Eric Voegelin, da passagem de um simbolismo compacto para um simbolismo diferenciado, o processo pelo qual as experiências, por assim dizer, despreocupadamente, ingenuamente vividas, frutificam na expressão do pensamento. De tudo o que experienciamos em nossa vida cotidiana, é certamente com aquilo a que não damos grande importância ou atenção, porque está próximo demais e é sobremaneira familiar, que sonharemos um dia. Veremos, então, como a vivência da religiosidade cristã foi, ao longo da via de seu pensamento, tornando mais clara para Heidegger a estrutura da existência e os motivos do esquecimento do Ser. Com isso, é possível obter uma caracterização das fontes ônticas da interpretação ontológica da existência humana elaborada em *Ser e Tempo*.

1 A nostalgia da origem: Fenomenologia como método de desencobrimento da experiência cristã originária

1919. Das ruínas de um mundo destruído pela guerra, que apostara e perdera todas as fichas no ideal de progresso fundado na razão, elevam-se inúmeros clamores pela renovação espiritual do Ocidente fragmentado. Fazendo coro a esses clamores, a voz do jovem assistente de Edmund Husserl exprime a necessidade do retorno às origens, àquele longínquo passado em que o ser humano, tomado pela admiração, foi levado a pensar. Desde então, o pensamento se inflou e, de admiração que era, tornou-se projeto de domínio. A razão e a técnica deram a esse estranho animal, que cada um de nós é, a ilusão de que, mediante o poder do cálculo, todo mistério seria dissolvido, toda ameaça, controlada. O mundo foi destituído de todas as possibilidades de despertar o estranho sentimento que engendrou o pensar, tendo sido aprisionado mediante categorias, calculado e refeito à medida de necessidades de controle cada vez mais amplas. Contudo, a colocação da vida humana a serviço de tais necessidades já tornara manifesto, naqueles primeiros e conflituosos anos do século XX, o terrível abismo oculto na redução do mundo a um mero conjunto de objetos, na constrição do mistério à forma do conceito. Em sua fascinação pela objetividade, a ciência acabou por deixar de lado a própria vida humana, que se tornou ela mesma mero objeto, sendo tomada como exemplar de uma espécie tradicionalmente definida por ser, essencialmente, possuidora do *logos*.

Logos, o sentido dessa palavra misteriosa tornou-se, sobretudo na modernidade, assunto da razão, que dissecou o mundo, compartimentalizando o real e assinalando a cada compartimento uma disciplina teórica específica da qual se constitui como objeto. Após a Primeira Grande Guerra, as consequências eram tão claras que se as podia ver por toda parte. As ruínas de então eram os despojos de uma grande jogada, que revelara todo o sem fundo daquilo que antes se pretendia como fundamento. “Há um amplo desconcerto em toda vida atual, pois ela se distanciou de suas autênticas fontes originárias e se limita a transcorrer em sua própria periferia.” (GA 58, p. 20). Opondo-se às vozes que ansiavam por uma nova possibilidade de asseguramento que tomasse para si o encargo da racionalidade em crise, surgem os ensinamentos do então jovem professor Martin Heidegger, para o qual a tarefa do pensamento no ocaso da razão não se resolve pela descoberta de alguma novidade em que se pudesse fundamentar o anseio de ampliação do domínio humano sobre o mundo. A tarefa do pensamento se consumaria, muito antes, em uma escuta compreensiva capaz de propiciar o retorno ao mais antigo e, portanto, mais esquecido impulso iniciador da vida espiritual do

Ocidente. “Referências vitais apenas se renovam a partir das origens genuínas do espírito [...]. A vida apenas, e não o frenético barulho dos programas culturais, faz ‘época’.” (GA 56/57, p. 5). O mais antigo e mais esquecido, o próprio Ser, por cujo questionamento Heidegger se tornaria célebre na história do pensamento contemporâneo, nos toca na concretude da vida, a qual, por sua vez, repousa no mais profundo esquecimento enquanto ainda mantiver alguma solidez aparente o império edificado pela lógica.

A vida não é um processo objetivo, mas um acontecimento que transpassa anonimamente a existência, de modo a não deixar qualquer espaço para a disjunção conceitual entre sujeito e objeto. “O vivido primordialmente são as coisas mesmas e estas são, antes de mais nada, sentidos, significados que imediatamente compreendo, com os quais estou constantemente operando.” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 27). Para Heidegger, no fundo de toda tentativa de teoretização e matematização da realidade se esconde a experiência da indigência do ser humano frente ao incontável da vida que, para o ideal científico de dominação, é amedrontador. “O que é inquietante, a efetividade da vida, a existência humana preocupada por sua própria segurança, não é tomado em si mesmo, mas, ao invés, é considerado como *objeto*...” (GA 60, p. 51, grifo do autor). Então, a realidade efetiva é simplesmente desfigurada em uma construção ideal a partir da qual se julga poder obter algum asseguramento contra aquilo que amedronta. Não obstante, trata-se de um ímpeto frívolo, uma vez que a realidade efetiva continua a vigorar e, por vezes, irrompe contrariamente à toda expectativa otimista acerca das possibilidades do conhecimento científico. “Até aqui os filósofos se ocuparam em degradar a experiência fática da vida como um pormenor secundário e assegurado, apesar de a filosofia surgir precisamente a partir dela e a ela retornar em uma viragem totalmente essencial.” (GA 60, p. 15). É na direção dessa realidade efetiva que Heidegger busca reorientar a filosofia.

1.1 O primado da teoretização

A crítica à atitude teórica, que visa retornar às origens do espírito, isto é, à concretude da vida na qual todos os modos de ser do *Dasein*¹ encontram seu fundamento, começa a ser

¹ Com o termo alemão “*Dasein*”, Heidegger visa exprimir o sentido ontológico da existência humana, em contraposição à apreensão da existência como uma categoria objetiva. Assim, a expressão “*Dasein*” denota a existência humana como pura relação com o Ser. Nas primeiras preleções de Freiburg (1919-1923), Heidegger emprega uma vasta gama de termos para referir-se a esta mesma noção, tais como eu-histórico, situação-Eu, vida fática, experiência fática da vida e, por fim, no semestre de verão de 1920 (*Fenomenologia da intuição e expressão. Teoria da formação filosófica do conceito*, GA 59), *Dasein*. Em função das inúmeras opções de tradução já adotadas para este termo em língua portuguesa (ser-aí; ser-o-aí; eis-aí-ser; presença), optamos por manter o original em todas as vezes em que ele é mencionado.

construída por Heidegger a partir de 1919, desenvolvendo-se ao longo de uma série de preleções proferidas em Freiburg até 1923. Ao longo dessas preleções acompanhamos o cultivo do duplo questionamento que floresceria no projeto filosófico de *Ser e Tempo*: por um lado, a questão ontológica acerca da facticidade, isto é, do acontecimento imediato da vida em que o *Dasein* se encontra imerso e, por outro, a questão metodológica da relação entre esse acontecimento, que antecede toda teoretização, e o objeto lógico-formal visado pela atitude teórica. Heidegger persegue então a possibilidade de chegar à vida partindo do objeto da teoretização, o qual tem origem no próprio acontecimento da vida, muito embora opere no sentido da supressão de sua vitalidade (KISIEL, 1995, p. 23). O ponto de partida não é, desse modo, algo sobre o qual tudo mais se constrói. O ponto de partida, a atitude teórica, progride pelo ocultamento de sua própria origem. Portanto, a tarefa consiste na desconstrução do ponto de partida a fim de encontrar, em seus mais íntimos interstícios, o acontecimento da vida, cuja historicidade e dinamicidade são por ele negados. A via de um pensamento que se quer fenomenológico consuma-se em um salto, que conduz ao retorno da doutrina tradicional à essência originária.

A “*rigorosidade*” do método nada tem a ver com a exatidão racionalista das ciências naturais. A “*rigorosidade*” não se refere à demonstração lógica ou à argumentação irrefutável, a que as contas saiam sem resto ou à claridade dos conceitos matemáticos; “*estrito*” (“*streng*”) <significa> “*esforçado*” (“*angestrengt*”), puramente entregue às autênticas situações vitais. (GA 58, p. 137, grifos do autor).

A partir do projeto fenomenológico de filosofia como ciência originária, Heidegger procura fundamentar o rigor da fenomenologia para além da rigorosidade derivativa das ciências particulares. Em uma consideração originariamente rigorosa o que se busca não é substituir a experiência concreta por uma construção teórica capaz de suplantar a individualidade do acontecimento na direção de uma universalidade anônima. O que se busca é, pelo contrário, o próprio retorno à experiência concreta, a fim de trazê-la à expressão em tudo o que constitui seu ser-próprio, sua insuperável individualidade. Heidegger compreende o rigor da fenomenologia como uma imersão radical na experiência imediata, de modo a captar as vivências naquilo que lhes é próprio. Isso significa que a intuição fenomenológica visa apreender o acontecimento do modo como ele mesmo se dá, a saber, antes da instauração da disjunção entre sujeito e objeto e da suspensão da vitalidade da vida mediante o processo de teoretização (KISIEL, 1995, p. 56). Distingue-se, portanto, o rigor próprio à filosofia pelo fato de que o fenômeno “não é alcançado por nenhum sistema de conceitos construído até agora, mas pela vida fenomenológica na crescente intensificação de si mesma.” (GA 56/57, p. 110). Por outro lado, o rigor da intuição fenomenológica se distingue também da própria visualização

implícita que acompanha nossa experiência imediata do mundo. Essa distinção se dá pelo fato de que, envolvidos no fluxo do acontecimento, não o visualizamos enquanto tal. A fenomenologia, pelo contrário, em seu retorno ao acontecimento, procura trazê-lo à expressão de modo transparente. “O âmbito de origem não nos está dado. Na ‘vida prática’ nada sabemos dele. Nos é distante e devemos aproximar-nos dele *metodicamente*.” (GA 58, p. 203, grifo do autor). Em sua familiaridade com o acontecimento, a própria vivência é, por assim dizer, simplesmente arrastada pelo fluxo da vida. Na atitude teórica, em contrapartida, o acontecimento é privado de seus nexos próprios de significância, de modo que o mundo cotidiano da vida fática se fragmenta em objetos.

Sendo o mais próximo, o acontecimento da vida tende a desaparecer na proximidade, não sendo visualizado enquanto tal. “O que é o mais próximo de nós na experiência permanece o mais distante da nossa compreensão.” (KISIEL, 1995, p. 59). Por isso, aquilo que a intuição fenomenológica busca é o mais ordinário, o que se encontra na atitude natural do ser humano frente ao mundo, muito embora esteja aí apenas como algo em si mesmo inacessível pois, na atitude natural, o caráter próprio do acontecimento se perde na proximidade. Em *Ser e Tempo*, Heidegger analisa esse fenômeno do obscurecimento da proximidade como um elemento positivo da espacialidade do *Dasein* em sua lida concreta com os entes intramundanos.

Para quem usa óculos, por exemplo, que, do ponto de vista do intervalo, estão tão próximos que os “trazemos no nariz”, esse instrumento de uso, do ponto de vista do mundo circundante, acha-se mais distante do que o quadro pendurado na parede em frente. (...) Isso vale também, por exemplo, para a estrada, que é o instrumento de caminhar. Ao caminhar, toca-se a estrada a cada passo e assim, aparentemente, ela é o mais próximo e real dos manuais, insinuando-se, por assim dizer, em determinadas partes do corpo, ao longo da sola dos pés. E, no entanto, ela está mais distante do que o conhecido que vem ao encontro “pela estrada” a um “distanciamento” de vinte passos. (SZ, p. 107).

Se a visão “prática” permanecesse atenta ao próprio fluxo do acontecimento, qualquer realização particular ficaria impossibilitada. Atendo-se à contemplação do contexto não nos podemos encontrar suficientemente imersos nele a ponto de operarmos as realizações cotidianas que aí têm lugar. Qualquer realização pressupõe uma suspensão da visualização do contexto, a fim de que aquilo com que se lida possa se dar ao encontro em toda flexibilidade que caracteriza seu ser-disponível. “Tudo é vivenciado mediante este caráter de um vivo ir-com, confluir ou deixar-se-arrastar-com a vida fática, caráter que não se encontra, ele mesmo, destacado.” (GA 58, p. 100). Para Heidegger, nas realizações cotidianas não se dá algo como um Eu frente a um mundo. O mundo não se desenrola diante do Eu como um processo (*Vorgang*). Antes, o Eu se

encontra plenamente integrado ao mundo, é arrastado pelo fluxo de seu acontecimento (*Ereignis*) (cf. GA 56/57, p. 65-66; 75; 205). Assim como o mundo mais próximo, o próprio Eu que o experiencia também se encontra envolto em obscuridade. “*Do ponto de vista ontológico, o ente que nós mesmos somos é o mais distante*” (SZ, p. 311, grifos do autor), e isso em virtude do fato de que o ser humano compreende a si mesmo a partir de seu mundo. Sua compreensão de ser é um “reflexo ontológico da compreensão de mundo sobre a interpretação do *Dasein*.” (SZ, p. 16). A experiência imediata decorre, portanto, em conformidade com esse caráter de ocultamento dos nexos de sentido em que vivemos e que constituem o nosso mundo. O próprio dar-se ao encontro do mundo depende dessa ocultação. O sentido só é propriamente no retraimento, pelo qual se abre o espaço da existência.²

Em sua primeira aparição, na preleção de 1919, o termo “*Ereignis*” (acontecimento), que, a partir de 1936-1938, se tornaria a expressão mais característica do pensamento pós-metafísico de Heidegger após a “viragem” (*Kehre*), é compreendido como a copertinência entre aquele que experiencia e aquilo que é experienciado em toda experiência do fenômeno no sentido da fenomenologia. Heidegger o descreve em contraposição a um processo que simplesmente se desenrola diante de um dado sujeito, sem tocá-lo propriamente, isto é, sem que o sujeito esteja nele efetivamente implicado. O sujeito diante de um processo é um mero espectador, uma espécie de “eu-pontual”, cuja individualidade permanece totalmente dispensável na perspectiva do desenrolar dos fatos. No acontecimento, pelo contrário, o próprio sujeito se encontra implicado, e não ao modo de um sujeito qualquer, de um mero sujeito da experiência, senão que a sua própria existência concreta está em jogo.

² Em conformidade com o propósito fundamental deste trabalho, de investigar a conexão entre o pensamento heideggeriano e a mística judaico-cristã, convém notar a semelhança entre esta noção do sentido como o elemento cujo retraimento dá lugar à existência, constituindo-se assim como o próprio abrigo da existência, e o conceito de autolimitação de Deus (*tzimtzum*), desenvolvido no misticismo judaico de Isaac Luria (1534-1572). “O *tzimtzum* introduz o drama cósmico. Mas este drama já não é mais, como em sistemas anteriores, uma emanção ou projeção na qual Deus sai de Si mesmo, comunica-Se e revela-Se. Pelo contrário, é um recolhimento para dentro de Si mesmo. Em vez de voltar-se para fora, Ele contrai Sua essência, que se torna mais e mais oculta. Sem o *tzimtzum* não existiria processo cósmico, pois é o recolhimento de Deus, para dentro de Si mesmo, que primeiro cria um espaço primordial, pneumático – a que os cabalistas chamam de *tehiru* – e possibilita a existência de algo diferente que não seja Deus e sua essência pura.” (SCHOLEM, 2019, p. 133). Essa mesma ideia já aparece em Mestre Eckhart (1260-1328), que caracteriza o Ser como o átrio da morada da divindade, isto é, como o espaço aberto pela divindade para que, na ausência de sua manifestação, as coisas criadas possam tomar parte na existência: “Ao apreender Deus no ser, só o apreendemos em seu átrio, pois o ser é o átrio de sua moradia. Mas onde ele está em seu templo, onde resplandece como divindade? O templo de Deus é compreensão. (...) Deus é uma compreensão que aí vive unicamente no conhecimento de si mesmo, permanecendo em si mesmo lá, no lugar em que coisa alguma jamais o tocou.” (MESTRE ECKHART apud SCHUBACK, 2000, p. 313). Assim, em conformidade com o que se mostra na via místico-poética adotada por Mestre Eckhart e Isaac Luria, “segundo Heidegger, o que até aqui foi esquecido pela teologia, é que ao se manifestar, Deus se oculta. Apenas o dizer poético, que mantém o homem na presença de sua medida, pode fazer aparecer que ao se mostrar Deus se oculta, pode dizer o estranho através do próprio e imaginar o invisível no visível.” (DUPUY, 1980, p. 107).

No primeiro caso, o sujeito interrogante é completamente suprimido, ao passo que, no segundo caso, ele se encontra diretamente implicado no próprio vivido. (...) É preciso mesmo dizer que apenas no segundo caso nos relacionamos a um “vivido” segundo a acepção rigorosa do termo, enquanto que, no primeiro caso, se se relaciona com o vivido por restrição, com o vivido de algum modo “de-vivificado” (*Ent-leben*). (...) Há “acontecimento” na medida em que há experiência “viva” e vice-versa. (GREISCH, 2000, p. 45).

No acontecimento da vida, eu e mundo se co-pertencem de modo inextricável, “ambos estão como que fundidos em um ritmo comum, o ritmo próprio e peculiar da vivência.” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 52). No âmbito do acontecimento, os nexos de sentido que perfazem o mundo não são visualizados explicitamente, embora permaneçam, ao mesmo tempo, decisivamente determinantes para tudo aquilo de que nos aproximamos. É como se esses nexos de sentido fossem de tal forma interiorizados, que “funcionam” plenamente apenas quando permanecem operativos no plano de fundo, quando não emergem no âmbito da consciência. No entanto, nem mesmo esse modo de expressão faz justiça ao acontecimento, uma vez que, no mútuo pertencimento entre Eu e mundo, não faz sequer sentido falar em categorias como “interior” e “exterior”, “psíquico” e “físico” ou “sujeito” e “objeto” (KISIEL, 1995, p. 46). Em contrapartida, “é necessário que ocorra previamente uma deficiência do afazer que se ocupa do mundo para que o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado, se torne possível.” (SZ, p. 61). O conhecer é um modo de ser do ser humano que só se torna possível na suspensão das realizações, no qual o ente intramundano se atualiza na forma da percepção sensível e da enunciação que busca a correção do pensado mediante o meramente percebido.

A intimidade que a vida tem para consigo mesma é aquilo que a intuição hermenêutica visa alcançar. Intuição hermenêutica significa “*intuição da vivência*, isto é, captação originária e *genuína* da vivência; as vivências mesmas (...) e sempre em situações, genuinamente enquanto vivências e não como objetos que comparecem de algum modo.” (GA 58, p. 138, grifos do autor). Não obstante, a intuição hermenêutica difere da atitude natural pelo fato de buscar a transparência em si e para si das experiências que, na cotidianidade, se perdem na proximidade daquilo que nos circunda. É nessa esfera do acontecimento da vida, em que não se dá nenhuma visualização teórica, nenhuma apreensão conceitual, que Heidegger localiza o domínio do fenômeno. O que a fenomenologia hermenêutica deve buscar é “a doação de situações concretas da vida, *situações fundamentais* em que a totalidade da vida se expressa. A vida está completamente aí em cada situação.” (GA 58, p. 231, grifos do autor). Portanto, o discurso

fenomenológico sobre a origem versa acerca daquilo que já pertence ao âmbito do familiar, mas que permanece oculto em função do despotismo com que a teoretização se apossou do pensar.

A vida é a origem da filosofia, e é a ela que se devem o espanto e a admiração que conduziram o ser humano ao filosofar. Espanto, porque me oriento por um tipo de saber, por assim dizer, anônimo, que não conhece distinções conceituais, que me transpassa e arrasta através dos nexos de significância dos quais já sempre disponho, embora não de modo explícito. De onde me vem essa familiaridade com o mundo, esse saber que não se sabe a si mesmo? Eis o momento da admiração: o fluxo da vida que me atravessa de forma anônima carrega uma referência a mim mesmo. Não me recordo de tê-la estabelecido ou planejado, apenas a reconheço como momento estrutural do próprio sentido de minha existência. “Pois a vida é, em geral e por toda parte, apenas expressão e é vivida na expressão” (GA 58, p. 153). Essa imediatricidade da vida, a um só tempo profundamente anônima e insuperavelmente vinculante, é a própria fonte de toda significância. Heidegger a denomina “facticidade” (*Faktizität*), servindo-se de um termo que aparece pela primeira vez em Fichte (KISIEL, 1995, p. 27), porém em um sentido fundamentalmente diverso. Para Heidegger, “facticidade” designa não a face bruta da realidade, o *hiatus irrationalis* que medeia entre o individual e o universal, mas a imediatricidade significativa da vida que, enquanto tal, nunca nos é dada explicitamente e que, não obstante, misteriosamente nos constitui.

O caminho de pensamento que Heidegger começa a percorrer a partir de 1919 tem início com o posicionamento daquele que se entrega ao filosofar nesta situação de nostalgia da origem. Em um mundo dominado pela potência de asseguramento da objetividade científica, o pensador reconhece a falência a que está destinado tudo que se pretende como solo fixo, como fundo e fundamento. Poderíamos aqui evocar o primeiro enunciado filosófico que nos foi legado pelos antigos gregos: a afirmação da água, o próprio elemento da instabilidade, o espírito da fluidez, como princípio de todas as coisas. Para que a nostalgia da origem não decaia simplesmente em algum tipo de mística vazia, é preciso encontrar uma forma de intuir e expressar o fluxo sem paralisá-lo, isto é, de maneira pré-teorética. Como tarefa preliminar, Heidegger busca quebrar a primazia da atitude teorética, desconstruindo o preconceito segundo o qual toda formulação linguística se encontra, desde o início, teoreticamente “contaminada” (GA 56/57, p. 216), de tal modo que não se poderia apreender nada a não ser como objeto. “Esta primazia do teórico deve ser quebrada, mas não a fim de proclamar a primazia do prático, e não a fim de introduzir qualquer coisa que mostre o problema desde uma nova perspectiva, mas porque o teórico em si mesmo e enquanto tal se refere a algo pré-teorético.” (GA 56/57, p. 59). Nesse sentido, o

primeiro problema com que nos deparamos é o da própria insuficiência da linguagem ordinária no que se refere à expressão da experiência fundamental da facticidade, pois tanto a fala cotidiana quanto a linguagem científica já se encontram de saída vinculadas a uma concepção segundo a qual existência significa o mero caráter de permanência de algo em meio às modificações daquilo que o circunda. A de-vivificação operada pela atitude teórica conduz, pelo menos parcialmente, a uma de-significação (*Ent-deuten*) do vivido enquanto tal (GREISCH, 2000, p. 45). Daí a necessidade de reconduzir a linguagem ao âmbito de sua origem. Heidegger realiza uma tal recondução mediante sua interpretação do caráter indicativo-formal dos conceitos filosóficos.

1.2 A potência criadora da palavra

O esforço próprio à filosofia, que caracteriza o seu rigor, não consiste em muito falar sobre todas as coisas, mas na escuta compreensiva do acontecimento da vida. A tendência a decair na verbosidade vazia sempre ameaça àqueles que se dedicam ao labor da compreensão. Isto porque nomear, explicar e interpretar são configurações de domínio. Conhecer o nome de algo equivale a ser capaz de produzir sua presença. Explicar significa desdobrar o nomeado em seus elementos constitutivos, decompô-lo, analisá-lo, a fim de que o que é tornado presente pelo nome esteja também à disposição em tudo aquilo que contém. Ao explicar o nomeado asseguramos que nenhuma potência oculta, que porventura possua, permitirá que ele fuja ao nosso controle. Por fim, interpretar significa dominar o nomeado não apenas nas partes que o constituem, mas também no encadeamento das partes, como possibilidade de “inventariar” o nomeado, a fim de que nada falte à sua presentificação. Nomear, explicar e interpretar são, neste sentido, formas de interrupção do fluxo da vida. A tendência para a dominação torna muito fácil aderir a estas operações como formas de absolutização da linguagem e, conseqüentemente, de objetificação do mundo.

Contudo, estas considerações acerca da experiência de nomeação não possuem caráter negativo. Assim como o obscurecimento da proximidade, a nomeação como presentificação é uma determinação positiva da existência. Para Heidegger, a crítica da nomeação não implica relativizar o papel da significação, vetando o acesso a alguma forma de objetividade pela redução de tudo à mera representação. Trata-se, muito antes, de mostrar a potência da nomeação como força criadora. “A linguagem não é um setor ou uma área do sendo: é a condição do aparecimento do estando, a abertura pela qual este pode surgir, erigir-se na presença. Na e

através da linguagem, o estando (*das Seiende*) torna-se o seu ser: *a linguagem feita ser*.” (ZARADER, 1999, p. 59, grifos da autora). Na verdade, é a absolutização da nomeação que oculta a potência que lhe é própria mediante o primado da objetividade. Nomear, originariamente compreendido, implica efetivamente criar, e não apenas referir algo objetivamente dado. “Não temos primeiramente um algo presente que, apenas em um segundo momento, será ‘representado’ por meio de signos. Antes, isso mesmo a que chamamos presente já pressupõe uma ‘representação’ que o precede.” (GREISCH, 2000, p. 91). A absolutização da linguagem esconde a força produtiva do signo linguístico sob o véu de uma interpretação hipostaziante do significado, a partir da qual o signo devém mero produto.

O acontecimento da vida se caracteriza, de acordo com uma formulação de Schelling, como um tudo atravessar e nada ser, isto é, como empenho com e em meio à multiplicidade. Ele se realiza, então, como atividade de impor limites ao múltiplo apenas para rompê-los em seguida. “A vitalidade da vida consiste não simplesmente em preservar a força da vida, mas em só poder preservá-la fixando a vida em construções, em modos de viver.” (SCHUBACK, 2000, p. 26). Ao existir na abertura de suas possibilidades o ser humano experiencia uma multiplicidade que beira a infinidade, ao mesmo tempo em que é carregado pela tendência a cristalizá-la, aprisionando-a em formas. Acontece que a rigidez de toda construção se opõe à plena maleabilidade e fluidez da vitalidade da vida. Por isso, ao criar, a vida nega a si mesma. “Para viver, o homem precisa morrer de forma relativa. A morte implicada em toda definição, em toda construção, é a própria rigidez inerente a qualquer forma. É, no entanto, essa morte ou negação que constitui igualmente a vitalidade da vida.” (SCHUBACK, 2000, p. 26). A existência humana se caracteriza, desse modo, como uma confrontação com a abertura para a infinitude de suas próprias possibilidades.

Nessa confrontação, a existência concretiza a multiplicidade aberta de suas possibilidades ao fixá-las na univocidade da forma. “A possibilidade mesma do signo implica uma relação com a ausência, e não importa qual: uma ausência que é sinônimo de morte.” (GREISCH, 2000, p. 91). A força criadora que vigora na operação de significação, pode também conduzir à absolutização da forma. Desse modo, o enrijecimento da forma, ainda que implique morte, se apresenta como uma habitação muito mais segura do que a pura maleabilidade do fluxo. Ao ocultar a multiplicidade da vida sob a univocidade da forma, o ser humano dissimula a própria morte. A visualização do fato paradoxal de que a vida se exerce ao significar e, portanto, ao morrer, coopera com a quebra da primazia da forma, que impera mediante o primado da teoretização. A atitude teórica se vê diante da facticidade, a qual se

traduz como tensão entre a abertura das possibilidades e a limitação da forma e, a partir disso, escolhe de modo unilateral a construção, em detrimento do fluxo, movida pelo espanto diante do infinito. Assim, ela transforma em regra o que é apenas exceção: “A vivência do mundo circundante não é nenhuma contingência, mas repousa na própria essência da vida em si e para si; por outro lado, estamos teoreticamente instalados apenas em ocasiões excepcionais.” (GA 56/57, p. 88). A atitude fenomenológica visa, ao contrário, acentuar a facticidade em seu caráter de tensão, rompendo o dogma da primazia da forma e restituindo a linguagem à sua força criadora.

Por esse motivo, Heidegger se refere ao esforço da filosofia como um esforço metodológico, um esforço que se destina à manutenção de um comportamento que deve se transformar em hábito. “Toda autêntica filosofia é, em suas próprias forças motrizes, uma luta pelo método, e o é de tal maneira que todo método disponível (assim como os modos de conhecer e os ideais cognoscitivos) deve ser superado sempre de novo.” (GA 58, p. 135). A constante superação do método aponta para a reiterada necessidade de sobrepujar todo enrijecimento. O esforço da filosofia consiste em “ganhar a experiência fundamental”, isto é, “não meramente efetua-la, mas fazer-se com ela mesma em sua efetuação e em seu ter sido efetuada para ver como *comparece nela o mundo do si mesmo*.” (GA 58, p. 95, grifos do autor). Toda consideração compreensiva assume o caráter de forma provisória que apenas prepara a situação de compreensão, despertando a disposição capaz de conduzir ao filosofar (GA 58, p. 136). Este, portanto, não se consuma quando nos tornamos meramente capazes de compreender ou formular proposições cognoscitivas, mas quando nos colocamos na disposição de percorrer o caminho até à situação experiencial da qual brota o sentido mesmo de tais proposições.

A atitude filosófica fundamental não reside, para Heidegger, em compreender ideias nossas ou de outros, mas na realização do acontecimento a partir do qual apenas toda ideia pode brotar como resposta. “O peculiar do método filosófico é que não se pode tecnificar.” (GA 58, p. 136; cf. GA 9, p. 10). Não se trata de acumular resultados de observações para, por fim, amontoá-los em um acervo de conhecimentos, mas de acentuar uma disposição compreensiva que nos coloca no próprio âmbito donde brota o pensar.

Em suma: a doutrina da analítica existencial, para sequer ser compreendida, precisa do engajamento existencial. Assim, Heidegger precisa encontrar um caminho para convocar aqueles momentos de verdadeira percepção em seus ouvintes. Precisa de certa forma encená-los. Serão então iniciações, exercícios e meditações livres da “coerção do ensino e da cientificidade errônea”. Os momentos de verdadeira percepção – medo, tédio, apelo da consciência – têm de ser despertados nos ouvintes, para que o mistério do *Dasein*, que deve habitar neles, se possa manifestar. O novo estilo de Heidegger: filosofia do acontecimento (*Ereignisphilosophie*). A filosofia tem

de produzir por passe de mágica a situação que então se esforçará por interpretar. Por exemplo, tem de dar um susto no *Dasein*, causar-lhe medo, conduzi-lo pelo tédio, e depois poder lhe oferecer a descoberta de que é um nada que age nessas disposições” (SAFRANSKI, 2013, p. 220).

O caminho do método fenomenológico passa, então, por uma luta pela manutenção do co-pertencimento entre vida e pensamento. Não se trata de uma mera correspondência entre pensamento e objetividade, mas da co-incidência de compreensão e experiência. “A vida mundana originária e a compreensão originária coincidem de modo vivo na medida em que a própria originariedade constitui o motivo e a norma da atitude fundamental.” (GA 58, p. 139). A compreensão precisa devir existência e a existência transformar-se em compreensão. Esse é o motivo pelo qual o método fenomenológico não pode se tornar técnico. Não se trata de um conjunto de passos a serem seguidos de modo que no fim se aprenda algum conteúdo, mas de uma transformação constante da intuição. A experiência pode ser, quando muito, indicada, mas sua realização cabe apenas a cada um. “Este hábito primordial do fenomenólogo não pode ser apropriado de hoje para amanhã, como se se vestisse um uniforme, e levará ao formalismo e à ocultação de todo problema genuíno se for tratado mecanicamente, à maneira de uma rotina.” (GA 56/57, p. 110). Dessa maneira, Heidegger busca trilhar um caminho que conduza à compreensão genuína da cientificidade da filosofia. Ela se distingue daquilo que se parece exigir de toda luta contra o relativismo, isto é, de toda forma de absolutização universalmente válida e teoricamente vinculante. Ainda assim, e precisamente por isso, segue sendo cientificamente originária, sem se confundir com um amontoado de pontos de vista ou de visões de mundo.

O método de intuição e expressão da esfera primordial da vida em si e para si deve, portanto, tornar patente a potência criadora da palavra como a própria tessitura do real, diretamente e sem desvios. As vivências não são separadas do contexto a fim de que se possa compreendê-las, pois isso equivaleria a reduzi-las a meros objetos. “A impossibilidade de que algo destacado seja levado isoladamente a uma captação adequada não é tanto uma carência – se se a compreende de forma autêntica – mas uma possibilidade rica e decisiva do método fenomenológico.” (GA 58, p. 163). Visto que a vivência não é muda, mas significativa, o método fenomenológico deve apenas ser capaz de articular sua expressividade primordial. As dificuldades derivam precisamente do esforço necessário para apreender o fluxo sem paralisá-lo. Isto porque sempre compreendemos, sob o título do apreender, uma determinada operação, isto é, um modo de interferência. Para Heidegger, no entanto, o apreender não consiste em uma interferência sobre o âmbito experiencial, mas antes em uma repetição (*Wiederholung*).

“‘Repetição’: tudo depende do sentido desta. Filosofia é um modo fundamental (*Grundwie*) da própria vida, de tal forma que ela propriamente o re-pete sempre de novo, recobrando-o da decadência, e esse recobrar, enquanto pesquisa radical, é ele mesmo vida.” (GA 61, p. 80). A repetição consiste em deixar ser o fluxo sempre e novamente na pura entrega confiante à familiaridade que temos para com ele. Nessa familiaridade, contudo, a experiência segue os nexos que a perpassam sem trazê-los propriamente à fala. O si mesmo é dotado de uma autocompreensão latente, não articulada. Sua familiaridade com a vida não lhe permite controlá-la.

Desse modo, o método fenomenológico precisa encontrar os meios de repetir a própria situação de autocompreensão latente do Eu, a fim de articular os nexos de sentido que a perpassam. Uma objeção que se poderia aduzir contra essa pretensão da fenomenologia consistiria no preconceito segundo o qual toda reflexão já é necessariamente uma intromissão teórica que interrompe o fluxo da vida. Heidegger, ao contrário, aponta para uma “forma não-intuitiva de acesso, a que a hermenêutica denomina compreensão (...), uma certa familiaridade que a vida tem consigo mesma e que a fenomenologia precisa apenas repetir.” (KISIEL, 1995, p. 48). Consequentemente, a própria atividade de conceitualização, em filosofia, não se destina à mera ordenação de fatos particulares segundo o gênero e a espécie, mas à própria expressão do movimento intencional em que o Eu se encontra consigo mesmo no mundo de suas vivências. “Em filosofia não há definições porque não há objetos, mas apenas nexos expressivos que é preciso indagar (compreender). Quando me entrego autenticamente a tal ou qual situação, me vem ao encontro tal ou qual nexos expressivo.” (GA 58, p. 150). A facticidade é estruturada como linguagem. A função do conceito é apenas “ler” esta linguagem, diretamente da experiência, provendo acesso a ela, ao invés de substituí-la por um mundo à parte, constituído por determinações objetivas.

A obra do método fenomenológico é trazer o mais próximo e, portanto, mais obscuro, ao distanciamento autêntico da compreensão não-objetificante. Não significa falsear a proximidade, mas simplesmente segui-la, deixando-a ser proximidade. A fim de superar as conotações cognitivas da palavra “expressão”, Heidegger chega a descrever esta atitude fenomenológica fundamental como “simpatia para com a vida” (GA 56/57, p. 110). No semestre seguinte chega até mesmo a caracterizá-la em termos de amor e submissão.

No amor há compreensão; na submissão (*Hingabe*) – *ganhar* não em fatos, mas em sentido, enquanto relações vivas da vida; não no falar sobre o mundo nem no retórico fazer mundo e religiões, não no avançar primeiramente em direção a um âmbito transcendente ou transcendental – para depois viver; mas, amar a proximidade e

inspecionar toda proximidade [...] a partir de toda distância, e chegar assim à autêntica distância da origem. (GA 58, p. 168, grifos do autor).

É esse amor pela proximidade, que conduz a uma forma de expressão da vida que não busca dominá-la, conformando-a às leis de uma lógica abstrata, que perfaz o fundamento motivador da compreensão fenomenológica (GA 58, p. 185). Nesses termos se efetua a mudança do lugar originário da verdade que, para Heidegger, não é o juízo, mas a simples apreensão, de modo que a intuição hermenêutica não se identifica com o conhecimento, mas com a “vida fenomenológica na crescente intensificação de si mesma.” (GA 56/57, p. 110). Heidegger argumenta que “a verdade do juízo, a verdade proposicional, é derivativa ou fundada, secundária à apreensão direta do ser, sem a qual não pode ocorrer.” (MCGRATH, 2003, p. 341). A fim de acentuar o caráter próprio a essa experiência de imersão na imediatez da vida, ele emprega o termo “submissão” (*Hingeben*), em oposição ao caráter cognitivo da inspeção (*Hinsehen*) intuitiva. “O apelo dispensa qualquer verbalização. Ele não vem primeiro à palavra e, não obstante, nada permanece obscuro e indeterminado. *A fala da consciência sempre e apenas se dá em silêncio.*” (SZ, p. 273, grifos do autor). É na submissão dedicada às coisas elas mesmas que se constitui o rigor próprio da filosofia. Para além do discurso que muito fala sobre todas as coisas, maior esforço requer uma atitude de escuta compreensiva, que não dita às coisas seu modo de ser, mas as deixa ser tal como são.

1.3 Conceito e performatividade

O esquecimento do Ser (*Seinsvergessenheit*) (SZ, p. 2; 21) é o motivo central na crítica de Heidegger à tradição ocidental. Para ele, a história da filosofia pode ser descrita como uma constante rejeição do fenômeno do mundo em favor do conceito de natureza. Ao longo dessa história, a compreensão predominante acerca do Ser consiste em uma redução de seu sentido primordial ao caráter de mera presença constante de um objeto frente a um sujeito cognoscente. “Em toda a tradição grega-ocidental, o pensamento é uma certa faculdade guiada pela razão que consiste em tomar ou em agarrar (*greifen*, de onde deriva *Be-griff*, o conceito) aquilo que está à frente (tal como o indica o alemão *Gegen-stand*).” (ZARADER, 1999, p. 92). A história da metafísica é, portanto, a história do esquecimento do Ser. Enquanto redução do Ser a um “isto”, ela se consoma na ciência moderna.

Sentimo-nos viandantes de um único Dia Histórico, que se estende do sol nascente na aurora grega de Homero ao sol poente da Era Atômica. (...) Pois a metafísica grega

não é algo, que num tempo foi, e agora já não é mais. Não se trata de um presente para sempre passado. É um pretérito ainda hoje presente no vigor e no império da ciência e da técnica. E não só no sentido de que o homem moderno evoca e faz reviver por meio de reconstruções historiográficas o passado de sua história, mas no sentido existencial de constituir o próprio fundamento de seu modo de ser moderno. (LEÃO, 1999, p. 11).

A ciência moderna é o triunfo da ontologia grega. Nela, a tendência para a objetificação é facilitada por uma espécie de dogma lógico, que se traduz na concepção das asserções ou juízos como o lugar privilegiado da verdade (DAHLSTROM, 1994, p. 777). Assim, a verdade é compreendida como o predicado de uma sentença que designa um juízo, constituindo o predicado legítimo de uma tal sentença se e apenas se houver, na realidade objetiva, um estado de coisas que corresponda àquele que é indicado pelo juízo. Para Heidegger, por outro lado, a apreensão fenomenológica do fenômeno não visa a universalidade, mas a singularidade, que deve, de uma vez por todas, quebrando a primazia da logicização, vir à expressão de modo principal, não-objetificante. “O *Seinsvergessenheit* de Heidegger não é esquecimento do *esse*, mas esquecimento da *haecceitas*.” (MCGRATH, 2003, p. 340). Na universalidade anônima da categorização dos entes, o “Ser” que se esquece é a singularidade do fenômeno. A existência apenas pode ser concebida originariamente como um modo de ser do “eu sou” singular e concreto, singularmente colocado no mundo de suas vivências.

Na medida em que a filosofia lida com palavras, evitar a tendência de objetificação é, para ela, uma dificuldade fundamental. Daí deriva a concepção heideggeriana da indicação formal como “o sentido fundamental de todos os conceitos e nexos conceituais filosóficos.” (GA 9, p. 11). A problemática do método fenomenológico consiste propriamente na recondução da linguagem à sua origem, aquém do domínio dos objetos, na singularidade insuperável da experiência imediata, uma vez que a universalização não passa de uma ilusão gramatical. “A compreensão da linguagem é obstruída pelo domínio dos objetos. A teoria objetiva a linguagem. O dirigir-se para o domínio dos objetos é a des-significação da linguagem, ou seja, a degeneração da gramática.” (HEBECHE, 2005, p. 317). Assim, a função do conceito filosófico, compreendido como indicação formal, se restringe ao asseguramento contra a objetivação do fenômeno. “O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência!” (GA 60, p. 63). O conceito filosófico não tem a pretensão de dispor do fenômeno encerrando-o em uma formulação, mas apenas de anunciar algo que, no próprio anúncio, não se mostra, a não ser no modo de uma proibição do encobrimento de sua originariedade, a qual permanece livre para a possibilidade de realização.

A indicação formal se volta para a tarefa, à primeira vista paradoxal, que consiste em se libertar, ainda mais fortemente que na formalização, de toda ordem pressuposta e, ao mesmo tempo, tornar possível uma explicitação fenomenológica da experiência, preocupada em acolher radicalmente os fenômenos, tal como se dão, sem, desse modo, se subtrair à tarefa de realização efetiva. (GREISCH, 2000, p. 127).

No conceito filósofo, portanto, a indicação não é preenchida por um conteúdo objetivo qualquer, mas pela exigência de uma realização, da transformação situacional do si mesmo na experiência indicada. “Não existe nenhuma inserção num campo temático, mas, em contrapartida, o indício formal é uma *defesa*, um *asseguramento* prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre.” (GA 60, p. 64, grifos do autor). As indicações formais resguardam, portanto, a exigência de mostrar o fenômeno sem encobri-lo mediante a teoretização, de “liberar o fenômeno da vida sem que a explicação o oculte sob conceitos gerais” (HEBECHE, 2005, p. 327). O caráter paradoxal dessa exigência resulta do próprio preconceito teórico, que só entende a apreensão da vida como asseguramento contra aquilo que nela é inquietador. Assim, a atitude teórica é levada a apreender o fenômeno corrigindo-o através de formulações universalmente válidas. Em contraposição à atitude teórica, o comportamento fenomenológico visa articular a determinação do objeto da interpretação a partir do modo pelo qual ele se torna acessível. Na definição filosófica, o conteúdo definitório não consiste em um “quê” (*quidditas*), mas em um “como” (*quodditas*) do modo de acesso ao fenômeno (GA 61, p. 23; SZ, p. 27). O conteúdo quididativo do fenômeno fica em suspenso, aguardando a concretização das referências postas pela definição (GA 60, p. 64). Tais referências apenas se concretizam mediante uma ação, isto é, mediante o seu tornar-se circunstância de realização. Apenas a partir da realização das referências presentes na definição é que se pode aceder à compreensão genuína do fenômeno em questão.

O conceito filosófico, na medida em que deixa o conteúdo em suspenso, fornecendo apenas uma indicação quanto ao modo de acesso ao fenômeno, mostra que a filosofia não se dirige para uma compreensão teórica, mas para uma experiência concreta dos próprios fenômenos. Na expressão “indicação formal”, o termo “formal” significa justamente esse caráter de adiamento de determinações quididativas. A distinção noemática entre o conteúdo quididativo (*Wasgehalt*) e o conteúdo modal (*Wiegehalt*) de uma definição corresponde à distinção noética entre apreensão teórica e experiência vital (GA 58, p. 83-85). A apreensão teórica se volta para a explicação do fenômeno mediante uma abstração, pela qual se corrige o próprio fenômeno tomando como parâmetro conceitos mais gerais. A experiência vital, por outro lado, é acentuada mediante a indicação do conteúdo modal. Por isso, “Heidegger opõe ao pensamento explicativo, próprio da metafísica, um outro pensamento que não pretende –

subindo na cadeia das causas e efeitos – dominar a coisa, mas sim recebê-la, deixá-la vir.” (ZARADER, 1999, p. 129). É na existência que a filosofia se consoma e é para a própria existência, formalmente indicada em seu modo de realização, que o conceito filosófico aponta. A indicação formal se destina ao encontro vivo com a experiência significativa a partir da qual apenas a referência se consoma. “O compreender essa definição tem de tomá-la como indicativa. O conteúdo é tal que sua aquisição se constitui numa autêntica *tarefa concreta de realização*.” (GA 61, p. 61, grifos do autor). O conteúdo quididativo dos fenômenos é forjado pela própria experiência. O modo de acesso dá forma à quididade. Pelo contrário, mediante o primado da teoretização, somos levados a considerar a precedência do conteúdo quididativo, como se este já chegasse pronto à experiência.

Os diversos modos de ser do ser humano (teorético, prático, religioso, artístico etc.) representam diferentes possibilidades de comportamento em relação a algo, quer este algo seja o si mesmo, um ente natural, um instrumento, uma obra de arte, uma fórmula matemática, um sonho, e assim por diante. A tarefa da filosofia consiste em determinar, em cada um desses casos, o que significa “ser”, o que é possível apenas mediante a compreensão ou “recuperação” do modo como o ser humano existe e se comporta em cada situação concreta. Por isso, o conceito filosófico aponta para a realização da própria experiência em questão, ao invés de simplesmente tentar apreendê-la através de uma representação. A explicação teorética vai na direção contrária à da compreensão fenomenológica.

Na medida em que o “objeto” da filosofia é o que “ser” significa no contexto daquele comportamento originário, ela não pode “ter” (compreender, recuperar) seu objeto como se ele viesse de fora. Ao invés, a filosofia deve ela mesma executar ou encenar (ou, mais exatamente, reencenar) aquele “ter” originário, não-temático, de modo a apropriá-lo explicitamente. (DAHLSTROM, 1994, p. 781-782).

O “objeto” da filosofia se distingue dos objetos das ciências derivadas por seu caráter de vinculatividade (*Verbindlichkeit*) à própria existência (GA 61, p. 169). Desse modo, podemos compreender a disposição da atitude filosófica como uma espécie de exigência de performatividade. “O conteúdo definitório é tal que se refere ao como do encontro, determinação, formação e elaboração próprios. Estes residem na elaboração interna (*Einbildung*) realizada no todo do fenômeno.” (GA 61, p. 33-34). O próprio “objeto” fornece, sob a forma de uma indicação, a direção que é preciso seguir, a instância de uma realização pela qual o fenômeno se entrega à compreensão em si mesmo, sem que esteja previamente submetido a caracterizações externas. “Essa situação não é a margem de salvação, mas o barco em movimento, e está na dependência de tomar em mãos o cabo da vela e observar os ventos.”

(GA 61, p. 37). O “objeto” ganha forma a partir da per-formatividade da experiência, ao invés de já chegar a ela con-formado. Em *Ser e Tempo*, Heidegger ilustra o fato de que a lida mais imediata com a linguagem na vida cotidiana é a realização, e não a constatação teórica, através do seguinte exemplo:

O que a lógica tematiza como enunciação categórica, por exemplo, “o martelo é pesado”, já é entendido logicamente antes de qualquer análise. Sem nenhum exame, pressupõe-se de antemão como “sentido” da proposição que a coisa martelo tem a propriedade de peso. “Numa primeira aproximação”, não existem tais enunciados na circunvisão ocupacional. O que acontece, porém, é a predominância de modos específicos de interpretação que, em relação ao “juízo teórico” mencionado, podem ser formulados da seguinte maneira: “o martelo é pesado demais”, ou melhor, “pesado demais”, “o outro martelo!”. O exercício originário da interpretação não se acha numa enunciação teórica, mas na recusa e na troca do instrumento inadequado dentro de uma circunvisão ocupacional, “sem perder tempo com uma palavra sequer”. (SZ, p. 157).

Os conceitos que Heidegger compreende como “filosóficos” e, portanto, como “indicações formais”, não são neologismos ou termos técnicos. Pelo contrário, são termos derivados do uso ordinário da linguagem, como os conceitos de Ser, tempo, vida, morte ou existência (DAHLSTROM, 1994, p. 784-785). No uso cotidiano, as palavras mais fundamentais e, portanto, mais próximas, são também aquelas cujo sentido é o mais obscuro. “O impensável é aquilo que não foi meditado, *pelo pensamento*, tendo ficado depositado *na língua*.” (ZARADER, 1999, p. 132, grifos da autora). Empregadas como instrumentos por meio dos quais se efetuam determinadas realizações, as palavras não carecem de uma visualização explícita de seu significado. Ademais, a necessidade de apresentar o significado de cada termo empregado constituiria um obstáculo para a comunicação, de modo que todos os usuários de um sistema de signos já possuem um saber implícito acerca de seus significados. Nessa compreensão implícita dos significados, que permite à vida cotidiana uma livre movimentação do interior do reino das palavras, se traduz a precipitação (*Sturz*) ou ruína (*Ruinanz*) da existência na conjuntura da vida cotidiana. Heidegger descreve este caráter de ruína da vida fática como “um movimento que elabora a si mesmo e, no entanto, não a si, mas ao vazio onde se move; seu vazio é sua possibilidade de movimento.” (GA 61, p. 131). O vazio em que a vida fática se move consiste no caráter de ser do *Dasein* que é, como algo lançado, pura existência à qual nenhuma essência precede. Refugiando-se na sucessão de suas ocupações, é de si mesma que a existência foge. Movendo-se em conformidade com essa tendência, ela desempenha todas as suas ocupações e, no entanto, apenas mediante um deixar-se levar pelo fluxo dos

acontecimentos, sem que seja necessário clarificá-los ou assumi-los propriamente em uma interpretação explícita.³

É em função dessa origem das indicações formais na linguagem cotidiana que Heidegger as caracteriza como uma advertência. Ao dispensar a necessidade de explicitação do sentido das palavras, a vida fática tende a prontamente objetivá-lo assim que surge qualquer necessidade de explicitação. O significado das palavras é revelado pelo próprio uso. Em verdade, uso e significado são inseparáveis. Mediante a interrupção do uso, contudo, o significado fica “solto”, e o seu caráter transitivo, que pede pela complementação do uso, torna-se aparente. Então, a vida fática se precipita sobre o significado e forja para ele uma situação de uso fictícia, dotada do caráter de objetividade. A ciência apenas segue essa tendência de precipitação da vida fática, ordenando as situações de uso fictícias que a vida fática elabora, mediante a interrupção da ocupação, para a complementação da transitividade dos significados. “As ciências são nexos expressivos nos quais certos âmbitos do que nos vem ao encontro na vida fática se destacam e aparecem de um modo particular.” (GA 58, p. 65). É a dissociação

³ A vida emerge de um fundo sem fundo, um nada sobre o qual se move e do qual emerge instalando-se em seu mundo. Vivendo, a existência sai de si mesma, se prende às ocupações e, assim, foge de si mesma. É a este processo que Heidegger denomina “ruinância”, no semestre de inverno de 1920/1921. Ao olhar o abismo em que se fundamenta, a existência teme perder-se. O ego, ameaçado pela dissociação frente ao nada que o constitui, deve escapar ao abismo “sem olhar para trás”, para que possa encontrar refúgio seguro no mundo de suas ocupações. Uma imagem poética dessa fuga se encontra no mito de Orfeu, a quem Prosérpina impusera, como condição para que ele pudesse salvar do Hades sua amada Eurídice, que a conduzisse para fora do Tártaro sem olhar para trás. Orfeu, contudo, se virou, e Eurídice teve que retornar ao reino das sombras. Seu lamento é registrado por Virgílio, nas *Geórgicas*, com palavras que bem poderiam evocar o movimento da existência, que se perde a si mesma deixando jazer no abismo aquilo que lhe é mais próprio, e foge para o mundo das ocupações: “‘Orfeu, que amor foi este? / Miserá! a mim, e a ti, co’o teu furor perdeste! / O fado me revoca! ai! sinto os olhos meus / outra vez a nadar no sono eterno... Adeus!... / Força estranha me empuxa! a negridão me cerca! / tendo-te embalde as mãos! é força que te perca!’ – / Disse, e desapareceu, qual fumo na atmosfera; / sem nunca mais o ver, a ele, que inda espera / coas frenéticas mãos nas sombras apanhá-la, / mil coisas quer dizer-lhe, e não atina a fala!” (*Geórgicas* IV, 494-502, tradução de Antônio Feliciano de Castilho). Poderíamos, então, dizer que aquilo em que o ego se fundamenta não é nada de egóico e, por isso, para manter-se enquanto ego, ele precisa deixar jazer no abismo o seu ser próprio que, no entanto, continua a anunciar-se quando, por vezes, a coerência do mundo das ocupações é quebrada. De fato, frente àquilo que é próprio ao *Dasein*, algo como um ego não pode senão dissociar-se. Nesses momentos, como é o caso da disposição fundamental da angústia, a experiência é acompanhada pela própria falência da linguagem cotidiana: “O que se estreita não é isso ou aquilo, também não é a totalidade do que é simplesmente dado no sentido de uma soma, e sim a possibilidade de tudo que está à mão, isto é, do próprio mundo. Quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: ‘propriamente não foi nada’.” (SZ, p. 187). Na mística judaica, o mesmo tema é empregado para referir-se à penetração do estudioso do texto sagrado no mistério da divindade que aí se revela. O Talmud narra a história de quatro sábios que, dedicando-se aos estudos esotéricos, “entraram no paraíso”: Ben Zoma, Ben Azai, Aher e Akiva. “Um deles viu e morreu; o segundo viu e perdeu a razão, o terceiro devastou as plantas novas. Só Rabi Akiva entrou em paz e saiu em paz.” (*Hagigah*, 14b). O *Zohar* (I, 26b) interpreta essa passagem como uma referência aos sentidos literal, alegórico, moral e místico da *Torah*. Assim, os três primeiros chegaram apenas à casca (sentido literal) e às camadas internas (sentidos alegórico e moral) que envolvem o mistério, enquanto que apenas o quarto atingiu “o âmago do cerne, a medula que abriga a semente da vida, ou seja, onde sempre novos mistérios são descobertos e desenvolvidos.” (SCHOLEM, 2019, p. 73). O cerne da vida caracteriza-se precisamente como “nada”, no sentido da ausência total da determinação do sentido que é a condição de possibilidade de emergência de qualquer sentido determinado. É justamente em direção a esse núcleo vital que conduz, para Heidegger, o movimento contra-ruinante da filosofia, que vai de encontro à fuga que a vida fática empreende com relação a si mesma.

entre a operação conceitual e a experiência concreta que explica, para Heidegger, a diferença entre, por exemplo, um prado florido em uma manhã de primavera e um tratado de ciência botânica *sobre* os espécimes vegetais aí contidos, ou entre um quadro de Rembrandt na *Gemäldegalerie* e um tratado de história da arte *sobre* sua obra, ou ainda entre uma missa cantada na Abadia de Beuron e um tratado de teologia sacramental *sobre* o sacrifício da missa (GA 58, p. 76). Nessas construções, a preposição “sobre” (*über*) denota o posicionamento de separação e distanciamento entre experiência concreta e teoretização.

Os mundos da vida são tomados pela ciência em uma tendência de de-vivificação, pelo que a vida fática é privada de sua própria possibilidade viva de efetuar-se de maneira faticamente viva. O que se nos dava como urgente, emocionante, problemático e, não obstante, cumprindo-se sempre e transbordando de uma abundância a outra, emergindo do mundo do si-mesmo de um modo incomparável e fluindo de novo para ele; tudo isso está apagado, nivelado na figura de um campo temático que talvez seja multiforme, mas que carece da rítmica e do caráter contextual de uma vida viva. (GA 58, p. 77-78, grifos do autor).

A atitude teórica se precipita sobre os significados para restituí-los não ao uso, mas às cristalizações objetivas que, à diferença do uso, são destituídas de vitalidade. As categorias do objeto são rígidas, destituídas da fluidez do uso, são fixas, como é fixo tudo aquilo que se encontra morto. Mediante as categorias objetivas, os significados são retirados do contexto vivo donde se originam. “O sistema de correlação lógica universal consegue fazer passar o morto como vivo ou criar a ilusão de que relações lógicas e dialéticas são a atualidade da vida. Mas estas são vivas apenas para aqueles mortos que tomam as coisas levianamente.” (GA 59, p. 143). Os significados são organizados segundo uma ordem pré-estabelecida e passam a formar parte de um museu de cadáveres, um gabinete de curiosidades, que o homem da ciência tem sempre a seu dispor, como despojos da batalha pela dominação da vida e pelo estabelecimento do império da razão.

É contra esse despotismo da lógica, que conquista o que é vivo apenas por tê-lo reduzido a uma rigidez cadavérica, que o conceito filosófico adverte. “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” (GA 60, p. 64). Portanto, o conceito filosófico aponta para a vida fática no sentido da realização que é condição para a compreensão. A compreensão da vida fática não se pode dar por uma via meramente intelectual, uma vez que não é com objetos, mas com sentidos, que se opera na cotidianidade. O comportamento fenomenológico certamente modifica a experiência imediata, mas apenas “por meio de um

‘viver através’ dela, de um ‘passar com’ ela, assim como eu repasso o que fiz hoje mais cedo, trazendo-o de volta à vida tal qual foi.” (DAHLSTROM, 2020, p. 23). Ao mesmo tempo em que aponta para a vida fática, o conceito filosófico realiza um contramovimento ou “um movimento contra-ruinante” (GA 61, p. 153) em relação a ela, pelo qual chega a ser propriamente tematizado o sentido que, na experiência imediata, permanece obscuro.

Filosofar é um modo de ser-no-mundo e, ao mesmo tempo, a busca da determinação desse modo de ser. (...) Filosofar é um modo de “re-iteração” (*Nach-vollziehen*), de repetição explícita do caminho (*iter, Weg*) que estamos constantemente seguindo (*iterare, vollziehen*), de retomada (*Wiederholen*) do que significa “ser” desde um poço de esquecimento. Os conceitos filosóficos (...) apontam para aquilo que de modo não-temático *está sempre já aí*, mas que deve ser expresso, o que apenas pode ocorrer através de sua “retomada” e “reiteração”. (DAHLSTROM, 1994, p. 789-790, grifos do autor).

A partir do caráter de performatividade do conceito filosófico, cumpre assinalar a clara similaridade entre a indicação formal e a natureza de certas composições artísticas. “A poesia (*Dichtung*) pode servir como exemplo de um excelente pensar e dizer não-objetificantes. (...) Em um tal dizer, nada se delimita ou representa como algo contraposto (*Gegenstand*) e como objeto (*Objekt*).” (GA 9, p. 78). Como em uma partitura ou em um roteiro teatral, aquilo que é expresso pelo texto filosófico só pode ser apropriado na medida em que é realizado pelo leitor. O texto só se torna vivo mediante o encontro e seguimento genuínos das indicações que nele se encontram. Ele não é uma unidade de sentido fechada em si mesma, mas uma indicação que, enquanto tal, aponta para fora de si, para algo que nela mesma não se mostra, a saber, o próprio acontecimento da vida, que perpassa e em meio ao qual se encontra imerso o leitor, e para o qual deve retornar em um movimento de apropriação. Assim, o questionamento sobre a possibilidade de tematizar o Ser sem objetificá-lo não deve ser dirigida a Heidegger, mas aos seus leitores (DAHLSTROM, 1994, p. 790), aos quais apenas cabe uma tal realização. Isto posto, o que importa à fenomenologia hermenêutica

Não é um sistema de conexões entre estados de coisas, não é uma trama dos conceitos mais universais que a tudo se possa estender. Ela busca, ao contrário, a doação nas situações concretas da vida, *situações fundamentais* nas quais a totalidade da vida se expressa. Em cada situação, a vida se faz presente toda inteira. (GA 58, p. 231, grifos do autor).

A compreensão dos conceitos filosóficos como indicações formais conduz à recuperação do caráter de totalidade da situação concreta, em que o fenômeno é apreendido a partir do conjunto de nexos de sentido que o determinam. A atitude teórica retira o fenômeno

dessa conjuntura, decependo-o do caule em que corre a seiva vital que o nutre. A fim de não incidir no mesmo modo de falseamento do caráter originário do fenômeno, pelo qual se faz passar algo morto como se fosse vivo, a fenomenologia deve encontrar meios para que a totalidade de sentido da situação a ser apreendida venha à fala sem que nenhum momento particular sobressaia em detrimento dos outros. “A reflexão imerge e ao mesmo tempo emerge de uma dada situação. É-lhe simultaneamente imanente e transcendente.” (LEÃO, 1999, p. 10). Se a totalidade originária do fenômeno é pluridimensional, de tal modo que, na falta de algum dos elementos essenciais que o constituem, o fenômeno não pode ser aquilo que ele mesmo é, então toda primazia de um momento particular de sentido em detrimento de outros só pode dar origem a uma forma de apreensão do fenômeno que não condiz com sua efetividade. A efetividade do fenômeno se caracteriza pela co-originariedade e co-pertencimento dos momentos essenciais. O fenômeno deve, portanto, vir à fala mediante a preservação desse caráter.

1.4 Autossuficiência e obscuridade

Na preleção do semestre de inverno de 1920/1921 (*Introdução à fenomenologia da religião*), Heidegger tematiza a autocompreensão da filosofia através de uma exposição sistemática do método da indicação formal, que “constitui talvez o próprio coração e a alma do primeiro Heidegger.” (KISIEL, 1995, p. 172). O ensejo para essa exposição se encontra no próprio título da referida preleção. Heidegger pretende investigar o sentido dos conceitos que o compõem: “introdução”, “fenomenologia” e “religião”. Em ciência, uma introdução compreende a colocação de um determinado problema a partir da delimitação de matéria e método, bem como da observação histórica dos diferentes modos pelos quais o mesmo problema já foi tematizado. A introdução é, para a ciência, uma tarefa preliminar, que se deve abandonar o quanto antes em função dos “problemas concretos”. Em contraposição a isso, à essência da filosofia pertence ser uma perpétua introdução. Nunca conduzindo a respostas, estando sempre às voltas com questões preliminares, a filosofia parece mesmo “transformar em virtude a necessidade da incapacidade de criar positivamente.” (GA 60, p. 4). Em filosofia, introdução não significa a mera elaboração de uma tarefa preliminar, cujo destino é ser abandonada tão logo possamos nos apoderar daquilo que é “realmente importante”.

Em filosofia, o que realmente importa é o próprio movimento da introdução, como conduzir (*-ducere*; *-leiten*) sempre novamente para o interior (*intro-*; *ein-*) daquilo que é

questionado. É o que Heidegger exprime, de forma bastante poética, em uma passagem de sua *Conversa sobre a linguagem entre um pensador e um japonês* (1953/1954): “E os caminhos do pensamento guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para a frente.” (HEIDEGGER, 2012, p. 81). No caso da filosofia, aquilo que é questionado, a saber, a vida fática, tende a sempre fugir de si mesmo, refugiando-se nos entes dos quais se ocupa. A vida fática é plena mobilidade, um fluxo para o qual toda fixidez é morte e toda rigidez falseamento. Tão logo cessa o questionamento, o questionado é esquecido. “Questões surgem na confrontação com as ‘coisas’. E coisas há somente *aí* onde há olhos.” (GA 63, p. 5, grifo do autor). Assim, manter-se na questionabilidade não é, para a filosofia, uma deficiência, mas o modo pelo qual apenas é possível aceder ao seu “objeto”. “Colocar-se na problematicidade, colocar a vida e as realizações decisivas na problematicidade é o conceito fundamental de toda clarificação e da mais radical das clarificações.” (GA 61, p. 35). Para Heidegger, portanto, a expressão “introdução à filosofia” é já um pleonasmo, e é este pleonasmo que ele, através de uma exposição da doutrina do método fenomenológico, procura esclarecer na primeira parte da preleção mencionada (KISIEL, 1995, p. 151). A filosofia é sempre introdutória porque o caráter próprio à vida fática é plena mobilidade. Na atitude teórica, a pluridimensionalidade do fenômeno é suprimida pela fixação de um sentido único que serve de fio condutor para a pesquisa positiva. A fenomenologia deve, ao contrário, conduzir a pluridimensionalidade do fenômeno a alguma forma de conceitualidade que seja capaz de preservá-la enquanto tal.

O conceito de experiência precisa ser aliviado de todo o peso de conotações epistemológicas com as quais a filosofia moderna, desejosa de rivalizar com as ciências, o carregou. (...) Longe de reduzir-se a uma simples “tomada de consciência”, ou “tomada de conhecimento” (*Kenntnisnahme*), ele inclui o conjunto de “tomadas de posição”, ativas e passivas, do sujeito em face da vida. Pela mesma razão, a noção de facticidade deve ser arrancada do quadro da epistemologia. (GREISCH, 2000, p. 195).

A experiência fática da vida não se deixa captar mediante pressuposições epistemológicas. Ela pode ser compreendida apenas em sentido “histórico” (GA 60, p. 9). O histórico, que Heidegger caracteriza como o fenômeno central no quadro das determinações da facticidade, não é o mesmo que o objeto da ciência histórica. “Em um sentido muito mais amplo do que apenas o do fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta tão somente do esvaziamento teórico-científico do fenômeno vivo, o histórico é vitalidade imediata.” (GA 60, p. 32-33). Desse modo, Heidegger conduz a investigação filosófica a uma reorientação pela qual o sentido dos fenômenos não deve mais ser buscado em uma atitude voltada para um

âmbito formal e abstrato, senão no próprio comportamento do *Dasein*, isto é, na efetivação da existência.

“*Conceito*” não é um esquema, mas uma possibilidade de ser, do instante, ou seja, uma possibilidade constitutiva do instante; um sentido colhido de algo; que mostra a *posição prévia*, isto é, que transporta para a experiência fundamental; que mostra a *concepção prévia*, isto é, que exige o modo do falar e do questionar; ou seja, transporta o *Dasein* para sua tendência de interpretação e para sua preocupação. Conceitos fundamentais não são acréscimos posteriores, mas motivos condutores.” (GA 63, p. 16, grifos do autor).

A origem do filosofar é a experiência fática da vida. Contudo, é também aí que, ao mesmo tempo, o filosofar se depara com um obstáculo essencial, pois a experiência fática da vida é “a inquietação pela significância atitudinalmente ajustável, decadente, indiferente ao relacional, autossuficiente.” (GA 60, p. 16). Na atitude teorética, a existência tende a apreender a si mesma do mesmo modo como apreende os entes em geral. A atitude teorética já é uma modificação da experiência fática da vida, pela qual aquilo que na vida é obscuro chega a ser determinado, mas de tal forma que a determinação alcançada o encobre. Heidegger atribui ao termo “atitude” (*Einstellung*) este sentido bem determinado de uma imposição teorética sobre o conteúdo da experiência, em contraposição ao termo “comportamento” (*Verhalten*), com o qual ele “crê poder afugentar as ressonâncias teoréticas da intencionalidade.” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 53). “‘Atitude’ é uma tal relação com objetos na qual o comportamento provém do *contexto temático*. Eu me dirijo somente à *coisa*, afasto-me de mim mesmo para aproximar-me da *coisa*. Com tal ‘atitude’ se suspende de vez (...) a relação viva com o objeto do conhecimento.” (GA 60, p. 48, grifos do autor). Por sua autossuficiência, ou seja, pela não-necessidade de uma tematização explícita de si mesma, a existência tende a compreender-se a si mesma do mesmo modo como compreende um objeto qualquer de tematização (GA 58, p. 41-42). Com isso, ela permanece incompreendida para si mesma, mas de tal forma que a não-transparência constitui um caráter positivo da existência.

O abandonar-se ao mundo da cura (*Sorgenswelt*) no cuidado (*Besorgnis*) aparenta ser uma tarefa assumida, que não dá descanso dia e noite, em favor da qual parece ter-se empenhado a vida e, no entanto, (...) é um mero deixar-se levar, deixar-se carregar, de maneira que toda clarificação é renunciada no modo da ruína e consignada à própria ruína. (GA 61, p. 137).

Contudo, mediante a decadência da significância, a não-transparência constitutiva do fundamento é desfigurada de tal forma que o *Dasein* compreende a si mesmo a partir da compreensão que tem dos entes com os quais se ocupa. Ele tende a se situar frente ao mundo a

partir das possibilidades decadentes perpetuadas através da tradição, imergindo em uma compreensão de ser vaga e mediana. “Como resultado, não estamos mais familiarizados conosco mesmos, mesmo quando nosso si mesmo nos confronta.” (DAHLSTROM, 1994, p. 786). Na decadência, a existência está habituada ao cuidado de si, mas apenas na medida em que seu si-mesmo permanece na impropriedade de si mesmo.

O *Dasein* não somente tende a decair no mundo em que é e está, e de interpretar a si mesmo pela luz que dele emana. Justamente com isso, o *Dasein* também decai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesmo, de questionar e escolher a si mesmo. (SZ, p. 21).

O modo pelo qual a cada vez o *Dasein* se relaciona com a experiência fática da vida é-lhe indiferente. Em virtude da não-necessidade de uma compreensão explícita, o conteúdo modal das experiências passa por uma espécie de “ajuste automático”, a depender da situação em que nos encontramos. A existência, inquieta por suas ocupações, atende apenas às modificações do conteúdo quididativo daquilo que é experienciado. No curso de um dia faticamente vivido, nos movemos conforme o conteúdo das tarefas a realizar. As ocupações são sempre a-fazeres: algo, um quê determinado, à espera de atualização. No entanto, o modo de relacionar-se com o afazer não é visualizado explicitamente, *le monde va de lui-même*. Quando surge a necessidade de visualização explícita, a determinação se dirige unilateralmente para a diversidade dos conteúdos. Desde o primado da objetividade, a multiplicidade de modos de ser que assumimos é encarada como mera função da quididade. Não obstante, a riqueza da existência reside no caminho inverso: são os modos de ser que assumimos que dão forma ao nosso mundo. A fenomenologia deve, então, realizar um contramovimento com relação a essa tendência ordinária, a fim de tornar transparente para a própria existência a multiplicidade de comportamentos em que ela se decide. Os conceitos filosóficos, compreendidos como indicações formais, exercem, portanto, uma função “reversivo-transformadora” (DAHLSTROM, 1994, p. 783), uma vez que se empenham em excluir toda tendência que a experiência fática da vida tem a decair em uma forma de autocompreensão meramente cognitiva.

Em vista disso, “à realização do filosofar acompanha uma *luta* constante da interpretação filosófica fática *contra sua própria ruína fática*.” (GA 61, p. 153, grifos do autor). Essa luta, se quer ser essencial, precisa eliminar toda possibilidade de uma questionabilidade vazia que, por sua vez, também estaria relegada ao domínio da impropriedade. A reversão da tendência decadente implica uma transformação do comportamento questionador em questionamento da minha própria existência. Em suma, realizar a tarefa da filosofia significa

viver uma vida filosófica, mediante a transposição radical da existência singular para o âmbito do questionamento. Não se trata de construir, para a experiência fática da vida, uma conceitualidade formal e absoluta, mas de um movimento pelo qual a existência retorna a si mesma, desde a dispersão na impropriedade, e interroga a experiência mesma em seu modo de realização (cf. GA 9, p. 33). A atitude fenomenológica consiste em situar-se na experiência em questão e observar que modo de relação tem lugar aí. “Hermenêutica é o anúncio do ser de um ente em seu ser para- (mim).” (GA 63, p. 10). Não apenas o conteúdo da experiência não é considerado de antemão como um objeto, mas o próprio modo de experienciar não é a princípio determinado como cognição.

A fim de que a reflexão fenomenológica não degenere em mero formalismo, obscurecendo as dimensões de relação e realização da experiência, Heidegger desenvolve o sentido do formal a partir de uma determinação da estrutura originária da situação fática. O método fenomenológico não pode consistir simplesmente em uma forma alternativa de objetivação, que se diferenciaria da ciência apenas pelo ponto de vista adotado. “Situação é precisamente o caráter particular pelo qual eu me tenho a mim mesmo, não o conteúdo do que é vivenciado.” (GA 58, p. 260). A fim de explicitar a estrutura originária da situação fática, Heidegger introduz, na preleção do semestre de inverno de 1919/1920 (*Problemas fundamentais da fenomenologia*), a conceitualização da tríade de direções de sentido (*Sinnführungen*) implicada em toda experiência: sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), sentido de relação (*Bezugssinn*) e sentido de realização (*Vollzugssinn*) (GA 58, p. 181; 260-261). Nessa mesma preleção, a expressão “indicação formal” é empregada pela primeira vez a fim caracterizar o sentido dos conceitos filosóficos como conceitos que “não estão fixados de maneira unívoca, mas que apontam (*deuten*) para determinados fenômenos, indicam (*zeigen*) um âmbito concreto e têm, por isso, um caráter meramente formal.” (GA 58, p. 148). A fim de compreender o sentido específico da formalização na explicação fenomenológica, bem como a articulação e o caráter específico das três direções de sentido, seguiremos as linhas gerais da doutrina do método exposta por Heidegger na preleção do semestre de inverno de 1920/1921. Veremos, então, como se dá a possibilidade de expressão não-objetificante dos fenômenos na preservação da pluridimensionalidade constitutiva de seu sentido.

1.5 Modulações intencionais da experiência

Em sua apresentação do método fenomenológico da indicação formal, Heidegger parte de uma diferenciação entre este e outros modos possíveis de produção de conceitos. O problema a partir do qual a discussão é introduzida é formulado com a pergunta pelo modo de relação entre a essência da história, que podemos simplesmente designar, como o faz o próprio Heidegger, como o “histórico” (*das Historische*), e a experiência fática da vida (GA 60, p. 54). Contudo, emenda Heidegger, um tal questionamento não pode prescindir de outro, este, por sua vez, ainda mais fundamental, a saber, o questionamento acerca da vinculação entre a interpretação filosófica do mundo e a universalidade do conceito. Essa vinculação é assumida, na maior parte das vezes, de modo irrefletido, como propriedade indeclinável da atividade filosófica. Assim, na formulação mesma da questão acerca da relação entre história e facticidade, já vai pressuposto um determinado sentido do histórico, um sentido universal (*Allgemein*), como, por exemplo, aquele pelo qual se diz que “ser histórico é ser algo que devém no tempo”. De posse de um conceito como esse nos tornamos capazes de delimitar, no interior de uma certa totalidade, que é o tempo, uma determinada região, correspondente ao domínio do devir. A pergunta pela relação entre história e vida fática remete ao desconcerto do homem moderno face aos limites externos que a necessidade impõe ao livre impulso pela liberdade. A oposição entre necessidade e liberdade, por sua vez, constitui já um traço essencial da visão de mundo moderna.

Heidegger observa que, ao longo de toda a história do pensamento ocidental, e não apenas no que se refere ao devir histórico, a universalidade tem sido a figura predominante a partir da qual se deixam reconhecer os conceitos filosóficos (GA 60, p. 56). Assim, o questionamento acerca da universalidade do conceito de história, isto é, do histórico como índice da objetividade inexorável da necessidade do devir, objetividade que perfaz o aspecto essencial da dimensão temporal da existência, pressupõe uma discussão prévia acerca do suposto caráter universal dos conceitos filosóficos em geral. “A pergunta concerne à possibilidade de que a filosofia, desde o ponto de vista de seu *princípio*, opere exclusiva ou absolutamente com *universais*.” (ABALO, 2017, p. 70-71, grifos do autor). Esta pergunta é, então, interpretada por Heidegger a partir da distinção husserliana entre dois tipos de universalização (*Verallgemeinerung*): a generalização (*Generalisierung*) e a formalização (*Formalisierung*). É nos termos seguintes que Husserl descreve a referida distinção:

É preciso distinguir nitidamente as relações de generalização e especialização de um tipo essencialmente outro de relações, a *passagem do material à generalidade no formal lógico puro* ou, inversamente, a *materialização* de um formal lógico. Noutras palavras: generalização é algo totalmente distinto de *formalização*, que desempenha

um papel tão importante, por exemplo, na análise matemática; e especialização, algo totalmente distinto de *desformalização*, como “enchimento” de uma forma lógico-matemática vazia, por exemplo, de uma verdade formal. (HUSSERL, 2006, p. 51, grifos do autor).

O procedimento adotado por Heidegger consiste em explicitar os fundamentos da distinção proposta por Husserl, a fim de explicar porque tais formas de conceitualização são ainda insuficientes para a atividade filosófica, de tal maneira que resulte necessário conceber uma terceira possibilidade mais originária de expressão (GA 60, p. 59). Para Heidegger, a distinção entre generalização e formalização radica no esforço, empreendido por Husserl, no sentido de obter a determinação formal da região de objetos que seria própria à fenomenologia transcendental. Tal determinação deveria fundar-se, de acordo com Husserl, na normatividade da consciência, que é a própria condição de possibilidade do conhecimento científico em geral. Assim, o objetivo da distinção entre duas formas de universalização é a pretensão fenomenológico-transcendental de “conformar (*Ausformen*) um campo específico de objetos (a consciência transcendental), no qual, não obstante, se dá a condição de possibilidade da constituição (*Konstitution*) das relações lógicas que determinam os objetos do conhecimento em geral.” (ABALO, 2017, p. 71-72). Para Husserl, o interesse do fenomenólogo não se dirige à ciência tomada como mera unidade psicológica de atos e disposições do pensar, mas como “uma certa conexão objetiva e ideal que cria para eles [isto é, para os referidos atos e disposições do pensar] uma relação objetiva unitária e, nesta unidade, também validade ideal.” (HUSSERL, 2014, p. 171). Assim, o caráter científico primordial da filosofia não deriva do fato de ela ser uma conjunção totalizante dos conteúdos e resultados das ciências particulares, mas ao seu caráter formal. À filosofia cabe determinar a essência da qual participa tudo aquilo que é ou pode tornar-se conteúdo da consciência.

Generalização é universalização de acordo com o gênero e a espécie. A abstração generalizante avança de determinações menos abrangentes a outras mais abrangentes. Por exemplo: vermelho é uma cor, cor é uma qualidade sensível; alegria é um sentimento, sentimento é uma vivência. Parece, observa Heidegger, que poderíamos continuar a série de abstrações, chegando até determinações tais como qualidade em geral, coisa em geral, essência (*Wesen*) e objetualidade (*Gegenstand*). Vejamos outro exemplo, apresentado na preleção de 1919 (*A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*), em que Heidegger toma como ponto de partida da abstração generalizante a experiência perceptiva da cátedra do professor em uma sala de aula da universidade.

Partindo do que aqui é experienciado, continuo a teorizar: a cátedra é marrom; marrom é uma cor; cor é um dado sensível genuíno; um dado sensível é resultado de processos físicos ou fisiológicos; a causa primária é física; esta causa consiste objetivamente em um determinado número de ondas no éter; o éter, por sua vez, é constituído de elementos mais simples; ligando estes elementos simples há leis simples; os elementos são aquilo que é derradeiro; *os elementos são algo em geral*. (GA 56/57, p. 113, grifos do autor).

No entanto, a consideração dessa série de abstrações nos permite observar que o trânsito universalizante que vai de “cor” a “dado sensível”, por exemplo, não é o mesmo que vai de “elemento” a “algo em geral”. Partindo da percepção da cor não é preciso percorrer todos os graus de abstração para que se possa atribuir àquilo que é experienciado a propriedade de “ser-algo” ou “ser-objeto”. Na verdade, a propriedade de “ser-objeto” pode ser predicada de qualquer um dos níveis da abstração. Enquanto cor, o vermelho é qualidade sensível. Contudo, independentemente de seu pertencimento à espécie “cor” ou ao gênero “qualidade sensível”, o vermelho pode ser considerado como uma “objetualidade”. Apenas a sequência de níveis de generalização (gêneros e espécies) está vinculada a um setor temático preciso. O pertencimento a um conteúdo quididativo determinado é essencial para o processo de abstração generalizante. A formalização, por outro lado, é tematicamente livre (GA 60, p. 58). O “ser-objeto” do objeto é independente de seu conteúdo material, ou seja, trata-se de uma categoria puramente formal, que não é dada pela realidade da coisa, mas por “uma certa modulação do ato intencional” (ABALO, 2017, p. 72). A modulação permite reconhecer o aspecto formal que convém e possibilita de igual maneira o trânsito por todos e cada um dos níveis da abstração generalizante. As categorias formais são destituídas de extensão empírica, isto é, de qualquer “restrição a uma esfera de *existência* em virtude da inclusão de uma posição de existência que suprime a generalidade *pura*.” (HUSSERL, 2006, p. 52, grifos do autor). Possuindo, não obstante, uma extensão formal ou “matemática”, elas possibilitam a validade ideal que caracteriza as relações lógicas a partir das quais a consciência pode posicionar-se cognoscitivamente frente a qualquer objetualidade, seja qual for a sua extensão empírica.

A generalização pode ser designada como um “modo de ordenar” (*Weise der Ordners*) (GA 60, p. 60) a partir do qual determinadas singularizações individuais do real são subordinadas a um contexto temático mais abrangente que, por sua vez, pode ser inserido em um contexto ainda mais universal. Ela consiste, portanto, na determinação de uma objetualidade por outra, mas de tal modo que o conteúdo quididativo da objetualidade em questão é, a cada vez, levado em consideração. O conteúdo determinante pertence à mesma região material em que se encontra o conteúdo determinado. O direcionamento da abstração generalizante se encontra prefigurado, desde o princípio, no conteúdo material a ser determinado. Assim, a

generalização só tem sentido na atitude teórica (GA 60, p. 61), isto é, mediante a gradual suspensão dos nexos vitais que perpassam o fenômeno. Apenas através da suspensão desses nexos é possível determinar o fenômeno desde o ponto de vista da quiddidade. “A generalização deve sua possibilidade de execução a uma relação intencional básica que se refere desde o início a objetos com anterioridade a toda determinação dos mesmos. Esta relação básica suposta pela generalização é a *Einstellung* (atitude teórica).” (ABALO, 2017, p. 78). A determinação daquilo que é experienciado como, digamos, “dado sensível”, é possível apenas mediante a destruição da situação experiencial e a desconsideração do eu-histórico, que vive a experiência, em benefício de um eu puro e indiferente que apenas apreende objetivamente aquilo que lhe vem ao encontro na experiência (GA 56/57, p. 85). A partir do fenômeno da espacialidade da existência, por exemplo, se torna claro como os conceitos de ordenação são insuficientes no que se refere à expressão da experiência fática da vida.

... todo dia os caminhos corriqueiros que levam ao ente dis-tante são diferentemente longos. O manual do mundo circundante, na verdade, não se oferece como algo simplesmente dado para um observador eterno, destituído de *Dasein*, mas vem ao encontro na cotidianidade do *Dasein*, empenhado em ocupações dentro da circunvisão. Em seus caminhos, o *Dasein* não atravessa um trecho do espaço como uma coisa corpórea simplesmente dada. Ele “não devora quilômetros”, a aproximação e o distanciamento são sempre modos de ocupação com o que está próximo e dis-tante. Um caminho “objetivamente” longo pode ser mais curto do que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma “difícil caminhada” e, por isso, se dá para um ou outro como um caminho sem fim. (SZ, p. 106).

Na experiência fática da vida não se dão tipos ideais, a partir dos quais se pudesse apreender o mundo circundante através de conceitos universais de ordenamento, e sim nexos de sentido que se interpenetram e vêm ao encontro mediante o caráter de significatividade que constitui a experiência como um todo.⁴ Assim, retornamos ao questionamento inicial, acerca da possibilidade de captar fenomenologicamente o acontecimento histórico através de um conceito universal. A partir da consideração da primeira forma de universalização, a generalização, Heidegger conclui que “o acesso fenomenológico a problemas tais como, por exemplo, a história, não se abre pela via de conceitos taxonômicos ou, como ele o denomina, ‘tipologicamente’. Visto de traz para diante: a compreensão e explicitação fenomenológica dos

⁴ “‘Em primeiro lugar’, nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando. Somente numa atitude artificial e complexa é que se pode ‘escutar’ um ‘ruído puro’. Que escutamos primeiramente motocicletas e carros, isso constitui, porém, um testemunho fenomenal de que o *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a ‘sensações’, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse saltar para finalmente alcançar o ‘mundo’. Sendo, em sua essência, compreensivo, o *Dasein* está, desde o início, junto ao que ele compreende.” (SZ, p. 163-164).

fenômenos não é uma ordenação.” (ABALO, 2017, p. 75). O conceito de história, em particular, e os conceitos filosóficos, em geral, não são, portanto, universais no sentido da generalização. Contudo, a fim de que a via teórica seja completamente descartada, como via de acesso genuíno aos fenômenos, pela hermenêutica fenomenológica, é preciso ainda considerar se os conceitos filosóficos não serão universais no sentido da formalização.

A generalização depende da formalização, pois a categoria formal (ser-objeto) exprime a relação intencional básica que é comum a todos os níveis da abstração generalizante. A formalização é, poderíamos dizer, uma generalização às avessas. A categoria formal acrescenta ao juízo um predicado independente de conteúdos quiditativos. Estes, por sua vez, são graus de teoretização do fenômeno. A todos eles a categoria formal convém, todos dela dependem e, por isso mesmo, ela permanece independente com relação a todos eles. Ora, o que atribui aos graus de teoretização do fenômeno seu caráter teórico não é outra coisa senão a categoria formal! Enquanto que os níveis de abstração generalizante dependem, por um lado, do conteúdo quiditativo do fenômeno e, por outro, da atitude teórica adotada com relação ao fenômeno, a categoria formal depende exclusivamente da relação. A relação que torna possível a abstração generalizante é a atitude teórica. A gênese da categoria formal reside, desse modo, no sentido da atitude teórica enquanto tal.

Na formalização, “a determinação se desvia do conteúdo quiditativo do objeto, ela considera o objeto apenas sob o aspecto de que ele é dado; ele é então captado *como experienciado*; como aquilo para o que a relação cognitiva se dirige.” (GA 60, p. 61, grifos do autor). Assim, como dissemos, a categoria formal não diz nada acerca do conteúdo quiditativo do fenômeno, mas apenas do caráter do direcionamento que a experiência assume ao relacionar-se com ele. “O sentido de ‘objeto em geral’ diz apenas: o ‘para quê’ (*Worauf*) da relação da atitude teórica.” (GA 60, p. 61). Enquanto que a generalização assume o direcionamento dado pelo conteúdo quiditativo, a formalização volta o olhar apenas para o modo de considerá-los na atitude teórica, a saber, como possuindo pura e simplesmente o caráter do *ob-jectum*, isto é, de algo contraposto à relação intencional.

No que se refere à generalização, note-se que a correspondência da categoria formal a cada um dos níveis de abstração é tão inescapável que é trivial acrescentar ao juízo, que além de ser este ou aquele conteúdo quiditativo, é também, um objeto. Soaria desnecessário e estranho acrescentar à proposição segundo a qual a cátedra é, por exemplo, marrom, a informação de que ela é algo. A atitude teórica é, portanto, condição necessária da generalização, assim como é condição suficiente da formalização. A consciência só pode

referir-se a conteúdos quidditivos por já se encontrar teoreticamente instalada. “Toda ordenação taxonômica de conteúdos quidditivos supõe formalmente o que a formalização torna expresso: ser-objeto.” (ABALO, 2017, p. 80). Contudo, não apenas a generalização é subordinada à formalização, mas também a formalização se subordina, em certo sentido, à generalização. Já demonstramos que a formalização não depende da generalização no que se refere a conteúdos quidditivos. No entanto, todo conteúdo quidditivo, constituindo um grau de generalização, pressupõe a existência de um contexto mais amplo, em que se dá o ordenamento dos diversos graus. Assim, a categoria formal não pertence ao contexto precisamente na medida em que constitui o próprio limite do contexto. Só faz sentido falar em categoria formal mediante a pressuposição de um princípio de ordenamento generalizante. Portanto, a categoria formal já se refere a um modo de experiência necessariamente teórico dos fenômenos. Ela só pode entrar em cena quando o processo de de-vivificação da experiência imediata já se iniciou.

A crítica de Heidegger não se dirige à formalização *tout court*, compreendida como tendência intencional livre de conteúdos quidditivos, mas à “limitação a que ela está sujeita na medida em que a fenomenologia husserliana se encontra em conjunto metodologicamente imune à tendência originária que desponta na formalização.” (ABALO, 2017, p. 83). Para Husserl, a região de objetos da ciência primordial é composta pela multiplicidade de direcionamentos que, a cada vez, o comportamento intencional, que se funda na categoria formal, pode assumir. Heidegger demonstra, no entanto, que aqui ainda se trata de uma fuga com relação às coisas elas mesmas, uma vez que toda forma de teoretização é completamente estranha à experiência imediata dos fenômenos. Assim, a fenomenologia transcendental perde a possibilidade de captar definitivamente a estrutura da atitude teórica, recaindo em uma absolutização desta mesma atitude, tornando-se assim uma teoretização acerca da teoretização. Para Heidegger, a filosofia transcendental se mostra totalmente inadequada do ponto de vista da captação fenomenológica das coisas elas mesmas, porque na própria ideia de uma ciência da consciência se encontra implicado o projeto de uma analítica sistemática e dedutiva dos fenômenos, que só é possível mediante a absolutização do ideal do conhecimento ordenador (GA 58, p. 144). Ao invés de conquistar uma forma de acesso ao acontecimento da vida, a fenomenologia transcendental destrói todas as pontes que conduzem a ele.

Na primeira irrupção da fenomenologia, quando ela buscou de modo determinado reapropriar-se originariamente dos fenômenos da experiência e do conhecimento teóricos (*Investigações lógicas*, isto é, fenomenologia do *logos* teórico), o que estava na mira da investigação era a conquista de um ver não desfigurado do sentido dos

objetos experimentados em tais experiências teóricas ou do modo como esse sentido é experimentado. Todavia, a possibilidade de uma compreensão radical e de uma autêntica apropriação do sentido filosófico da tendência fenomenológica não depende apenas de que se investigue de modo “análogo” os “outros âmbitos de vivência”, deduzidos correspondentemente de alguma tradição filosófica (âmbito estético, ético, religioso), mas que se veja o experienciar pleno em seu contexto de efetivação propriamente factual no si-mesmo existente historicamente; em última instância, o que está em questão na filosofia é de algum modo esse si-mesmo. Não é possível, eventualmente, introduzir a personalidade e depois *aplicar* a essa o que se conquistou filosoficamente, adequando-se a alguma tradição filosófica, mas, antes, o si-mesmo concreto deve ser tomado no ponto de partida do problema e ser levado a tornar-se um “dado” no nível fundamental próprio à interpretação fenomenológica, a saber, à interpretação referida à experiência fática da vida como tal. (GA 9, p. 34-35, grifo do autor).

A tendência à formalização não é, portanto, abandonada por Heidegger, mas, antes, é conduzida a um plano mais radical. O sentido de “formal” nas “indicações formais” é mais originário do que na formalização (GA 60, p. 59). Não se trata de uma mera desvinculação de conteúdos quididativos, desvinculação que, como vimos, essencialmente pressupõe o contexto ordenador em que se dão conteúdos quididativos, mas de uma suspensão dos sentidos de relação e realização do fenômeno (GA 60, p. 63). Não apenas o conteúdo do fenômeno, mas também o direcionamento intencional adotado e o modo como, na relação viva entre conteúdo e ato, a experiência do fenômeno é concretizada, permanecem livres de qualquer determinação prévia. Com isso, o que se visa é prevenir contra qualquer forma de interrupção teórica do fluxo da vida. Enquanto que o formal da filosofia transcendental não pode abandonar sua condição de limite determinante de um contexto ordenador, condição que pressupõe um certo sentido de relação e de realização do fenômeno na atitude teórica, o formal da fenomenologia hermenêutica se torna, na suspensão de qualquer caráter atitudinal, o “índice da mais alta potencialidade da vida” (GA 56/57, p. 115). O formal indica o “ainda-não” da iminência de se assumir um direcionamento concreto na experiência. Este “ainda-não” não é uma simples interrupção de alguma forma de relação como, por exemplo, a suspensão de um direcionamento emocional na atitude teórica que visa a cognição da objetividade do fenômeno. Ao contrário, trata-se da relação em seu nível mais fundamental, enquanto puro ímpeto vital, simples disposição relacional, capaz de concretizar-se em um direcionamento específico (GA 61, p. 24). À diferença do que ocorre na operação conceitual da formalização, o direcionamento específico não é determinado de antemão como comportamento atitudinal. Com a conquista deste âmbito pré-teórico, o *Dasein*, que se configura como centro irradiador do acontecimento, é colocado como ponto de partida da interpretação da vida fática.

... é justamente a partir desta modulação na concepção mesma dos conceitos filosóficos que princípio, em filosofia, não pode significar já o mais geral, o que é válido para todos os casos, senão que se transforma metodologicamente naquela indicação que abre uma direção para a realização de um possível itinerário de investigação, na medida em que é o próprio cumprimento de um tal itinerário que concretiza e comprova a assunção do princípio. (ABALO, 2017, p. 85-86).

A indicação formal, muito embora seja um método de interpretação da experiência fática da vida, não se destina à produção de conceitos universais. Sua meta é obter um asseguramento contra a tendência a assumir de modo acrítico as pressuposições teóricas que acompanham uma compreensibilidade decadente da experiência fática da vida. A vida que é interrogada, a existência que é interpelada pela atitude filosófica é sempre minha, diz respeito diretamente àquilo que sou. É a exigência de manter-se na iminência da realização que constitui a rigorosidade da ciência primordial. Esta não pode ser determinada assumindo-se a norma de definição de uma coisa qualquer (GA 61, p. 16-21), “porque nas ciências o que é decisivo é simplesmente a exigência de objetividade, mas às coisas em questão na filosofia pertence este mesmo que está filosofando e (sua) notória indigência.” (GA 9, p. 53). Assim se compreende como o ser uma perpétua introdução corresponde à essência da filosofia: é preciso a cada passo retornar ao princípio, que é a escuta autêntica do fenômeno em conformidade com o modo de ser que lhe é próprio. Toda vez em que uma experiência vem à fala mediante a interrupção da escuta, algo de seu caráter próprio se perde. E, no entanto, é preciso dizer algo, uma vez que a escuta autêntica não é mera receptividade.

Esse modo autêntico de ser-escuta abre a essência da linguagem como diálogo, e se ilumina a partir do fenômeno do profetismo na tradição bíblica: “É apenas na base dessa estrutura vertical da linguagem que se pode estender o diálogo horizontal inter-humano. O profeta fala para o povo, e pode ser escutado por ele, porque a sua palavra permanece ordenada a um apelo que a antecede” (ZARADER, 1999, p. 68). No caso da filosofia: é preciso apropriar-se de um modo da fala que é, ao mesmo tempo e misteriosamente, também escuta. Como o profeta bíblico, o pensador da escuta autêntica é “aquele que formula uma palavra de que não é iniciador. (...) (Ele) decifra o sentido invisível do visível” (ZARADER, 1999, p. 71; cf. BÍBLIA, Ezequiel 3, 17-21). Assim, na própria autocompreensão do profeta a sua essência é caracterizada como um ser-sinal (cf. BÍBLIA, Isaías 8, 18; Ezequiel 24, 24-27), como um apontar para algo que, em si mesmo, só é enquanto retraimento e que, por isso, apenas como escuta pode ter lugar na fala. Uma fala não-disruptiva é o comportamento que a indicação formal visa instaurar.

1.6 A estrutura intencional da situação fática

Para além das formações conceituais universalizantes, de todo modo insuficientes, Heidegger encontra, na indicação formal, o modo mais originário de expressão da experiência fática da vida. Tendo considerado os pressupostos teóricos envolvidos na doutrina fenomenológica da conceituação, passaremos à consideração da estrutura intencional que se encontra em jogo na compreensão originária da situação fática. O sentido completo do fenômeno se concretiza a partir de três direções: 1) pelo sentido originário de conteúdo da experiência, que não é algum tipo de representação, mas a coisa ela mesma; 2) pelo sentido originário da relação intencional, que não é franqueado por um eu em geral ou por um eu caracterizado como “complexo de vivências”, mas por meu próprio eu concreto e singular; 3) pelo sentido originário de realização, em consonância com o qual meu próprio eu concreto e singular se relaciona com a coisa percebida, no modo de uma imbricação absoluta, e não como em uma relação teórica e objetificante (GA 60, p. 63; RODRÍGUEZ, 1997, p. 51). É para exprimir essa imbricação absoluta entre eu e mundo na experiência que Heidegger fala de um “caráter mundano da vida” (GA 58, p. 33), introduzindo a tese segundo a qual “nossa vida não existe como vida senão na medida em que ela vive em um mundo” (GA 58, p. 34), ou ainda que “toda vida vive em um mundo” (GA 58, p. 36). À diferença da atitude teórica, que toma o conteúdo da experiência como o elemento decisivo de sua determinação, o fenômeno, no sentido da fenomenologia, “é uma totalidade de sentido segundo essas três direções” (GA 60, p. 63): conteúdo, relação e realização. O comportamento que a ele se refere não é caracterizado por nenhum conteúdo quiditativo previamente dado. No comportamento, o que é primário é um “conteúdo” modal, um puro “relacionar-se a...”. O sentido do formal na explicação fenomenológica se origina precisamente desta ênfase no aspecto relacional (KISIEL, 1995, p. 170), que na atitude teórica é desformalizado e determinado previamente como teoretização.

Desse modo, compreender o fenômeno equivale a captar o seu sentido de relação (*Bezugssinn*), isto é, a pura transitividade que caracteriza o comportamento intencional. As diversas modalidades pelas quais a relação se exerce concretamente constituem “pontos de inflexão” (GA 58, p. 181) da pura espontaneidade do si-mesmo na história concreta de uma existência singular. Elas perfazem o sentido de realização (*Vollzugssinn*) do fenômeno, o modo (*Wie*) não-objetivo em que se desenvolvem os atos da vida. Como a realização está ligada a uma forma particular de temporalização, indissociável da historicidade da existência, pela qual a realização devém em e para uma situação concreta, há também um sentido de temporalização

(*Zeitigungssinn*) no comportamento intencional (GA 61, p. 53). O puro relacionar-se a... que caracteriza o comportamento intencional em sua realização é determinado conforme a um horizonte de concretização, um na-perspectiva-de-que (*Worauf*) e para-quê (*Wozu*) a relação se concretiza (GA 61, p. 53). O puro relacionar-se a... se detém em algo, que não é distinto do próprio comportamento, resguardando-se, ao contrário, apenas nele e por ele. Aquilo que o comportamento “mantém” (*hält*) é seu conteúdo (*Gehalt*). Este determina o sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) do fenômeno, que não pode ser compreendido de modo isolado, como *ob-jectum*, mas apenas em sua pertinência ao sentido completo da experiência, que abrange “seu caráter intencional de relação, seu caráter intencional de conteúdo e seu caráter intencional de realização.” (GA 9, p. 22). A fenomenologia é, então, a explicação do sentido completo do fenômeno segundo essas três direções.

Essa ordem esquemática pode fazer parecer que as três direções de sentido se encontram meramente justapostas de modo exterior. Contudo, não é o caso, uma vez que as direções de sentido não são conceitos de ordem e o fenômeno não consiste em uma composição ou soma desses direcionamentos. Cada um deles só tem sentido em sua pertinência ao nexos estrutural em que todos eles comparecem cooriginariamente na constituição da experiência. Eles fornecem o “*logos (verbum internum)* dos fenômenos, *logos* em sentido de *verbum internum* (não no sentido da logicização).” (GA 60, p. 63). A dimensão em que já sempre nos encontramos, e à qual a fenomenologia deve prover acesso clarificador, é *logos*, ou seja, uma totalidade estruturada de sentido. A fenomenologia provê acesso à dimensão da linguagem ao dismantelar a superestrutura de juízos teóricos que vetam o acesso a ela. A linguagem não é algo vindo de fora acrescentar-se ao mundo. Mundo é linguagem. “Heidegger anula a dicotomia tradicional entre intuição e expressão: o intuído é sempre já expresso; por outro lado, a expressão primordial não é construção ou projeção de um sujeito, mas um domínio intuído de sentido.” (MCGRATH, 2003, p. 342). O domínio das “coisas elas mesmas” não é uma massa amorfa de dados sensíveis, mas uma totalidade estruturada como linguagem. A que se refere então essa distinção entre um sentido fenomenológico do *logos*, em que reside a verdade ontológica do fenômeno, inapropriável por parte do juízo, e um sentido lógico do *logos*, ôntico e derivativo? De onde Heidegger colhe a determinação do sentido fenomenológico do *logos* como *verbum internum*?

O termo latino (*verbum internum*) se refere à elaboração escolástica da “palavra interior”, através da qual a compreensão se realiza na produção de uma definição provisória. Seguindo Agostinho, os escolásticos formularam a relação entre o ato de compreensão e seu fruto, o *verbum interius*, a palavra interior que dá a definição, com

base na analogia das relações processuais entre as pessoas divinas da Trindade. A palavra interior procede do ato de compreensão como o Filho procede do Pai. Em ambos os casos, a processão não é uma *mudança*, uma redução de potência para ato, mas *processão*, de ato para ato. Aplicada à formação do discurso humano, a analogia sugere que a linguagem não emerge diretamente de uma experiência muda, mas é mediada por um ato mais fundamental de expressão. (MCGRATH, 2003, p. 344, grifos do autor).

Esse ato mais fundamental de expressão consiste na unidade pré-teorética entre pensamento e linguagem, que se encontra em exercício no uso cotidiano da fala. Ele se traduz na familiaridade que a vida fática tem consigo mesma e pela qual ela se apropria de tal forma de seu contexto de realizações que dispensa a necessidade de formulações linguísticas. Aqui “a falta de palavras não pode ser entendida como falta de interpretação” (SZ, p. 157). A existência apenas dispensa articulações porque entre seu modo de ser e a significância do mundo não há nenhuma cisão. Em suas primeiras “pesquisas lógicas”, Heidegger se direcionara sobretudo para a linguagem exterior, constituída por proposições e juízos. A fenomenologia da religião, contudo, o conduz à linguagem interior, que “não é uma linguagem incoativa, desarticulada, insignificativa, mas uma linguagem que ainda não encontrou a tendência do espírito humano a decompor a totalidade de sentido dos fenômenos.” (CAMILLERI, 2017, p. 255). A explicação fenomenológica dá o sentido completo do fenômeno no sentido de trazer a expressão de volta à sua unidade pré-teorética com a intuição.

1.7 Teologia e indicação formal

A fim de concluir as considerações precedentes e preparar as que seguem, passemos da exposição metodológica mais abrangente, desenvolvida neste capítulo, a seu emprego na análise de um contexto temático específico: o contexto da experiência religiosa do cristianismo. De fato, a tarefa de trazer o si-mesmo, a individualidade histórica e concreta da própria existência, para o centro da atividade de pensar, não é uma mera exigência ulterior, para a qual se devem dirigir nossos esforços, como uma meta a alcançar. Na verdade, o si-mesmo já se encontra sempre implicado nessa atividade, mesmo que não o saiba explicitamente. Para conquistar um ponto de partida que lhe seja adequado, a hermenêutica fenomenológica da vida fática precisa começar com a transformação da existência concreta em fio condutor da interpretação. Isso pode ser realizado partindo-se das diversas formas de interpretação de si mesmo das quais dispõe o *Dasein*, e entre os quais se situa, por exemplo, a biografia (SZ, p. 16). Poderíamos mesmo sugerir que, na consideração do pensamento de um pensador, deve intervir o dado biográfico como elemento essencial da situação fática de elaboração de seu texto.

Na medida em que o pensamento se origina da situação fática, sua apreensão não pode pressupor uma disjunção entre os planos ôntico (biografia) e ontológico (pensamento) da existência (KISIEL, 1995, p. 79).⁵ Para a leitura do texto heideggeriano que desejamos empreender, o elemento biográfico da experiência religiosa não é apenas um ensejo para a elaboração de análises voltadas propriamente para o fenômeno da religião, mas também um determinante oculto que acompanha toda a sua vida de pensamento, como ele próprio mais tarde reconhecerá ao escrever:

E quem poderia desconhecer o fato de que, sobre todo esse caminho até aqui, a confrontação com o cristianismo estava silenciosamente presente – uma confrontação que não se tratava nem se trata de nenhum ‘problema’ captado, mas antes da defesa da origem mais própria – da casa dos pais, da juventude e da terra natal – e, ao mesmo tempo, de um doloroso desligamento daí. Só quem se viu de tal modo enraizado em um mundo católico efetivamente vivido pode pressentir algo das necessidades que atuavam no caminho até aqui de meu questionamento como abalos sísmicos, subterrâneos. O tempo em Marburgo trouxe consigo, além disso, a experiência mais próxima de um cristianismo protestante – tudo, porém, já como aquilo que precisava ser fundamentalmente superado, mas não destruído. (HEIDEGGER, 2010, p. 347).

A linguagem de uma superação não-destrutiva já aparece na carta em que, a 19 de janeiro de 1919, Heidegger anuncia a seu amigo, o padre Engelbert Krebs, a decisão que tomara de romper com a igreja católica: “O estudo da teoria do conhecimento, incluindo a teoria do conhecimento histórico, tornou o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para a minha pessoa – o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica, esta aliás sob novo aspecto.” (HEIDEGGER apud OTT, 2000, p. 109). Superação implica, aqui, uma atitude de interpretação radical, pela qual não se deixa estar o fenômeno em questão na decadência de uma doutrina tradicional. “Ultrapassar não é pensar noutra coisa, mas sim pensar o mesmo de uma outra forma.” (ZARADER, 1999, p. 105). O fenômeno é superado em sua vinculação vaga a um eu geral, e é então trazido de volta para o nexos vivo com a existência concreta daquele que o experiencia. Por exemplo, em 1927, na época da publicação de *Ser e Tempo*, a mãe de Heidegger jazia em seu leito de morte junto ao qual, como um gesto de reconhecimento, ele depositou um exemplar desta sua primeira grande obra. Nessa ocasião, já

⁵ Muitas vezes ocorre que o pequeno detalhe forneça a chave interpretativa da grandiosidade que o circunda. Pode-se, então, proceder, ao estilo de Bachelard, partindo da expressão dos detalhes que a interpretação de si recolhe da experiência fática da vida, uma microfenomenologia dos valores da intimidade. Quando é uma imagem, qualquer detalhe pode constituir o ponto de coalescência de todos os valores. A imaginação converte o detalhe em miniatura. “Assim, o minúsculo, porta estreita por excelência, abre um mundo. O pormenor de uma coisa pode ser o signo de um mundo novo, de um mundo que, como todos os mundos, contém os atributos da grandeza. A miniatura é uma das moradas da grandeza.” (BACHELARD, 2008, p. 164).

tendo abandonado a religião de seus pais, Heidegger testemunha, em uma carta a Karl Jaspers, a 1 de março de 1927, a concretude que, para ele, possuía a questão da experiência religiosa.

Você poderá avaliar mais ou menos que eu sou uma grave preocupação para ela e que lhe torno difícil morrer. A última hora que passei com minha mãe... foi um pedaço de filosofia prática que permanecerá comigo. Penso que para a maior parte dos filósofos a questão teologia e filosofia, ou melhor, fé e filosofia – é um mero problema de escrivania. (HEIDEGGER apud SAFRANSKI, 2013, p. 182).

Na semana seguinte, a 9 de março, Heidegger profere, na Universidade de Tübingen, uma conferência intitulada *Fenomenologia e teologia*, em que tematiza a conexão entre o método da indicação formal e a expressão linguística da experiência da fé.⁶ O momento em que esta conferência foi proferida é, de fato, pessoalmente dramático para Heidegger, como podemos depreender do trecho supracitado da carta a Karl Jaspers. Trata-se de um momento em que a decisão de romper com o sistema do catolicismo já fora consumada, apesar de retornar agora como algo, de certo modo, irresolvido, em virtude da convalescença de sua mãe. Podemos, então, considerar que esse drama pessoal, com todo o contexto que o antecede e prepara, abre, para Heidegger, uma compreensão existenciária da experiência cristã, que deverá ser determinante para sua interpretação existencial da fé, elaborada em seus escritos sobre fenomenologia da religião. Do mesmo modo como pergunta Heidegger, acerca das formas de interpretação de si mesmo de que dispõe o *Dasein* mencionadas em *Ser e Tempo*, podemos nos perguntar em que medida essa compreensão existenciária da religiosidade cristã é também originária do ponto de vista existencial. A colocação dessa questão passa por uma exposição dos motivos existenciários a partir dos quais Heidegger elabora sua interpretação existencial da religiosidade cristã, e será mais amplamente desenvolvida no próximo capítulo.

A tese defendida por Heidegger na conferência sobre *Fenomenologia e teologia* é apresentada nos seguintes termos: “A teologia é uma ciência positiva e, enquanto tal, por isso, absolutamente distinta da filosofia.” (GA 9, p. 49). Segundo Heidegger, a distinção entre teologia e filosofia não pode ser colocada simplesmente em termos de uma diferença entre dois pontos de vista a partir dos quais ambas apreenderiam, cada um a seu modo, o mesmo objeto, aquela mediante a fé, esta através da razão. Pelo contrário, elas se distinguem absolutamente pelo fato de a teologia, como a química ou a matemática, se referir a um *positum* desvelado de

⁶ Repetido em Marburgo, a 14 de fevereiro de 1964, o texto dessa conferência foi publicado em 1970. A publicação consiste de uma versão corrigida e ligeiramente modificada da segunda parte da conferência original, intitulada *A positividade da teologia e sua relação com a filosofia*. Juntamente com a conferência, a publicação consta também de uma carta, escrita por Heidegger a 11 de março de 1964, dirigida aos teólogos da Universidade Drew, em Madison, Wisconsin, EUA, sobre *O problema de um pensar e dizer não-objetificantes na teologia atual*.

maneira pré-científica, enquanto que a filosofia, e apenas ela, é uma ciência destituída de pressupostos. Antes de examinar, portanto, como se pode dar qualquer comunicação entre essas duas ciências absolutamente distintas, cumpre determinar em que consiste a positividade específica da teologia. O *positum* da teologia não é o cristianismo (*Christentum*), uma vez que ela própria pertence ao cristianismo. Por “cristianismo” Heidegger compreende um acontecimento (*Vorkommnis*) histórico, descrito pela história da religião e do espírito, e que se faz visível na atualidade através de suas instituições, liturgias, associações e grupos. O que constitui a positividade específica da teologia é precisamente aquilo que faz do cristianismo um acontecimento originariamente histórico: a cristicidade (*Christlichkeit*).

A cristicidade se define essencialmente pela fé (*Glauben*). A fé é um modo de existência que não vem do *Dasein*, que não é livremente temporalizado por ele, mas que resulta daquilo que é crido, isto é, do ente que, como revelação, produz inicialmente a fé e que é, para a fé cristã, o Cristo, o deus crucificado. A revelação não é uma transmissão de conhecimentos sobre fatos objetivos em sentido historiográfico. O sentido propriamente existencial da fé é renascimento (*Wiedergeburt*), como modo de participação na história que tem início com o acontecimento da revelação e que não se manifesta a não ser na fé e pela fé. “Fé é um existir crente-compreensivo no interior da história que se abriu, isto é, se revelou com o crucificado” (GA 9, p. 54). A fé constitui o próprio acontecimento cristão e a teologia consiste na tematização da fé e daquilo que com ela é desvelado, isto é, da revelação. A estratégia de Heidegger consiste em “remontar da teologia à fé para, a partir daí, tornar possível uma outra teologia.” (BRITO, 1996, p. 447). À pergunta: “O que é a teologia?”, duas respostas poderiam ser dadas: uma resposta de fato (aquilo que a teologia foi e segue sendo) e uma de direito (aquilo que ela poderia ser, levando em consideração seu objeto próprio). Assim, trata-se também aqui do mesmo procedimento que Heidegger já adotara com relação à tradição metafísica no que diz respeito à pergunta pelo sentido do ser, ou com relação à epistemologia no que se refere à compreensão dos fenômenos: um salto da doutrina tradicional para a essência originária.

... compreendendo Deus em termos de ser, ao empregar os recursos fornecidos pela ontologia antiga, a teologia é conduzida, em contrapartida, a tomar o ser por Deus. Transformando Deus em ente supremo, a teologia o desdiviniza radicalmente. Ela esquece que o Deus dos cristãos se retira, por sua própria natureza, de todas as proposições ontológicas gerais, e não se dá senão em uma experiência indissociável ela própria de um modo específico de existir. (...) Assim alcançamos, para além da resposta de fato (inapropriada), a resposta de direito: teologia não é a ontologia de um ente supremo, mas ciência deste domínio do ente que é a cristicidade. De um a outro destes registros, o movimento realizado por Heidegger é o da “destruição” (destruição da teologia tradicional, paralela à destruição da ontologia tradicional realizada em *Sein und Zeit*). (BRITO, 1996, p. 447-448).

Como ciência da fé, a teologia é, segundo o seu núcleo mais íntimo, uma ciência histórica. Sua finalidade é elaborar a compreensão da religiosidade cristã tal como é concretamente vivida, e não como um sistema de proposições universalmente válidas no interior de uma região do ente simplesmente dado. “Esta transparência da existência crente como compreensão da existência apenas pode se relacionar sempre ao próprio existir.” (GA 9, p. 57). E mesmo enquanto ciência sistemática, a teologia não busca um sistema, no sentido de um conjunto de proposições que venham de fora impor-se ao acontecimento que é por ela tematizado. “Ela não é sistemática por produzir um sistema, mas, ao contrário, por *evitar* o mesmo, no sentido de que procura unicamente pôr à luz, de maneira descoberta, o *systema* interno do acontecimento cristão como tal.” (GA 9, p. 57-58, grifo do autor). Porque o *positum* da teologia é o acontecimento cristão em sua historicidade, de tal modo que este acontecimento se define como modo de existência, então a teologia possui essencialmente o caráter de uma ciência prática. Ela não deve ser confundida com alguma forma de conhecimento especulativo de Deus, nem pode ser determinada como ciência da experiência religiosa ou da relação do ser humano com Deus. Todas essas definições são forjadas a partir das ciências não-teológicas e não da consideração de seu *positum* próprio. Enquanto fundada sobre a fé e pela fé, a teologia é uma ciência ôntica perfeitamente autônoma.

Tendo caracterizado a positividade da teologia, Heidegger trata em seguida de sua relação com a filosofia. Temos aqui uma relação assimétrica: se a ciência da fé tem necessidade da filosofia, a filosofia não tem nenhuma necessidade da teologia. A ciência da fé não tem necessidade da filosofia para fundamentar sua positividade, a cristicidade. Esta se fundamenta a si mesma na experiência concreta da revelação, do ser totalmente transposta da existência crente para o âmbito de participação no acontecimento do deus crucificado. A ciência da fé tem necessidade da filosofia apenas no que concerne à sua cientificidade. “Toda interpretação ôntica se move, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, sobre o fundamento escondido de uma ontologia.” (GA 9, p. 62). O ente não se desvela a não ser com base em uma compreensão pré-conceitual de seu ser. Contudo, pergunta Heidegger, não se passa o contrário com os conceitos teológicos, na medida em que eles apenas se constituem a partir da fé? Os conceitos teológicos fundamentais não escapam totalmente a uma reflexão filosófica?

Fé é renascimento, isto é, no acontecimento cristão, a existência pré-cristã é subsumida (*aufgehoben*): superada onticamente, mas mantida ontologicamente. Superar não significa rejeitar, mas retomar segundo uma nova disposição (DASTUR, 1994, p. 236). Isso significa

que, se as estruturas da existência assumem, a partir da fé, um novo conteúdo, elas não perdem, com isso, o seu caráter estruturante fundamental. “Todos os conceitos teológicos carregam necessariamente em si a compreensão de Ser que o *Dasein* humano tem de si na medida em que existe.” (GA 9, p. 63-34, grifo do autor). É porque as formas de existência cristã e pré-cristã são, de um ponto de vista formal, uma mesma existência, que o conceito de pecado, por exemplo, como fenômeno existencial que se opõe à fé como renascimento, pode ser explicitado teologicamente a partir do conceito de culpa (*Schuld*), que forma parte do caráter existencial do *Dasein*.

Ambos, fé e pensamento, são comportamentos finitos de um ente cujo ser é determinado pela finitude. Finitos são, também, a revelação histórica e a abertura do Ser, fontes da fé e do pensamento, respectivamente. O modo de ser finito é, em cada caso, distinto, embora não se trate de dois tipos concorrentes de finitude. No caso da fé, a referência histórica não é um dado accidental ou uma mera evidência, mas algo ao qual se deve constantemente retornar. O pensamento, por outro lado, embora perca, ao descobrir a metafísica como história do esquecimento do Ser, qualquer pretensão absoluta, se retira efetivamente desta história, para habitar o acontecimento do Ser (*Ereignis*). No acabamento da metafísica, o pensamento ultrapassa a história, entendida como história do esquecimento do ser. Em contrapartida, na revelação, Deus se dá efetivamente como história. À diferença do Ser, que entra na história apenas pela supressão da diferença ontológica, pelo esquecimento desta mesma diferença em obra na história da metafísica, o acontecimento da revelação é essencialmente histórico, de tal modo que é apenas com base nessa historicidade que se pode começar a falar, de modo alusivo, sobre o Deus infinito e eterno.

O homem se encontra, então, em duas situações coexistentes, mas irreduzíveis entre si – a situação daquele que é o *aí* do Ser, o pastor do Ser, cuja linguagem é a morada do Ser, e a situação daquele que é tomado por uma história que o conduz a um destino escatológico. Cada uma dessas situações o define, o entrega à sua finitude, mas em dois sentidos distintos. No diálogo entre esses dois modos de ser situado, o homem se dá conta de que é irremediavelmente plural. (O’LEARY, 1980, p. 206).

Do exposto compreendemos que a relação entre filosofia e teologia não se dá de tal modo que a teologia fosse, então, “tutorada” pela filosofia. O conceito de pecado, por exemplo, não é obtido dedutivamente a partir do conceito de culpa. Este apenas serve como indicação formal do caráter ontológico da região de ser na qual reside o sentido existencial do conceito de pecado. Enquanto estrutura existencial, a culpa é a condição de possibilidade de um determinado conteúdo fenomênico que é onticamente experienciado de modo diverso, a cada

vez, nas formas de existência pré-cristã e cristã. É nessa estrutura existencial que se dá, a partir do acontecimento cristão, uma mudança de direcionamento, pela qual a culpa passa a ser vivenciada onticamente como pecado. Desse modo, a partir do conceito existencial de culpa, o conceito teológico de pecado é reenviado ao âmbito da própria existência, no qual apenas é possível a assunção de qualquer direcionamento específico. A doação do direcionamento específico em jogo no conceito teológico permanece, não obstante, reservada à fé. A ontologia apenas fornece uma indicação formal, que não tem por função acorrentar, mas, ao contrário, liberar o conceito teológico, remetendo-o ao seu modo específico de desvelamento que não pode ter lugar a não ser na fé. “Nessa indicação formal da região ontológica reside precisamente o indício para não se contabilizar o conteúdo teológico específico como filosófico, mas extraí-lo desde a e na dimensão de existência específica da fé, deixando que essa o doe previamente.” (GA 9, p. 65). Assim, a teologia representa um caso particular entre as ciências ônticas, pois, com relação a ela, a filosofia não exerce o papel de fundamentação, mas simplesmente de correção ontológica. Do mesmo modo que a indicação formal fornece ao comportamento fenomenológico o redirecionamento para o âmbito da existência concreta, a fim de que ele não se extravie em teoretização, assim também, ela serve à teologia como asseguramento contra uma herança conceitual metafísica estranha ao próprio acontecimento da revelação.

Contudo, essa função corretiva da filosofia com relação aos conceitos teológicos não é exigida pela própria filosofia em si mesma. Ao invés, é a teologia que, na medida em que se compreende como ciência, a exige. Por isso, não obstante a relação entre o método da indicação formal e a conceitualidade teológica, Heidegger insiste na oposição fundamental entre duas possibilidades existenciais que são, por um lado a crença (*Gläubigkeit*) e, por outro, o livre tomar cargo de si mesmo (*freie Selbstübernahme*) exigido pela atitude filosófica. Do ponto de vista existencial, essa relação não exclui o fato de “a *fé*, em seu núcleo mais íntimo, como possibilidade específica da existência, continuar sendo o inimigo mortal frente à *forma de existência* que pertence intrinsecamente à *filosofia* e que é fática e maximamente mutável.” (GA 9, p. 66, grifos do autor). Apenas com base nessa contraposição fundamental é que se torna possível, do ponto de vista científico, qualquer comunicação entre as duas ciências. É por isso que falar de uma “filosofia cristã” é tão contraditório quanto o seria a representação de um “ferro de madeira” ou de um “círculo quadrado”. A inimidade mortal entre as duas formas de existência que têm origem, uma, na experiência da fé e, outra, na atitude filosófica, traduz o fato de que

... o crente, enquanto crente, seria estranho às flutuações da dúvida; ele não poderia suportar essa errância que é própria à busca filosófica pela verdade. É outro seu tormento: o tormento da fidelidade, pois a infidelidade gera dúvida, ao passo que a dúvida não é fonte de infidelidade. A filosofia, portanto, não dispensa a crença, mas a crença exclui a filosofia, pois não poderia haver da parte do fiel qualquer reflexão sobre os pressupostos ontológicos de sua crença. Este seria subtraído à interrogação metafísica, estando fadado ao impasse nominalista. (DUPUY, 1980, p. 113).

Enquanto posicionamento existencial, o comportamento filosófico transcorre como ênfase na espontaneidade, na pura transitividade do sentido de realização formalmente indicado do fenômeno. Com isso, este é liberado de toda determinação prévia, a fim de que possa inclusive assumir livremente qualquer modificação quanto ao seu sentido de conteúdo. A filosofia cultiva, portanto, “uma *configuração criadora* do mundo e da vida” (GA 58, p. 261, grifos do autor) ao manter o fenômeno livre de qualquer configuração específica. Dentre as determinações que o comportamento pode assumir se encontra aquela que é temporalizada a partir da fé. Contudo, nesse caso, o sentido de realização fica completamente a cargo do acontecimento da revelação que, assim, dá um direcionamento específico quanto ao conteúdo da experiência. “Se o sentido de realização está *reprimido*, a situação transcorre no *sentido de relação*. Isto se encontra nos mundos estético e religioso.” (GA 58, p. 261, grifos do autor). Com o direcionamento específico dado ao comportamento pela experiência da fé, seu caráter de pura transitividade, se concretiza na ligação a um determinado conteúdo específico que, no caso da experiência cristã, se caracteriza pela transposição da totalidade da existência para o interior da história que se abre desde o acontecimento do deus crucificado. Daqui podemos apreender o sentido daquilo que Heidegger dirá na preleção do semestre de verão de 1935 (*Introdução à Metafísica*):

Assim, aquele para quem a Bíblia é verdade e revelação divina, já possui, antes de qualquer investigação da questão: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”, a resposta: todo ente, que não for Deus, é por Ele criado. Deus mesmo “é”, enquanto criador incriado. Quem se encontra no solo de uma tal fé, pode, sem dúvida, repetir e acompanhar a investigação de nossa questão. Não poderá propriamente investigá-la, sem negar-se a si mesmo como crente, com todas as consequências de tal atitude. Poderá apenas fazer como se... Por outro lado, porém, aquela fé, se constantemente não se expuser à possibilidade da descrença, também não será uma fé, mas uma comodidade e um ajuste consigo mesmo, a ater-se sempre à doutrina, como a uma tradição qualquer. Nesse caso, já não há nem investigação nem fé, mas somente indiferença. Essa se poderá ocupar então, talvez até com muito interesse, de tudo, tanto da fé quanto da investigação. (...) O que propriamente se investiga em nossa questão é uma loucura para a fé. Nessa loucura consiste a filosofia. (HEIDEGGER, 1999, p. 38).

Cumprir notar que esta crítica se dirige contra aquele que experiencia a fé como fonte de certezas dogmáticas. Refere-se, portanto, à tradição teológica, cuja crise não é um mero

resultado da crise da metafísica, mas do fato de que a própria fé busca um modo mais adequado de expressão. Heidegger reage contra uma fé que não conhece sua finitude (O'LEARY, 1980, p. 205). Sua resposta à crise da metafísica se desenvolve a partir da descoberta da inadequação das formas de expressão que surgem da atitude teórica à verdade do Ser. Ora, se é assim, então, a expressão dogmática, que consiste na aplicação da linguagem metafísica ao mistério da fé, será, com muito mais razão, inadequada ao caráter experiencial originário desse mesmo mistério. (O'LEARY, 1980, p. 212). O esquecimento da originariedade do mistério começa no momento em que as relações descritas no Novo Testamento passam a ser compreendidas como relações lógicas. Com isso, o acontecimento da revelação é privado de seu caráter histórico, e passa a ser considerado como manifestação terrena da substância eterna do *Logos*. Aqui tem início a situação a que Nietzsche se refere ao descrever o cristianismo como “platonismo para o povo”, pois a teologia transcende agora a revelação em direção a uma verdade que se situaria “por trás” do acontecimento histórico. Consequentemente, o nascimento da teologia dogmática coincide com uma espécie de “passo de volta”, pelo qual se abandona a revelação, passando-se a explicá-la de modo objetivo e a-histórico. É esse modo de explicação que torna possível algo como uma “filosofia cristã”. Frente a essa negação da historicidade da revelação cristã, a teologia hodierna se vê, então, chamada a um novo passo de volta *quasi*-heideggeriano, que consistiria na

... negação desta negação, um retorno à revelação como abrigo de liberdade, que não exige ser explicado e que não promete explicar qualquer outra coisa. Se a revelação é sem porquê, *ohne Warum*, se seu elemento é um elemento de liberdade, da liberdade do Espírito que sopra onde quer, então o pensamento que aí habita é livre, desde o princípio, de toda preocupação de fundamentação. (O'LEARY, 1980, p. 215-216).

Ao mesmo tempo em que pretende delimitar “a especificidade da fé com relação a uma forma completamente outra de piedade própria ao pensamento, que é o questionamento” (DASTUR, 1994, p. 233), Heidegger critica a sistematização dogmática da teologia cristã, contrapondo-se, também nesse terreno, “à opinião muito disseminada e aceita sem exame de que todo pensar, entendido como representação, e todo dizer, assumido como verbalização, já são em si ‘objetificantes’.” (GA 9, p. 71). O mesmo motivo, atuante na desconstrução da tradição metafísica, no sentido de um pensamento do Ser, se encontra também aqui, na desconstrução da teologia tradicional que busca reorientá-la para o acontecimento da revelação experienciado concretamente na e pela fé. E é precisamente apenas nessa época de ruínas, que é o século XX, em que se mostra o perigo de a dominação técnico-científica expandir-se sobre todas as regiões da vida, é precisamente apenas nessa época que pode aparecer como um grande

equivoco a consideração de que “só advém um ser ao que se deixa calcular e demonstrar objetivamente como objeto por meio da técnica e da ciência.” (GA 9, p. 76). É nessa época de ruínas, em que todas as ciências se veem abaladas em seus fundamentos, que

A teologia procura uma interpretação mais originária do ser do homem para Deus, já prelineada e restrita pelo sentido da própria fé. Pouco a pouco, a teologia começa a entender de novo a visão de Lutero, para quem a sistematização dogmática repousa sobre um “fundamento” que, em sua origem, não advém de um questionamento da fé e cuja conceituação, mais do que insuficiente para a problemática teológica, a encobre e até mesmo deturpa. (SZ, p. 10, grifo do autor).

Até aqui vimos o problema da intuição e expressão da experiência fática da vida, na direção do qual Heidegger busca reorientar a filosofia. Vimos também como a compreensão indicativo-formal dos conceitos filosóficos efetivamente opera uma tal reorientação, em contraposição ao preconceito lógico construído sobre o fundamento do esquecimento do sentido do Ser, em obra na história do pensamento ocidental. Contudo, aí onde opera o esquecimento mais profundo, se encontram também os indícios mais significativos para iniciar o labor da recordação. Todos os domínios do pensar incorreram, ao longo da história da tradição metafísica, na decadência da objetificação. No caso da teologia, a experiência cristã originária foi encoberta por camadas sucessivas de uma conceitualidade metafísica que não cova ao Espírito, mas às instituições eclesiais que dele se apropriaram. A desconstrução dessa conceitualidade metafísica depende de que a teologia se volte radicalmente para o acontecimento da revelação. A teologia é levada por Heidegger a reconhecer sua própria desfiguração em discurso alienante da experiência originária da religiosidade cristã. Encontra-se, assim, em uma situação de nostalgia da origem. A destruição da metafísica, que conduz da nostalgia ao retorno, passa por uma consideração dos mecanismos que conduziram ao encobrimento da origem. Este é o tema do capítulo que segue.

2 O ocultamento da origem: A helenização do cristianismo como encobrimento da experiência fundamental da fé

Em meados do século XIX parecia que, fosse qual fosse o rumo que tomasse, a Revolução liberal e nacional iria voltar-se contra a Igreja. Os defensores do individualismo revolucionário, empenhados em expulsar a religião da vida pública, eram os herdeiros legítimos dos filósofos da Ilustração, que havia proclamado, no século XVIII, a grande rebelião da inteligência. Para o papa Pio IX, Deus tem direitos, e os defensores dos direitos do homem acabam por negá-los, constituindo a total subversão a que conduzem os princípios de uma liberdade sem freios. Entre os católicos reinava uma grande divisão. É claro que acerca do liberalismo doutrinário prevalecia um juízo mais ou menos geral: “Não há liberdade possível quanto aos dogmas revelados e, desde o momento em que se crê em um Deus criador, é preciso admitir que ele tem direitos sobre as sociedades humanas que criou.” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 437-438). No entanto, quanto às outras formas e consequências da liberdade, as opiniões divergiam. Desde 1789, era o mesmo problema com que se defrontava o pensamento católico: que atitude tomar frente ao mundo saído da Revolução? Desde que surgira um “catolicismo liberal”, essa questão passou a determinar um estado de permanente conflito entre a igreja e o mundo moderno.

Em dezembro de 1864, apareceu um documento pontifício composto de dois textos complementares: uma encíclica intitulada, como de costume, pelas duas primeiras palavras de seu texto, “*Quanta cura*”, e um catálogo (em latim, *Syllabus*) de oitenta proposições que exprimiam doutrinas, teorias, ideias e afirmações condenadas pela Igreja. Na encíclica, os pontos mais salientes são seis. Por um lado, a condenação do princípio do Estado laico, da liberdade de consciência e de culto e da soberania do povo como lei suprema. Por outro, a afirmação da independência da Igreja com relação ao poder civil, de seu direito sagrado de formar as consciências e da plenitude da autoridade pontifícia para além de matérias relativas à fé e à moral. Já o *Syllabus* passa em revista todas as doutrinas, velhas ou novas, que se opõem à religião, à Igreja e à sociedade cristã. É longo o elenco de anátemas que aí se encontra, abrangendo desde posicionamentos que a autoridade da igreja considerava heréticos no que se refere à metafísica e à moral, como o racionalismo, o naturalismo, o panteísmo, o indiferentismo e o utilitarismo, até doutrinas jurídicas e sociais, como o galicanismo, o estatismo, o socialismo e o comunismo. A última seção, composta das proposições de 77 a 80, formula uma condenação inapelável ao liberalismo. Intencionalmente, o último anátema se dirige àqueles que, buscando

alguma forma de conciliação entre a igreja e o mundo saído da Revolução de 1789, afirmam que: “O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e pôr-se de acordo com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”. As condenações proferidas por Pio IX soaram como uma declaração de guerra à sua época.

A partir de então, os ânimos se acirraram ainda mais, especialmente com relação ao problema da autoridade temporal da igreja. Em junho de 1868, o papa reage através da carta apostólica *Aeterni Patris*, pela qual convoca a Roma um concílio ecumênico, inaugurado solenemente a 8 de dezembro de 1869, na Basílica de São Pedro. Mais de três séculos se haviam passado desde que semelhante assembleia se reunira pela última vez. As ameaças que pesavam contra a Igreja Católica eram certamente agora tão graves quanto aquelas desencadeadas pela Reforma Protestante que, em 1537, tinham levado o papa Paulo III a convocar o concílio de Trento. Agora, o principal objetivo, já previamente anunciado de modo muito discreto, mas o suficiente para ser causa de uma polêmica que, por ocasião da inauguração do concílio, se encontrava em seu auge, era a definição dogmática da infalibilidade papal. O programa desta assembleia universal do episcopado era, contudo, muito mais amplo. Nele sequer constava explicitamente a questão da infalibilidade. Consistia de duas partes: *De doctrina catholica*, destinada à luta contra as heresias filosóficas e teológicas do mundo moderno, e *De ecclesia Christi*, visando a condenação dos erros políticos nascidos da Revolução e que diziam respeito às relações entre a Igreja e os Estados.

A 24 de abril de 1870 é promulgada a constituição dogmática *Dei Filius*, em que se reafirma a existência de Deus e os dogmas que se referem à revelação divina e à relação entre fé e razão. Em função da grande polêmica levantada no Concílio em torno da questão da infalibilidade, a discussão desse tema tornou-se bastante proeminente, precipitando o início dos debates em torno de um esquema *De Summo Pontifice*. Diante das querelas em torno dos limites da infalibilidade, houve aqueles que propuseram que a assistência divina estaria reservada ao Papa apenas naquelas ocasiões em que ele, em matéria de fé e costumes, se exprimisse de acordo com a tradição milenar da Igreja. A isso, Pio IX teria respondido, como outrora Luís XIV com relação ao Estado: “A Tradição sou eu!” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 470). Alguns bispos, diante da intransigência do papa nessa matéria, resolveram abandonar o concílio. Por fim, a 18 de julho, um dia antes de estourar a Guerra Franco-Prussiana, o papa Pio IX proclama o dogma da infalibilidade com a promulgação da segunda constituição dogmática do concílio, intitulada *Pastor Aeternus*. Com o avanço do exército alemão e a prisão de Napoleão III, as tropas francesas que protegiam o Papa se retiraram de Roma. Consequentemente, a 20 de

setembro de 1870, um mês após a ocupação de Roma pelo Reino da Itália, o Papa Pio IX, considerando-se como prisioneiro no Vaticano, publica a bula *Postquam Dei munere*, suspendendo indefinidamente os trabalhos do concílio.

Contudo, a cruzada contra o mundo moderno que, junto à cátedra de São Pedro, travava-se à base de pena e tinteiro, reverberou nas mais diversas nações da Cristandade na forma de conflitos bastante concretos. Na Alemanha, quase que imediatamente após a suspensão do concílio, em outubro de 1870, o chanceler Bismarck, apoiado pelo Partido Liberal Nacional (NLP), dá início à *Kulturkampf* (“guerra pela cultura”), uma campanha anticatólica em oposição à condenação do liberalismo e à declaração da infalibilidade papal. O teólogo de Munique, Johann von Döllinger, acusou o papa de haver fundado uma “nova igreja” através do Concílio. Dando um passo além, alguns pequenos grupos constituíram de fato outra igreja, que passou a se considerar como a única fiel à verdadeira tradição, rejeitando os dogmas proclamados pelo Concílio Vaticano. Esse movimento, que ficou conhecido como o dos “veterocatólicos” (*Altkatolische*), recebeu forte apoio de Bismarck.

Seguiu-se uma série de leis visando limitar a influência romana sobre o Reich: a supressão dos seminários menores, a obrigação de os futuros padres seguirem os cursos dos colégios estatais durante seis semestres e de se sujeitarem a um exame de cultura germânica, a laicização do registro civil e a declaração do casamento civil como o único legal. Aos padres foi dado o direito de apelar para um tribunal estatal contra as penas disciplinares infligidas por seus bispos. Finalmente, em 1875, decretou-se a expulsão de todas as congregações religiosas, exceto as que se dedicavam aos doentes, e a administração dos bens da Igreja foi atribuída a um conselho de leigos. Alguns bispos foram presos, expulsos do Reich, quatrocentas paróquias foram privadas de pároco e colocadas sob a administração dos veterocatólicos. Esse movimento, que criou uma organização eclesial própria, permaneceu, não obstante, muito reduzido em tamanho. Além da supressão do ultramontanismo pelo nacionalismo, os veterocatólicos postulavam a revogação do celibato, a limitação da veneração aos santos, a autodeterminação das comunidades e a eleição dos sacerdotes. A reação dos veterocatólicos enfraqueceu apenas a partir do final do século XIX, especialmente a partir de 1895, em virtude do reduzido número dos “cismáticos” e da restrição de seus quadros aos elementos da burguesia intelectualizada. Foi em meio a esse conflito entre tradição e liberalismo que, a 26 de setembro de 1889, nasceu Martin Heidegger, na pequena cidade de Meßkirch, em Baden, no sudoeste alemão.

2.1 A casa dos pais, a juventude, a terra natal

Quando Heidegger nasceu, a cidade de Meßkirch se encontrava em meio à *Kulturkampf* de Bismarck. O grupo liberal, menor, porém mais abastado, conquistara, desde os anos 1870, o usufruto da paróquia católica da cidade, dedicada a São Martinho. Os pais de Heidegger, Friedrich e Johanna, pertenciam ao outro grupo, maior e mais pobre, de católicos tradicionais. Friedrich Heidegger, nascido em Meßkirch, a 7 de agosto de 1851, era mestre adegueiro e sacristão. Casou-se, a 9 de abril de 1887, com Johanna Kempf, nascida em Göggingen, um vilarejo próximo. O sacristão exercia suas funções em uma igreja improvisada, instalada em um antigo armazém de frutas reformado com a ajuda dos monges beneditinos da abadia de Beuron. É aí que o pequeno Martin será batizado em 1889, passando, no piso térreo, onde ficava a oficina do mestre adegueiro, os primeiros anos de sua infância. Sobre a divisão social na Meßkirch dos primeiros anos de vida de Heidegger, temos um testemunho de Conrad Gröber, com quem Heidegger conviveria mais tarde, quando se tornou aluno no Instituto de Estudos St. Konrad (*Konradihaus*), o seminário menor de Constança, do qual Gröber era diretor.

Sabemos por nossa própria amarga experiência quanta felicidade juvenil foi destruída naqueles anos duros, quando os filhos dos veterocatólicos mais ricos humilhavam as crianças católicas mais pobres e seus padres, dando-lhes nomes pejorativos, batendo-lhes e mergulhando-os em tinas para os rebatizar. Infelizmente sabemos também por experiência própria que mesmo os professores veterocatólicos distinguiram ovelhas de bodes, dando aos alunos católicos o apelido de “peste negra”, e os faziam sentir concretamente que não se trilhavam impunemente os caminhos romanos. Todos, exceto um, cederam e tiveram de ligar-se aos veterocatólicos, se quisessem uma posição segura em Meßkirch. Muito mais tarde se viu que só trocando de religião se conseguiria um carguinho na cidade no Ablach. (GRÖBER apud SAFRANSKI, 2013, p. 31).

Quando, lá pelo fim do século, o número de veterocatólicos diminuiu drasticamente, os católicos receberam de volta a igreja paroquial juntamente com todos os seus bens móveis e imóveis. Entre estes últimos se encontrava a casinha baixa do sacristão, na praça da igreja, para a qual a família Heidegger pôde finalmente mudar-se. A 1 de dezembro de 1895, uma missa festiva selou o triunfo dos “ultramontanistas”. O sacristão veterocatólico, achando penoso devolver a seu sucessor a chave da igreja, simplesmente a entregou ao pequeno Martin que, por acaso, brincava na praça ali em frente. Aos filhos do sacristão, Martin e seu irmão mais novo, Fritz, caberiam também funções relacionadas ao serviço da Igreja. Eram coroinhas, apanhavam as flores para o altar, serviam de mensageiros para o pároco e tinham que tocar os sinos. Destes anos, uma experiência marcante da vida da igreja, que permaneceu com Heidegger, foi o

contato com um catolicismo tradicional que, então, se colocava em confrontação com o mundo moderno.

Este fim de século é a época da grande discórdia entre as forças criadoras do presente e o peso da tradição. Trata-se do dilema que acompanha a amplificação da consciência histórica, a qual constitui o caráter mais próprio dos alvares do mundo contemporâneo. A tradição é experienciada como peso que inibe a ingenuidade criadora (GA 60, p. 38), muito embora a historiografia busque amainá-lo mediante o furor moderno de compreensão e tipificação de todas as formas de vida. Com isso, porém, se dilui, tornando-se um feixe de curiosidades exóticas e é destituída do caráter de envolvimento pela qual se a experiencia concretamente. A historicidade da vida cobra uma decisão, nem que esta consista simplesmente em seguir-lhe o fluxo, entregando-se às possibilidades herdadas. A experiência do catolicismo abre, para Heidegger, a possibilidade de superação do dilema moderno entre assumir ou rejeitar a tradição.

Na linguagem heideggeriana, de uma superação não-destrutiva da tradição, se encontra consignado o reconhecimento de seu caráter positivo. Enquanto patrimônio espiritual de um povo histórico, a tradição, ao encobrir a experiência originária, continua a proporcionar as condições para o desvelamento dessa mesma experiência. Em todo encobrimento jaz, como marca, a memória da origem, a cujo contato a linguagem humana se retrai, tornando-se símbolo daquilo que já não mais se encontra presente. Frente ao ímpeto frenético pelo novo, a tradição conserva o mais originário, porém de um modo tal que é necessário, por assim dizer, desenterrá-lo, para encontrar sob os escombros aí depositados a vida que pulsa. A experiência religiosa da juventude dará ao pensador do Ser a serenidade necessária para uma escuta não-disruptiva daquilo que a tradição verdadeiramente fala, ao dizer, na verdade, o exato oposto, isto é, ao articular, no modo do esquecimento, um indício para a rememoração. “A serenidade que sabe é uma porta abrindo para o eterno. Seus batentes giram nos gonzos que um hábil ferreiro forjou um dia com os enigmas da existência.” (HEIDEGGER, 1969, p. 71). A serenidade é, enquanto escuta, abertura para o absoluto. O ponto de articulação dessa escuta é o autêntico silêncio que o mistério exige.

O saber da tradição, enquanto indício de uma origem que só é em seu retraimento, somente pode ser obtido por aqueles que o experienciam concretamente, e não apenas como um “problema de escrivinha”. Com o carvalho à beira da estrada, que fornece a sombra necessária para o combate de decifração das obras dos grandes pensadores, o jovem Heidegger descobre que “crescer significa abrir-se à amplidão dos céus, mas também deitar raízes na obscuridade da terra” (HEIDEGGER, 1969, p. 68). Eis novamente a dialética da superação não-

destrutiva, da generosidade da serenidade audiente: alcançar a imensidão ao abrigo da profundidade. Esta começa bem ali, no caminho do campo, que “permanece tão próximo daquele que pensa quanto do camponês que de madrugada caminha para a ceifa.” (HEIDEGGER, 1969, p. 67). O enigma do Simples: a proximidade que abriga é profundidade insondável. “O apelo faz-nos de novo habitar uma distante Origem, onde a terra natal nos é devolvida.” (HEIDEGGER, 1969, p. 72). A obscuridade da proximidade se revelará como abrigo apenas quando o pensador, por assim dizer, abandoná-la, retornando então a ela mediante a escuta essencial.

A vida dos Heidegger não era abundante, mas também não era pobre. Os rendimentos eram suficientes para viver, mas não para mandar os filhos para a escola, que era cara. Naquele tempo, contudo, era comum que a igreja estimulasse os mais talentosos entre os menos abastados, para daí recrutar futuros sacerdotes, sobretudo nas regiões do interior. Como não havia ginásio em Meßkirch, o pároco da cidade, Camillo Brandhuber, sugeriu aos pais de Heidegger que, depois da escola primária, o jovem fosse mandado para o seminário católico de Constança, um internato para futuros padres. Foi Brandhuber que ministrou a Heidegger as primeiras lições de latim, a fim de que ele pudesse entrar no ginásio. Para Heidegger, a tutela da igreja significou um período de dependência financeira que se estenderia por treze anos, até 1916. Assim, em 1903, ele ingressa no internato e no liceu de Constança. Aí, diferentemente do que ocorria em Meßkirch, já se podiam sentir os tempos modernos.

A cidade de Constança era confessionalmente mista. O antigo convento dos dominicanos, onde ficara preso o herege Jan Hus, no século XV, fora reformado para tornar-se um hotel. Este, com suas salas de reunião, tornou-se o centro da vida intelectual da cidade, onde se venerava o “espírito moderno”. “Falava-se de Nietzsche, Ibsen, do ateísmo, sobre a ‘filosofia do inconsciente’ de Hartmann, sobre a ‘filosofia como *como-se*’ de Vaihinger, até sobre psicanálise e interpretação dos sonhos” (SAFRANSKI, 2013, p. 36). O internato, Instituto de Estudos St. Konrad, permanecera fechado durante os anos da *Kulturkampf*, tendo sido reaberto apenas em 1888. O liceu, um antigo colégio de jesuítas, era controlado pelo Estado. Desse modo, os internos frequentavam uma escola “mundana”, dominada por um humanismo moderadamente liberal e laicista. Os internos da *Konradihaus* eram imunizados contra o espírito livre da escola, recebendo o lastro apologético necessário para lidar com os “mundanos”, vivendo sob vigilância cuidadosa, embora não intolerante. O mais difícil era a convivência com os colegas “livres” no liceu, especialmente aqueles provenientes de classes mais abastadas, filhos de advogados, funcionários públicos e comerciantes, que se sentiam superiores aos

“castrados”, como diziam. Os internos ficavam um pouco afastados dos demais, sendo excluídos de muitos dos divertimentos de seus colegas “mundanos”, por lhes faltar dinheiro ou por haver proibições explícitas. Fazia-se sentir o fato de que pertenciam a um “outro mundo”, de modo tal que precisavam combater constantemente sentimentos de inferioridade.

Da relação tensa entre o internato e a animada vida da cidade lá fora, entre o mundo católico e o ambiente burguês liberal, já o estudante Martin Heidegger podia ter uma ideia daqueles dois mundos: aqui o severo, pesado, tenaz mundo vagaroso, e ali o de vida rápida, superficial, entregue aos encantos do momento. Aqui o esforço, ali a mera diversão. Aqui se criam raízes, ali se vive solto; uns têm vida difícil, outros procuram o caminho mais cômodo; uns são pensativos, outros levianos. Uns permanecem fiéis a si mesmos, outros se perdem nessas distrações. Esse esquema fará carreira mais tarde na filosofia de Heidegger sob os conceitos de “propriedade” (*Eigentlichkeit*) e “impropriedade” (*Uneigentlichkeit*). (SAFRANSKI, 2013, p. 39)¹.

Em 1906, a bolsa da fundação de Meßkirch, que Heidegger recebia, já não era mais suficiente para cobrir os custos do internato em Constança, de modo que ele, auxiliado por seus mentores, Conrad Gröber e Camillo Brandhuber, transferiu-se para Freiburg, onde podia ter seus estudos custeados pela bolsa Eliner, fundada no século XVI por um teólogo de Meßkirch, Christoph Eliner, a fim de estimular candidatos a teólogo. Para recebê-la, prescrevia-se frequentar o liceu e a universidade de Freiburg. Assim, Heidegger se tornou pupilo no seminário arcebispal secundário St. Georg e passou a frequentar as aulas no ginásio Bertold. Em Freiburg terá início o distanciamento da terra natal, a primeira das “expedições em cujo curso todas as margens ficam para trás.” (HEIDEGGER, 1969, p. 68). Anos prolíficos de aprendizado para Heidegger terão lugar no liceu de Freiburg, marcados sobretudo, em 1907, pela primeira leitura da dissertação de Franz Brentano, *Sobre os múltiplos sentidos do ente em Aristóteles* (1862). Heidegger dirá mais tarde, em um escrito autobiográfico intitulado *Meu caminho para a fenomenologia*, que foi a leitura dessa obra que o despertou para o questionamento acerca do sentido do Ser (HEIDEGGER, 2009b, p. 85). O reitor do internato escreve em seu boletim de conclusão de curso em 1909:

¹ Não obstante, a significação ontológica deste par de noções não se confunde com uma subordinação hierárquica entre duas ordens de valores, como se se tratasse de um mero contraste entre a autenticidade do homem “espiritual” e a inautenticidade do homem “carnal” (GREISCH, 1994, p. 114). A contraposição entre propriedade e impropriedade se situa, antes, na dupla possibilidade de que dispõe o *Dasein*, na vida cotidiana, de relacionar-se com aquilo que lhe é próprio apropriando-se a si mesmo ou perdendo-se (cf. SZ, p. 42-43). Ainda assim, mesmo de um ponto de vista não-valorativo, podemos notar que, em *Ser e Tempo* “as características da existência inautêntica, mencionadas por Heidegger, não são senão sintomas da *acedia*, um dos sete vícios capitais, definida por Sto. Tomás de Aquino como *tristitia de spirituali bono*, i. é, a disposição de ânimo na qual o cristão não quer ser aquilo que em virtude da graça de Deus ele propriamente é” (MACDOWELL, 1993, p. 143).

O seu caráter já revela uma certa maturidade, e mesmo nos seus estudos é um autodidata, dedicando-se, em desfavor de outras cadeiras e, por vezes, um pouco demais, à literatura alemã, onde evidencia grandes conhecimentos literários. Tendendo decididamente a optar pela profissão de teólogo e por uma vida religiosa, provavelmente irá requerer a sua admissão na Companhia de Jesus. (SCHANZENBACH apud OTT, 2000, p. 61).

Em conformidade com essas expectativas, Heidegger ingressa, a 30 de setembro de 1909, no noviciado da Companhia de Jesus em Tisis, próximo a Feldkirch, na Áustria, uma vez que naquele tempo já não mais havia nenhuma organização de jesuítas no território do Império Alemão. O verdadeiro noviciado com voto era precedido por um período probatório de quatorze dias, durante os quais o candidato só podia participar de forma restrita na vida comunitária. Após esse período probatório, contudo, Heidegger foi dispensado por ter se queixado de problemas cardíacos. Então, imediatamente solicita admissão no internato teológico de Freiburg, o *Collegium Borromaeum*, iniciando os estudos de teologia católica na Universidade de Freiburg no semestre de inverno de 1909/1910. A matéria teológica lhe deixa bastante tempo para a filosofia, de modo que se dá aqui outro passo importante em seu caminho para a fenomenologia: “Assim, desde o primeiro semestre, os dois volumes das *Investigações lógicas* de Husserl estiveram na minha mesa de estudos no teologado. O prazo sempre podia ser renovado com facilidade. Provavelmente a obra era pouco procurada pelos estudantes.” (HEIDEGGER, 2009b, p. 85). Além de Husserl, outra influência importante para ele nesse período é Carl Braig, professor de teologia dogmática na Universidade de Freiburg com cuja obra “Do ser. Compêndio de ontologia” (1896) Heidegger já travara contato nos últimos anos do liceu. Braig era um teólogo do antimodernismo.

2.2 O evangelho velado

A disputa entre modernismo e antimodernismo naquele início de século remontava à controvérsia provocada pela definição dogmática da infalibilidade papal em 1870. Podemos caracterizar o antimodernismo como produto de uma reação, que acometera a igreja após a Revolução de 1789, contra o intelecto. O predomínio das filosofias ateias e materialistas no ambiente cultural europeu do século XIX determinou um retraimento do pensamento católico. A igreja passou a privilegiar a formação moral e espiritual do clero, em detrimento da pesquisa acadêmica, de modo que foi cada vez mais se alargando um fosso intransponível entre a filosofia moderna e o pensamento cristão. Este passou a não ir muito além de uma apologética militante, que julgava que anátemas seriam suficientes para esmagar o adversário, como fizera

São Miguel ao Dragão (DANIEL-ROPS, 2006, p. 265). A corrente apologética, no entanto, reencontrou-se na via acadêmica durante a segunda metade do século XIX, tendo coincidido a retomada da especulação teológica com o ápice do desenvolvimento epistemológico das ciências humanas. É esse contexto que determina o surgimento do “modernismo”. Como conceito, o modernismo nunca chegou a ser explicitamente definido, tratando-se, na verdade, de uma expressão variava de acordo com o contexto, aplicando-se de forma depreciativa a todo posicionamento doutrinário de que os novos intelectuais católicos conseguiam extrair alguma contradição com o sistema dogmático do catolicismo.

Se, durante a *Kulturkampf*, o problema fundamental estava relacionado a questões de natureza política, na crise modernista os problemas são predominantemente doutrinários. É como se a igreja, que antes enfrentara as forças que, postas em marcha pelo espírito da Revolução, se insurgiam desde fora contra ela, chegasse ao reconhecimento de que o inimigo lograra infiltrar-se em suas próprias fileiras. Já Pio IX, com a convocação do Concílio Vaticano, lograra transferir para o plano espiritual uma batalha que pertencia eminentemente ao domínio temporal. A ideologia do declínio do Ocidente surge, nesse contexto, como uma oposição à quebra do primado cultural da igreja. Em 1907, o papa Pio X publica a encíclica *Pascendi dominici gregis*, em que o vocábulo “modernismo” é empregado pela primeira vez de modo oficial. Na encíclica, Pio X se refere ao perigo do modernismo precisamente através da imagem de inimigos que “se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos”. Apesar da vasta extensão do vocábulo, podemos compreender o modernismo a partir de alguns posicionamentos fundamentais, tais como:

... agnosticismo metodológico (o emprego de métodos seculares em teologia), imanentismo vital (uma compreensão da religião como sendo primariamente um assunto de sentimento e experiência), simbolismo (a visão segundo a qual doutrinas são apenas símbolos de crenças interiores) e evolucionismo (a visão segundo a qual autoridade e dogma passam por desenvolvimentos históricos). (WOLFE, 2013, p. 12).

Por outro lado, os adversários do antimodernismo capitaneado pelo sumo pontífice viam nele “somente uma conjuração perigosa ou até ridícula de obscurantistas contra o espírito científico do tempo, contra o iluminismo, o humanismo e ideias progressistas de toda sorte.” (SAFRANSKI, 2013, p. 44). Braig, no entanto, mostrava que é possível ser antimodernista sem ser obscurantista. Sua “adesão à escolástica nada tinha da rigidez que foi dominando as gerações de filósofos católicos, formados depois da publicação (1879) da encíclica *Aeterni Patris*² de

² Uma das primeiras encíclicas de Leão XIII, a *Aeterni Patris* é dedicada ao estabelecimento do tomismo como filosofia basilar do cristianismo, inaugurando o movimento intelectual que ficou conhecido como neotomismo ou

Leão XIII.” (MACDOWELL, 1993, p. 26). Seu posicionamento se distingue de uma mera nostalgia por uma idealização do medievo, movida, ao mesmo tempo, por uma pretensão de objetividade do conhecimento teológico tomada de empréstimo às ciências não-teológicas. O antimodernismo de Braig consiste, sobretudo, na crítica da visão romântica e ufanista da modernidade, do ideal de progresso fundado na razão. Veremos algumas de suas ideias reverberar na obra posterior de seu então pupilo Martin Heidegger. E este recorda explicitamente seus ensinamentos como o início de sua descoberta do caráter onto-teo-lógico da metafísica:

Após quatro semestres, abandonei o estudo teológico e dediquei-me inteiramente à filosofia. Frequentei, porém, ainda nos anos após 1911, uma aula de teologia; era a aula sobre Dogma de Carl Braig. Levava-me a esta o interesse pela teologia especulativa, mas sobretudo a maneira penetrante de pensar que o professor desenvolvia em cada aula. Dele ouvi, pela primeira vez, por ocasião de alguns passeios a pé, em que me foi dado acompanhá-lo, sobre a importância de Schelling e de Hegel para a teologia especulativa, em contraste com o sistema doutrinal da escolástica. Desta maneira, a tensão entre ontologia e teologia especulativa como estrutura da metafísica passou ao horizonte de meu questionamento. (HEIDEGGER, 2009b, p. 86).

Braig identifica no agnosticismo a fé ingênua, primitiva e doméstica do mundo moderno: fé no progresso, na ciência, na evolução biológica, nas leis econômicas e históricas. Para ele, o modernismo consistia em uma prisão autoconstruída, sendo “cego para tudo que não é o eu ou não serve ao eu” (SAFRANSKI, 2013, p. 44). Sua crítica se dirige à irreverência para com o caráter de mistério da verdade. Por esta irreverência, o homem moderno, colocando-se arrogantemente no centro da realidade, reduz o verdadeiro ao meramente útil. É preciso, então, livrar-se do absolutismo do sujeito, a fim de que nos tornemos livres para a realidade do absoluto. É no contexto desta forma de antimodernismo que o jovem Heidegger fará suas

neoescolástica. “Mostrando em detalhe como São Tomás, utilizando os pensadores antigos, e sobretudo Aristóteles, edificara um sistema autenticamente cristão, o texto pontifício sublinhava que fora a partir da *Suma* que a teologia católica adquirira um estrito rigor, e que o depósito sagrado da fé se inscrevera no âmbito de uma ciência indiscutível. Sem pretender reservar para São Tomás nenhuma exclusividade (o ‘seráfico São Boaventura’ era tão louvado como o ‘angélico São Tomás’), a encíclica propunha aos católicos do século XIX que adotassem ‘o espírito, os métodos, a sabedoria de São Tomás’. Aqueles que tinham a missão de formar os jovens para o serviço da Igreja eram incitados a distribuir-lhes ‘o pão vivificante e sólido da doutrina tomista’. Os trabalhadores e os cientistas eram convidados a tomar o tomismo por eixo do seu pensamento. Era verdadeiramente uma epifania do Doutor Angélico.” (DANIEL-ROPS, 2006, p. 581). Apesar de pretender uma retomada do pensamento de São Tomás, o neotomismo já se configura como uma apropriação completamente singular de sua teologia, que não é movida por uma “vontade de sistema”, estando plenamente consciente de seus limites. A pretensão de uma sistematização dogmática da fé é, de fato, um fenômeno moderno, caracterizando-se pela adoção, por parte do pensamento católico, do ideal do conhecimento objetivo, que se torna o paradigma de toda empresa intelectual do Ocidente, especialmente a partir do Renascimento. Ela diz respeito muito menos a São Tomás do que “àqueles teólogos e escritores de manuais que trataram a coleção de doutrinas oficiais de Denzinger como se fosse os *Elementos* de Euclides da fé.” (O’LEARY, 1980, p. 220). Não se confunda a encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII com a carta apostólica homônima, escrita por Pio IX em 1968, pela qual se convocou o Concílio Vaticano I.

primeiras aparições públicas. Permanecendo ligado à fé de seus pais, tomará partido pela tradição. Seus primeiros escritos, enquanto estudante de teologia, foram quase que exclusivamente publicados na revista *Der Akademiker*, editada pela Liga Acadêmica Alemã e Católica. A revista se encontrava na linha de Pio X. Seus colaboradores tinham em comum o interesse em defender a autoridade eclesiástica no campo da teologia.

Assim, em maio de 1910, por exemplo, Heidegger publica uma resenha de um ensaio de Friedrich Wilhelm Foerster intitulada *Autoridade e liberdade: considerações sobre o problema cultural da igreja* (GA 16, p. 7-8). Aí ele dirá: “Já o único e quase esmagador fato de que a maioria das pessoas não encontra, por si mesma, a verdade, não quer lutar por ela e, muito mais, a pregaria na cruz, retira da possibilidade de uma ética individualista qualquer fundamento.” (GA 16, p. 7). Lembremos que, ao escrever estas palavras, Heidegger já experimentara a diferença entre seu próprio mundo, de Meßkirch, e o mundo lá de fora, o bafo sufocante do viver apressado e preso aos encantos momentâneos, onde já se anuncia a distinção entre propriedade e impropriedade da existência, desenvolvida posteriormente em *Ser e Tempo*. Assim, “os termos de sua denúncia contra ‘os Modernos’ são cognatos daqueles que ele mais tarde desenvolverá com relação a ‘o impessoal’ ou *das Man*.” (WOLFE, 2013, p. 17). Desde o mundo de Meßkirch, o jovem Heidegger aprende que a verdade é conquistada apenas mediante a dureza e o sofrimento que acompanham a luta contra a mediocridade.

Para os “mundanos”, o evangelho se encontra velado, pois querem fazer com que a verdade se dobre às suas visões de mundo, ao invés de procurar ver o mundo ao abrigo da verdade. É por essa tendência à facilitação, esse ímpeto a mover-se na superficialidade, que o evangelho do Deus crucificado, que revela toda a sua grandeza assumindo a forma rebaixada do servo sofredor, é inaceitável para o homem moderno. “Por conseguinte, se o nosso Evangelho permanece velado, está velado para os que se perdem, para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do Evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus.” (BÍBLIA, 2 Coríntios 4, 3-4). O esplendor da divindade que brilha na face desfigurada do homem-deus, cujo trono é uma cruz e cuja coroa é tecida de espinhos é a imagem do ser humano que assume o encargo da própria existência, incompreensível para a frivolidade de um mundo burguês, que admira na simplicidade apenas aquilo que pode ser apropriado como superficialidade, que rejeita o sofrimento e se apegava ao poder, aos títulos e às aparências. A fé no deus crucificado, que para a compreensão humana só pode configurar-se como loucura, é apropriada pelo sistema do catolicismo como constituindo um conjunto de verdades reveladas passíveis de racionalização.

Posteriormente, ao abandonar o catolicismo, Heidegger reconhecerá que a falsa segurança consiste também em aferrar-se à fé como a um conjunto de verdades absolutas. Agora ele fala a favor da tradição, mas depois, quando o apego excessivo à tradição se converter em outra das formas assumidas pelo “deus deste mundo”, de que fala o apóstolo Paulo, então se manterá a percepção de que o esforço e o incômodo são critérios para a busca da verdade. Quando a experiência da religião se transforma em tutela do dogma, então deixa também de identificar-se com o esforço que a busca incessante pela verdade exige. Na experiência religiosa, o apego ao dogma é o caminho confortável e, por isso, tão inautêntico quanto o “mundo lá de fora”, mergulhado na impropriedade, que Heidegger conheceu em seus dias no Seminário de Constança. Tendo em vista o excessivo apego ao dogma, o pesado e o duro serão então identificados à liberdade “que aguenta o seu desamparo metafísico e não quer se esconder através das sentenças verdadeiras fixas de um realismo incrédulo.” (SAFRANSKI, 2013, p. 49). Assim, a desconfiança de Heidegger contra toda via de facilitação será mantida quando de sua rejeição a toda forma de religiosidade institucional, sendo mesmo a causa fundamental de uma tal rejeição.

A partir disso, podemos então sugerir que o que estava em jogo no apego de Heidegger ao catolicismo não era o catolicismo em si, mas a experiência da verdade como vertigem. Com isso, queremos retomar a expressão de Kierkegaard, que se refere à angústia como “vertigem da liberdade, que surge quando o espírito olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se.” (KIERKEGAARD, 2015, p. 67). A verdade não dá segurança, pelo contrário, a retira, pois possui a mesma natureza daquilo que é verdadeiro, isto é, da vida, que é fluxo imperscrutável. A atitude autêntica diante da vida é deixá-la ser naquilo que ela é, sem aprisioná-la em construções conceituais. Deixar a vida ser naquilo que ela é implica precisamente manter-se na vertigem, que encara o real como mistério, isto é, como pura possibilidade, como algo que não está já dado, mas que conclama a existência como tarefa a realizar. Poderíamos nos espantar diante do fato de que a manutenção da experiência da verdade como vertigem seja, inicialmente, encontrada por Heidegger no sistema dogmático do catolicismo. No entanto, no ápice da luta antimodernista, juntamente com o apego dogmático às verdades da fé, se dá ainda uma outra forma de experienciar a defesa da tradição, como luta por uma forma de expressão da verdade capaz de conservar, ao invés de abolir, o mistério da fé. O gesto dogmático consiste, originariamente, em resguardar o livre movimento do Espírito e a abertura da revelação. Posteriormente, contudo, pode converter-se em estabelecimento de verdades fixas e asseguradas, completamente desenraizadas de sua origem libertadora.

O caráter irremediavelmente simbólico, analógico, inadequado de toda linguagem da fé não diminui o valor da tradição, mas antes, nos dá a chave para uma justa apreciação de seu esforço. Essa tradição não é, como o quis uma certa apologética, o desdobramento calmo e lógico de uma geometria da revelação, mas uma luta de fidelidade, que assume uma nova forma a cada época, e que jamais pode dar-se ao luxo de se fixar em um sistema. (...) A luta que nos liberta da tradição é também uma luta que liberta a própria tradição e que lhe restitui uma função libertadora. Ao deixar morrer uma tradição morta, reconquistamos uma tradição viva. (O'LEARY, 1980, p. 221-223).

Ora, a oposição a toda tendência de facilitação encontra-se, para o jovem Heidegger, associada ao fato de que ele e sua família permanecem ligados a uma tradição contra a qual o espírito moderno se colocou abertamente em luta. Por isso, ele agora reage a essa tendência posicionando-se a favor do antimodernismo. Posteriormente, esta mesma percepção irá mantê-lo fiel ao mistério, ainda que o catolicismo, em sua luta contra o modernismo, tenha adotado uma via distinta, a do apego excessivo ao dogma, que ruma, contudo, na mesma direção seguida por seus opositores, que é a da facilitação. “Diante de toda a fé abre-se um abismo. Como atravessar? O jovem Heidegger aposta em tradição e disciplina. Mais tarde é a determinação, a decisão. Mais tarde ainda, ele confia na serenidade” (SAFRANSKI, 2013, p. 50). Assim, em 1953, comentando o verso de Georg Trakl que diz “Ó dor, olhar inflamado / da alma grande!”, Heidegger se referirá ao olhar que se volta para a verdade como familiaridade com a vertigem da verdade, que não apaga a flama dilacerante desde a qual o abismo do mistério nos dirige, ele mesmo, seu olhar.

Enquanto dor, o espírito que concede uma “alma grande” dá ânimo. A alma que possui essa vocação é a alma que dá vida. Por isso, tudo que vive de acordo com esse sentido está atravessado pela dor enquanto traço fundamental da essência da alma. Tudo que vive é doloroso. (...) O destruído, reprimido, insalubre, sem salvação, tudo que numa decadência é penoso constitui, na verdade, somente o brilho especial onde se abriga o “verdadeiro”: a dor que tudo atravessa e garante. A dor não é repugnante nem proveitosa. A dor é o favorecimento do essencial em tudo o que vigora. (HEIDEGGER, 2012, p. 52-53).

O abandono de toda falsa segurança é, portanto, a condição para uma vida filosófica. A esse respeito, entre os primeiros escritos do jovem Heidegger encontra-se ainda outro que é oportuno citar. Trata-se de um estudo, intitulado *Per mortem ad vitam* (GA 16, p. 3-6), sobre a obra *Mentira e verdade da vida*, do escritor dinamarquês Johannes Jørgensen, que se convertera, em 1896, do darwinismo e do naturalismo ao catolicismo. Para o jovem Heidegger, trata-se de um caminho muito instrutivo, aquele trilhado por Jørgensen, porque atravessa todas as loucuras e seduições da modernidade para, no fim, deter-se no abrigo da verdadeira liberdade. Em seu

texto encontramos, então, a seguinte formulação: “Se queres uma vida espiritual e conquistar a tua salvação, então morre, extinguindo toda baixeza de ti, opera com a graça sobrenatural, e ressuscitarás” (GA 16, p. 5). Essa é a chave de leitura que nos franqueará acesso aos próximos acontecimentos da vida religiosa de Heidegger como, a um só tempo, fatos biográficos e experiências de pensamento: a morte do pequeno eu como começo de uma nova e verdadeira vida. A descoberta da dor como essência da alma não foi, para ele, uma mera constatação intelectual, mas uma experiência intimamente vivida. A experiência da vida como fio condutor da interpretação do Ser se tornará um dos traços fundamentais de seu pensamento, testemunhado na tese do co-pertencimento originário entre os níveis ôntico e ontológico da existência.

2.3 *Caro salutis cardo*

Depois de três semestres de estudos teológicos e filosóficos, manifesta-se novamente o problema cardíaco que já havia angariado a Heidegger a dispensa da Companhia de Jesus. Por sugestão do médico do internato, ele é mandado para Meßkirch, para algumas semanas de repouso absoluto. Heidegger passa o verão de 1911 em casa de seus pais. Começa a se mostrar aí o fato de que a condição física do jovem estudante de teologia não era suficientemente estável para o desempenho futuro de um cargo à serviço da igreja. Heidegger se encontra, neste período de “folga”, em uma situação quase desesperadora. Sua disposição é sombria, não sabe que caminho seguir. As dúvidas quanto ao futuro se tornam *Horas no horto das oliveiras*, título de um poema que Heidegger publica no sábado santo, 8 de abril de 1911, na revista *Allgemeine Rundschau*: “Horas no horto das oliveiras da minha vida: / No brilho sombrio / da desanimada hesitação / amiúde me tendes visto. // Chorando clamei, nunca em vão / Meu jovem ser / Cansado de lamentar-se / Confiou-se apenas ao anjo ‘Graça’” (GA 13, p. 6). Em seu sofrimento, Heidegger como que se identifica ao Cristo sofredor. Mas, qual é o teor dessa identificação?

De acordo com os relatos dos evangelhos, o lugar em começa a paixão de Cristo, após a última ceia, é chamado “Getsêmani” (BÍBLIA, Mateus 26, 36; Marcos 14, 32). Este termo grego tem origem na expressão aramaica *Gad Smane* (do hebraico, *Gat Shmanim*) empregada para designar o lagar em que se moem as olivas para a fabricação do azeite. Trata-se aqui, mais uma vez, da imagem do sofrimento como condição da libertação, e da aceitação do presente obscuro mediante a antecipação da luminosidade futura. O poeta se entrega confiante de que será salvo, porém, através do sofrimento, este apenas capaz de atribuir autenticidade à salvação.

Sobre o Cristo sofredor, dirá então o apóstolo Paulo: “É ele que, nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte; e foi atendido, por causa de sua submissão.” (BÍBLIA, Hebreus 5, 7). São estas palavras que ressoam, no poema de Heidegger, como entrega confiante da própria vida a um anjo, um mensageiro de Deus, cujo nome (“Graça”) é a designação da dádiva sobrenatural, pela qual o crente passa da morte à vida espiritual. A entrega confiante é, contudo, também melancólica: a redenção não é um estado atual, mas uma expectativa angustiada (TRAVERS, 2012, p. 87). O sábado santo, dia em que o poema foi publicado, representa o ápice da entrega de Cristo ao Pai: o sofrimento já se encontra consumado, mas a igreja ainda aguarda, melancolicamente, o alvorecer do dia da ressurreição. A entrega é, portanto, confiante sem deixar de ser triste.

Em seu túmulo, o Cristo sofredor é o ainda não nascido, “esse elemento prematuro que constitui o que há de mais repousante e quieto na essência do homem” (HEIDEGGER, 2012, p. 45), como Heidegger dirá mais tarde, ao comentar um poema de Georg Trakl intitulado “Para aquele que morreu cedo demais”. No simbolismo espiritual, o túmulo é, ao mesmo tempo, o ventre, e não apenas porque a alma sobrevive à morte do corpo, mas porque o corpo, sepultura da alma, é o lugar onde Deus vem ao encontro do homem para salvá-lo, agraciando-o com um novo nascimento. A realidade da finitude como lugar em que divino e humano se encontram é expressa na doutrina cristã acerca da *kenosis*, o esvaziamento da divindade ao assumir a natureza humana (cf. BÍBLIA, Filipenses 2, 6-11), e pode ser exemplarmente resumida através da máxima de Tertuliano que diz: *Caro salutis cardo* (“A carne é o eixo da salvação”). Lutero expressa as consequências desse rebaixamento da divindade para a própria natureza humana dizendo: “Através da humanidade ou da carne, na qual vivemos pela fé, [Cristo] nos conforma a si e nos crucifica, tornando-nos, ao invés de deuses infelizes e orgulhosos, verdadeiros homens, isto é, míseros e pecadores.” (LUTERO apud WOLFE, 2013, p. 66). A graça, que acompanha o poeta no horto de seus sofrimentos, lhe dá olhos para ver a realidade essencial do túmulo como ventre fecundo, lugar da transfiguração do espírito. Verdadeiro homem como o Deus encarnado, o poeta assume resolutamente a finitude. Encontramos essa mesma ideia em outro poema que Heidegger publicou na revista *Der Akademiker*, em julho de 1911, intitulado *Por vias silenciosas*.

Quando as luzes da noite de verão flutuam / sobre as brancas bétulas da floresta, /
Quando os resplendores sombrio-pálidos da Lua / Pendem no alto como joias – /
Expandem-se a alma / Morrem os lamentos, / Encontram-me pensamentos / De dias
distantes / Abençoado encanto – – / Mas – aroma picante de fogo / Há muito me
envolia / O amor túmulo... (HEIDEGGER apud OTT, 2000, p. 75-76).

Estes versos mostram o desenvolvimento de uma compreensão do presente a partir da dimensão cristológica da temporalidade. A experiência da fé, como renascimento, implica não um mero abandono da existência pré-cristã, mas um redimensionamento dessa mesma existência a partir do acontecimento da revelação. “O passado deixa de ser o que foi para mostrar-se como o que foi ‘para’, em direção e na finalidade da epifania e manifestação divinas.” (SCHUBACK, 2000, p. 190). A partir dessa experiência, a salvação não significa uma mera interrupção provisória do sofrimento, mas o acolhimento radical da condição de finitude e incompletude humana. “Em verdade, em verdade, vos digo: se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto.” (BÍBLIA, João 12, 24). Nos versos de Heidegger, o lugar sobre o qual flutuam as luzes da noite de verão é a floresta (*der Heide*), a terra não-cultivada. Simbolicamente, a terra não-cultivada remete a algo inacabado, porém, ao mesmo tempo, completo, porque intocado, repousante em si mesmo. É sobre ela que o poeta acende sua fogueira para obter orientação e alento em meio à escuridão do desconhecido.

O fogo que se acende sobre o húmus é representação de um saber marcado pela humildade, pela recordação da condição terrestre, que se opõe à soberba, abrindo-se para a “loucura de uma morte que fermenta a vida interminável de Deus e, assim, fermenta toda a vida infinita das criaturas como sentido de transformação.” (SCHUBACK, 2000, p. 194). No início do poema, anuncia-se a grandeza do não-cultivado. Diante da admiração da natureza sublime, a alma se expande, o pensamento se eleva na direção do infinito. Contudo, os versos são arrematados por uma recondução à terra, da qual brota, na forma de uma epifania, como aquela que teve Moisés diante da sarça ardente, a entrega confiante ao infinito que assume a finitude. A entrega elimina a distância infinita entre Deus e homem, não por fazer do homem um Deus, mas por fazer-se, sem deixar de ser Deus, verdadeiro homem. Com esse movimento, por sua vez, vem à tona a potência da palavra poética, como forma de expressão do singular que não o reduz à mera contingência: “A poesia torna possível a revelação do que é plenamente imanente: nossa presença pensante no mundo.” (TRAVERS, 2012, p. 82). É nesse sentido que a poesia proporciona uma experiência de retorno ao lar.

Após esse difícil período de indecisão, Heidegger resolve interromper os estudos de teologia e, portanto, abandonar a possibilidade de uma carreira sacerdotal. Matricula-se para o semestre de inverno de 1911/1912 na faculdade de ciências naturais de Freiburg, nas disciplinas de matemática, física e química, mas prossegue com o mesmo zelo seus estudos filosóficos. Assim, abre mão tanto do sacerdócio, quanto da perspectiva de, prosseguindo os estudos

universitários em filosofia, tornar-se um filósofo católico, com perspectivas não muito favoráveis de não ser levado a sério pelo mundo filosófico e de ter que disputar uma das então raras cátedras de filosofia católica. Apesar da grandeza de suas intuições poéticas, a via escolhida era agora a mais modesta: estudar uma disciplina escolar, prestar os exames oficiais e tornar-se professor. Em 1912, publica um artigo intitulado *O problema da realidade na filosofia moderna* (GA 1, p. 1-15), no *Philosophische Jahrbuch* da Sociedade Görres. No mesmo ano, estabelece contato com Josef Sauer, professor de História da Arte e Arqueologia Cristã na Universidade de Freiburg. Em uma carta a Sauer, de 17 de março de 1912, Heidegger apresenta seu programa de pesquisas que, no fim, resultou apenas na conferência experimental, proferida a 27 de julho de 1915, *O conceito de tempo nas ciências históricas* (GA 1, p. 413-433).

Em princípio, trata-se apenas de um estudo prévio, que deve servir de ponto de partida para as diversas investigações da lógica matemática. No interesse de que tudo isso não se torne uma crítica estéril e uma exibição escolástica de contradições, será necessário dar uma solução, ainda que provisória, ao problema do tempo e do espaço com a ajuda da orientação proporcionada pela física matemática. Este trabalho é agora dificultado pelo fato de que, na física, tudo está arruinado por causa da teoria da relatividade. Em compensação, a lógica procura fundir-se ultimamente com a teoria geral do objeto. O que torna a investigação novamente mais fácil. Em resumo: o âmbito a investigar se encontra, por sua vez, submetido a transformações, de modo que ainda é cedo para tomar uma posição, além do fato de que ainda me julgo incapaz de tomá-la... (HEIDEGGER apud OTT, 2000, p. 78).

Nos semestres seguintes, além das disciplinas de matemática, física e química, Heidegger acompanha os cursos e seminários filosóficos ministrados por Arthur Schneider e Heinrich Rickert. No fim, ele não se submete aos exames para se tornar professor de ciências naturais, e obtém, a 26 de julho de 1913, o título de doutor em filosofia, com uma dissertação intitulada *A doutrina do juízo no psicologismo* (GA 1, p. 60-188), em que, apoiando-se nas *Investigações lógicas* de Husserl, combate a possibilidade, perseguida por autores como Theodor Lipps e Wilhelm Wundt, de reduzir a lógica à psicologia. “Para Heidegger, o Psicologismo, apesar de seus méritos na investigação dos fenômenos da consciência, não passa de um tipo de empirismo, dada a sua *incapacidade de perceber o objeto próprio da Lógica* e a sua autonomia em relação aos fatos psíquicos.” (MACDOWELL, 1993, p. 29, grifos do autor). Em 1915, ele recebe a licença para ensinar Filosofia mediante a apresentação de uma tese sobre *A doutrina das categorias e da significação de Duns Escoto* (GA 1, p. 189-412).

No contexto do ressurgimento do tomismo, uma temática como esta permite a Heidegger manter-se na posição de defensor do “tesouro de verdades da igreja”, ainda que, a esta altura, seu posicionamento pessoal não fosse mais tão favorável ao antimodernismo

decadente da apologética militante. Contudo, ele recebia, desde 1913, uma bolsa da fundação Schätzler, que era administrada pela Sé episcopal de Freiburg, com a condição de que o candidato se dedicasse, em seus estudos teológicos ou filosóficos, à investigação do pensamento escolástico (OTT, 2000, p. 83-84). A tese pode ser qualificada como uma leitura da doutrina medieval da analogia a partir do problema moderno da restauração da metafísica sobre bases situadas para além da oposição realismo-idealismo. O texto que Heidegger examina é o *Tractatus de modis significandi seu grammatica speculativa*, que, à época, era atribuído a Duns Escoto, mas que hoje sabe-se ter sido escrito por Thomas de Erfurt.

Ao dedicar-se a um autor medieval, ele tinha certamente em vista *combater o mito da mediocridade da Lógica escolástica*, considerada correntemente como uma repetição estéril do aristotelismo. Não se trata, contudo, de uma investigação puramente histórica. No fundo, o que Heidegger pretende é testar rigorosamente nas próprias fontes as possibilidades, até então apenas pressentidas, da Escolástica medieval de *fornecer um contributo positivo à resolução de sua problemática pessoal*. É assim que o seu estudo se eleva a um nível de reflexão filosófica sistemática. O seu método consiste em abordar os textos medievais a partir das interrogações modernas. Tal modo de proceder justifica-se, a seu ver, pelo fato de que os mesmos problemas centrais voltam de novo à tona no decurso da história da filosofia, embora num contexto diverso e em níveis sempre mais profundos. Encarada sob este ponto de vista, a Escolástica apresenta uma face remoçada e sobremaneira sugestiva. (MACDOWELL, 1993, p. 42-43, grifos do autor).

Trata-se, portanto, de dispensar um tratamento moderno a um problema fundamental da filosofia: a questão da unidade do ser na multiplicidade de seus modos. Nos deparamos com a multiplicidade em nossa lida concreta e cotidiana com os entes que nos vêm ao encontro dentro do mundo. Também a assumimos em nossa própria existência. Ela se reflete, por meio da analogia, na diversidade de modos de significação, pela qual a multiplicidade chega à expressão no terreno da linguagem. O Ser é uno, embora assuma diferentes modos. O sentido, por analogia, é também uno, embora se torne expresso de diversas maneiras. O problema da passagem do uno ao múltiplo e do retorno à unidade a partir a multiplicidade se torna uma questão posta à própria existência singular através da experiência religiosa. Não se trata, então, de uma questão relativa a uma simples querela em torno de significações lógicas, mas de um problema genuíno, que é trazido enquanto problema para o âmbito da existência concreta através da experiência da união mística com Deus, pela qual uno e múltiplo se relacionam, se transformam e, não obstante, se conservam. É na experiência mística, e em suas formas de expressão, que Heidegger encontra o sentido concreto do problema dos universais. Contudo, neste ponto é preciso retroceder brevemente no tempo, pois a próxima estação nos conduzirá ao rompimento de Heidegger com o catolicismo. A causa desse rompimento é a percepção da atitude dogmática

da igreja frente à crise modernista como testemunha de um enrijecimento da experiência cristã fundamental, cujas origens remontam às primeiras tentativas de conciliação entre o cristianismo e a metafísica grega.

2.4 Fragmento como habitação

Em 1910, no prosseguimento de sua cruzada antimodernista, Pio X publicara o *motu proprio Sacrorum antistitum*, pelo qual todo o clero e o professorado dos seminários filosóficos e teológicos ficava obrigado a prestar um juramento contra as doutrinas qualificadas como “modernistas”. É neste ano que, como vimos, se manifestam novamente os problemas cardíacos de Heidegger, que acabam por obrigá-los a desistir definitivamente da carreira eclesiástica. Poderíamos mesmo interpretar esse fato como uma “rebelião do coração contra os planos da cabeça.” (SAFRANSKI, 2013, p. 41). Isso porque a luta inicial contra o mundo moderno, contra sua tendência de facilitação, cada vez mais se enrijecia através de imposições autoritárias, que visavam ao estabelecimento, por parte da hierarquia da igreja, de um sistema de controle das consciências, o que era inaceitável a qualquer espírito que desejasse livremente movimentar-se no reino do pensamento. Quem quer que violasse o juramento seria imediatamente submetido ao Santo Ofício. Em toda a Cristandade, a obrigação do juramento despertou certa agitação. “A reação foi maior na Alemanha, especialmente nas Universidades; tão viva, que Roma concordou em dispensar da assinatura os professores que não exercessem o ministério paroquial.” (DANIEL-ROPS, 2003, p. 297). Os teólogos críticos à nova obrigação, imposta pelo papa, sentiam que ela comprometia sua credibilidade acadêmica. O texto do juramento representava um comprometimento formal aos preceitos estabelecidos pela encíclica *Pascendi domini gregis*, e a rejeição dos assim chamados “erros” do modernismo, a saber:

... a negação de que Deus pode ser conhecido “com certeza” pela razão natural como a origem e o fim de todas as coisas; a negação da validade dos milagres e profecias como “provas exteriores” da origem divina da revelação cristã; a negação da instituição da igreja sobre Pedro e seus sucessores pelo “Cristo real e histórico”; a representação do dogma da igreja como construção humana sujeita a desenvolvimentos contínuos; e a consideração da fé como um “sentimento cego de religião”, ao invés de um “assentimento genuíno do intelecto” à verdade exteriormente revelada. (WOLFE, 2013, p. 24-25).

Aqui, tem início a crise interna que levaria Heidegger a abandonar a possibilidade de uma carreira sacerdotal e da profissão teológica. A situação se exacerbou ainda mais quando, em 1914, precisamente enquanto Heidegger se submetia aos exames exigidos para a obtenção

da livre docência, o papa Pio X publica o *motu proprio Doctoris Angelici*, pelo qual o ensinamento de São Tomás de Aquino é declarado como a única autoridade filosófica reconhecida pelo magistério da igreja. Esse fato despertou em Heidegger grande frustração por se tratar de uma espécie de sacramentalização da incapacidade da igreja em estabelecer o diálogo, que ele mesmo tentara através de sua tese, com o pensamento moderno. De fato, a intenção de Heidegger era “fornecer à visão cristã do mundo o alicerce racional que lhe convinha, um sistema metafísico, sim, mas totalmente renovado de acordo com as exigências críticas do espírito moderno.” (MACDOWELL, 1993, p. 97). Enquanto católico, ele se viu, então, submetido a uma coerção extrafilosófica que, enquanto pensador, não podia acatar. Em uma carta dirigida a Engelbert Krebs, a 19 de julho de 1914, ironiza a publicação do *motu proprio*, dizendo: “Talvez você, enquanto ‘acadêmico’, pudesse propor um procedimento melhor: remover o cérebro daqueles que ousam pensar de forma independente e substituí-lo por salada italiana.” (HEIDEGGER apud KISIEL, 1995, p. 73). Assim, diante da intensa romanização da estrutura eclesiástica a que deu lugar o ultramontanismo, Heidegger vai deixando de acreditar na possibilidade de conservação da potência simbólica dos dogmas do catolicismo por parte da autoridade da igreja.

De fato, enquanto sinais são criados, símbolos nascem e morrem. A morte de um símbolo se dá quando seu caráter referencial é dissolvido mediante a deformação da marca nele deixada pela experiência originária. É assim que o símbolo se torna peça de um sistema, tendo sido arrancado do contexto em que reside seu sentido pleno. Em *Ser e Tempo*, Heidegger diz algo a esse respeito acerca dos diferentes modos de encobrimento dos fenômenos. “Este encobrimento pode ser total ou, como geralmente acontece, o que antes se descobriu ainda se mantém visível, embora como aparência. No entanto, há tanta aparência quanto ‘ser’.” (SZ, p. 36). Podemos então considerar que a morte de um símbolo depende da perpetuação do predomínio da aparência sobre o ser, que obstrui o acesso ao fenômeno, desfazendo a possibilidade de rememoração do acontecimento instaurador. O predomínio da aparência, como diz Heidegger acerca da ameaça que pesa sobre o homem na época da técnica moderna, “arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para o desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural.” (HEIDEGGER, 2006, p. 31). Através disso, o símbolo devém dogma em sentido vulgar, isto é, não como algo recebido e aceito mediante uma experiência confirmadora (possibilidade que é resguardada pela própria origem etimológica da palavra “dogma” no verbo grego *déhomai*), mas como uma certeza inquestionável. A aceitação se torna mero assentimento, e os dogmas

assim constituídos reivindicam seu pertencimento a um sistema. Acerca da inclusão de dados fenomenais em um sistema, Heidegger observa que através disso “eles se apresentam como algo que é ‘claro’ e não carece de justificações ulteriores, podendo, por isso, servir de ponto de partida para uma dedução contínua”, de tal modo que “perdem sua solidez, transformam-se em tese solta no ar e se transmitem numa compreensão vazia” (SZ, p. 36). A aparente conveniência desse procedimento de sistematização radica na falsa segurança que resulta da certeza inquestionável. Contudo, é justamente com a rejeição de toda falsa segurança que se move a busca genuína pela verdade.

Essa crítica ao sistema do catolicismo será claramente formulada mais tarde, na preleção do semestre de inverno de 1942/1943 (*Parmênides*). A essência da *alétheia*, enquanto desencobrimento, é obstruída no processo de sua tradução para o latim, pelo qual se a reinterpreta como *verum*. Em grego, *alétheia* designa uma espécie de privação, como remoção ou cancelamento do encobrimento. *Pseudos* não diz o exato oposto do desencobrimento, mas uma espécie de desencobrimento que, contudo, mostra o fenômeno mediante a ocultação de seu ser-próprio. Assim, “o ser oculto é essencial em todo aparecer do ente para o homem grego” (HEIDEGGER, 2008, p. 43), de modo que “no *pseudos* vige um encobrimento que, simultaneamente desvela.” (HEIDEGGER, 2008, p. 61). No latim do Império Romano, por outro lado, o termo *alétheia* é traduzida por *verum* e o *pseudos*, tomado como seu contrário, é traduzido por *falsum*, particípio de *fallere*, que significa sucumbir, levar algo à sua ruína. Essa tradução é congruente com o espírito imperial, pelo qual o *falsum* é interpretado como o que conduz à quebra do domínio do *imperium*. É assim que o verdadeiro se torna o oposto do falso, e essa necessidade de resguardar a dominação imperial é, em seguida, perpetuada pela igreja romana, cujo domínio, baseando-se também na necessidade de manutenção da ordem, perpetua o encobrimento da essência originária da verdade.

Também a consolidação desta prioridade do falso em relação ao *pseudos* e a estabilização dessa consolidação é uma obra romana. Mas a forma operativa nessa obra não é mais agora o *imperium* do Estado, e sim o *imperium* da igreja, isto é, o *sacerdotium*. O “imperial” emerge aqui na forma do curial da cúria do papa romano. Sua dominação se funda igualmente no comando. O caráter de comando aqui reside na essência do dogma eclesial. Por isso o dogma conta, de igual modo, tanto como o “verdadeiro” dos “crentes ortodoxos” como também como o “falso” dos “heréticos” e dos “não-crentes”. A inquisição espanhola é uma forma do *imperium* curial romano. (HEIDEGGER, 2008, p. 73-74).

A visão dogmática, como resultado da atitude especulativa, tem suas raízes em uma necessidade mais profunda, que vai além de uma mera disposição teoretizante: a necessidade

de segurança fornecida pelo estabelecimento de algo permanente. O verdadeiro e o falso são, assim, interpretados, respectivamente, como o que sustenta e o que coloca em risco o comando. Com isso, observamos que a ideia de verdade adquire um caráter pragmático, em atenção à necessidade de asseguramento que a vida fática, em sua tendência decadente, busca concretizar, a fim de obter a sensação de um solo firme sob seus pés. Em termos mais próximos de um pensamento da situação fática da vida, nos deparamos com a crítica ao sistema dogmático do catolicismo, como epítome da de-vivificação operada pela atitude teorética em prejuízo da experiência religiosa concreta, em uma anotação sobre “o *a priori* religioso”, datada da primeira metade de 1917 (KISIEL, 1995, p. 520, n. 11). A anotação se acha publicada como parte do esboço de uma preleção sobre *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*.

E as pseudofilosofias dogmáticas e *casuísticas*, que se apresentam como filosofias de um determinado sistema religioso (por exemplo, o catolicismo) e presumivelmente se encontram mais próximas da religião e do religioso, são as menos capazes de promover a vitalidade do problema. (...) Consequentemente, o conteúdo de valor inerente à religião, sua esfera de sentido palpável, é primeiramente experienciado através de um emaranhado intrincado, não-orgânico, dogmático de proposições e provas, que, do ponto de vista teorético, permanecem *completamente não esclarecidas*, e que, como um estatuto canônico com poder de polícia, serve apenas para subjugar e oprimir o sujeito, envolvendo-o em obscuridade. Mais ainda, o sistema exclui totalmente a possibilidade de qualquer experiência originária e genuína do valor religioso. (...) Assim, a escolástica, no interior da totalidade do mundo de vida cristão medieval, prejudicou severamente a proximidade da experiência religiosa e esqueceu a religião em nome da teologia e do dogma. Essa influência teoretizante e dogmatizante foi exercida pelas autoridades eclesásticas em suas instituições e estatutos já no tempo do cristianismo primitivo. Como um contramovimento elementar, pode-se compreender uma manifestação como a mística. (GA 60, p. 313-314, grifos do autor).

A morte do símbolo não atinge apenas o aspecto dogmático, mas também o aspecto místico do cristianismo, em função da submissão de ambos à necessidade de manutenção do aparelho institucional eclesástico. A partir de sua institucionalização, na era apostólica, o cristianismo foi desenvolvendo um conjunto de fórmulas fixas, às quais o fiel deve assentir obedientemente, em detrimento da experiência originária da fé que, para além de todo conteúdo, transcorre totalmente no sentido de relação (GA 58, p. 261). A religiosidade originária “trata-se de uma experiência da vida na sua facticidade histórica, que coloca o acento na atitude pessoal, não no conteúdo nocional e normativo.” (MACDOWELL, 1993, p. 128). Contudo, em função do predomínio do dogma, não apenas a escolástica, mas também a mística medieval se encontra eivada de incrustações metafísicas, estranhas ao fenômeno originário da experiência cristã. Não obstante, observa Heidegger, a mística constitui um “contramovimento elementar” em relação à via dogmático-institucional, de tal modo que a importância do acervo literário

ascético-místico legado pela história do cristianismo se encontra vinculada a dois aspectos que convém ressaltar:

- (1) Enquanto se mantêm no nível da descrição da experiência religiosa, transparece nesses escritos a consciência viva do sentido da existência. Contudo, quando seus autores passam para um nível conceitual e sistemático, “eles caem sob o influxo de esquemas inadequados à transmissão de suas vivências.” (MACDOWELL, 1993, p. 127). É o que Heidegger observa, por exemplo, acerca de Lutero que, em suas *Enarrationes in genesim*, “foi mais penetrante do ponto de vista da edificação do que do ponto de vista conceitual” (SZ, p. 190, n. 1), e acerca de Kierkegaard, uma vez que “há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos ‘edificantes’ do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia.” (SZ, p. 235, n. 1). No que se refere a Pascal, Heidegger destaca uma de suas sentenças em que se expressa a precedência da experiência concreta sobre a teoretização, no que se refere à compreensão genuína dos fenômenos: “Os santos, ao contrário, dizem, ao falar das coisas divinas, que é preciso amá-las para conhecê-las e que só se penetra na verdade por meio da caridade” (PASCAL apud SZ, p. 139, n. 1). Desse modo, quando o místico teoriza sobre sua experiência, então passa a falar de outra coisa enquanto pretende estar falando ainda do mesmo. Não é mais a experiência concreta que descreve, mas uma representação forjada teoreticamente a partir da imagem de um eu em geral, que corresponde ao termo médio sancionado pela tradição religiosa à qual o místico se encontra vinculado.³ Assim, quanto à compreensão fenomenológica da experiência originária do cristianismo podemos localizar, na literatura ascético-mística, o momento da conceitualização como ponto de partida para a tarefa de uma desconstrução, ou superação não-destrutiva, das estruturas legadas pela tradição, a fim de aceder às fontes originárias do fenômeno.
- (2) Por outro lado, há um aspecto que deriva da própria natureza do símbolo e do modo pelo qual o *Dasein*, de maneira predominante, na vida cotidiana, se relaciona com a tradição. “Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua

³ “Em si mesma não apresenta expressão adequada; a experiência mística é basicamente amorfa. Quanto mais intensa e profundamente é experimentado o contato com Deus, tanto menos é ele suscetível de definição objetiva, pois por sua própria natureza transcende as categorias de sujeito e objeto que toda definição pressupõe. Por outro lado, semelhante experiência pode ser interpretada de maneiras diferentes, quer dizer, ser revestida de significados diferentes. No momento em que um místico tenta clarificar sua experiência por meio da reflexão, tenta formulá-la, e, especialmente, quando tenta comunicá-la a outros, não pode deixar de impor-lhe uma estrutura de símbolos e ideias convencionais. É inevitável que sempre haja uma parte que ele não possa expressar completa e adequadamente. Mas se tenta comunicar sua experiência – e é somente assim procedendo que ele se nos dá a conhecer – é obrigado a interpretá-la por meio de linguagem, imagens e conceitos previamente existentes.” (SCHOLEM, 2019, p. 15).

compreensão de ser, o *Dasein* já sempre nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesmo, herdada da tradição.” (SZ, p. 20). No cristianismo, a partir dessa tendência fática do *Dasein* de relacionar-se consigo mesmo por intermédio da tradição, surge o princípio de transmissão intacta da revelação, que toma forma na célebre máxima com que o apóstolo Paulo inicia sua narrativa da última ceia: “*Tradidi quod et accepi*” (“Transmiti o que recebi”) (BÍBLIA, 1 Coríntios 11, 23). Esse princípio cria uma cadeia de transmissão pelo qual os símbolos, cheios da vida pulsante do espírito que um dia os instaurou, são perpetuados através das gerações, sem que se exija que aqueles que os transmitem e recebem a cada vez tenham, necessariamente, consciência explícita de seu sentido originário. De fato, na maioria das vezes, a tradição “entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as ‘fontes’ originais de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima.” (SZ, p. 21). Assim, nos encontramos diante do fato paradoxal de que os símbolos, ao encobrir, também resguardam. Sendo transmitidos por obediência à tradição, que encobre seu sentido originário, eles continuam carregando esse sentido de tal modo a abrir, em uma ocasião fortuita, a possibilidade de um encontro genuíno com as fontes. Em tal ocasião, o símbolo poderá então ser interpretado, de modo a ser empregado propriamente como via de acesso à experiência originária. “Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender.” (SZ, p. 148). Nos detemos aqui, verdadeiramente, diante de algo fundamental: sendo o conhecimento próprio à existência um saber de ordem a-teorética, a experiência originária, que nos coloca diante do mistério do Ser, soube encontrar também um modo de perpetuação que não carece de saber explícito e que permanece na expectativa do reencontro, mesmo mediante a predominância da aparência sobre o ser. Transmitido cegamente através da tradição, este modo de perpetuação resguarda a possibilidade de que tenhamos acesso à experiência originária, a partir do momento em que conquistamos a chave para abrir o símbolo e revelar os mistérios que ele não apenas oculta, mas também resguarda.⁴

⁴ “Resumidamente, o que acontece quando um místico se confronta com as escrituras sagradas de sua tradição é o seguinte: o texto é escorificado e descobre-se nele uma nova dimensão. (...) O místico transforma o texto sagrado, sendo o ponto crucial desta metamorfose o fato de que a rígida, clara, inequívoca palavra de revelação é impregnada de um significado *infinito*. (...) A santidade dos textos reside exatamente na sua capacidade para semelhantes metamorfoses. A palavra de Deus tem que ser infinita, ou, para colocá-lo de modo diferente, a palavra absoluta é, como tal, insignificativa, mas está *prenhe* de significado. Sob o olhar humano, ela entra em corporificações significativas finitas que marcam inúmeras camadas de significados. Assim, a exegese mística, esta *nova* revelação concedida ao místico, tem o caráter de uma chave. A chave mesma pode extraviar-se, mas

Assim, ao longo da história da experiência religiosa, nos deparamos com o fato de que um mesmo símbolo pode assumir diferentes configurações a fim de ressaltar a experiência única e infinita que é por ele consignada. A infinidade de modos de expressão que “cabe” em um mesmo instrumento simbólico se deve ao caráter infinito da própria palavra criadora, divina: ela não possui nenhum significado determinado por abrigar em si a fonte inesgotável do sentido. Cada existência concreta possui sua própria via de acesso à palavra criadora, de modo que a revelação não proíbe, mas antes, exige a renovação do significado, constituindo o processo que conduz do símbolo à experiência originária como “leitura infinita” (ZARADER, 1999, p. 123). Na consideração dos fenômenos religiosos concretos, o que nos vem ao encontro é, então, uma plenitude de nexos vitais. Não obstante, conforme o modo de acesso particular da existência concreta à experiência originária e suas possibilidades de expressão, determinados aspectos de significatividade são realçados. Aqui reside a maior oportunidade e o maior perigo: pois ao mesmo tempo em que cada aspecto é um aspecto do todo, o fato de tratar-se de um todo indeterminado deixa a possibilidade de que se o substitua por um aspecto. A tradição dogmática do cristianismo consiste nessa substituição. Não obstante, por obediência ao princípio de transmissão intacta da revelação, os aspectos particulares são perpetuados, e podem ser tomados, em uma experiência transformadora, como dicções singulares do mesmo.

Se se dissolvem de todo nexo experiencial tanto a sua forma de conexão quanto toda tendência expectante concreta, se o que é encontrado nas fases momentâneas não está já nem na ordem do vivo ser-experenciado fático, nem na ordem particular que surge ao se destacar tendências expectantes particularmente conformadas e estáveis, então se subtraem ao tomar-conhecimento e àquilo de que se toma conhecimento a base de sua solidificação e o meio de sua configuração. O nexo se *despedaça*. Mas, a multiplicidade incalculável de destroços não é um nada, um mero caos obscuro ou, em uma interpretação completamente errônea, uma aglomeração de dados sensíveis. Ao invés, cada escombros provém do colapso, é um pedaço, um torrão, um fragmento. Carrega ainda consigo a proveniência do nexo de significância donde provém. Mas o acesso a este, a possibilidade de nele entrar, isso é negado. – Destroços do colapso de um mundo e, ao mesmo tempo, possíveis tijolos para a *construção* do novo, para *uma* construção. (GA 58, p. 120-121, grifos do autor).

Aqui temos uma consideração acerca do processo de de-vivificação da atitude “natural” do *Dasein* frente à experiência fática da vida. Inicialmente, no domínio de nossas ocupações cotidianas, nos movemos em um contexto de sentido que se alicerça na obra a realizar. A obra, enquanto referência fundamental de uma conjuntura, determina aquilo que devemos esperar no interior de um contexto de ocupações. Estas, por sua vez, se encontram conectadas entre si com

permanece vivo um desejo imenso de procurá-la. (...) A autoridade não reside mais num singular e inequívoco ‘significado’ de comunicação divina, mas na sua infinita capacidade de assumir formas novas.” (SCHOLEM, 2019, p. 19-21, grifos do autor).

base no próprio contexto de sentido projetivamente determinado pela obra. “O instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* da pertinência a outros instrumentos.” (SZ, p. 68). Trata-se de uma projeção de sentido porque a obra, que ainda não é, que está em elaboração, no entanto, já é, na medida em que determina aquilo que é necessário para sua atualização efetiva. Ora, quando isolamos um momento particular dessa conjuntura, deixando de considerar a pertinência de uma fase momentânea à totalidade do nexos experiencial, então o próprio nexos se dissolve. Aqui, o tomar-conhecimento (*Kenntnisnahme*), ou seja, a compreensão implícita pela qual nos movemos na experiência fática, perde o seu fundamento. “É necessário que ocorra previamente uma *deficiência* do afazer que se ocupa do mundo para que o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado, se torne possível.” (SZ, p. 61, grifo do autor). Surge então uma outra estrutura de sentido, derivada, pelo qual o ente intramundano é visualizado em sua pura configuração.

Termina a ação, se interrompe o saber não-explicito que lhe serve de guia; começa a cognição, frente à qual o fenômeno se constitui como objeto. Com a individuação dos momentos particulares, o nexos conjuntural que sustenta a totalidade de sentido é despedaçado. No que se refere à consideração teórica do funcionamento de um instrumento presente, por exemplo, em um manual destinado ao usuário, o que se obtém é uma visão isolada de uma parte, digamos, do processo de produção fabril. O sentido do instrumento só se deixa apreender plenamente quando deixamos de lado a consideração de seu funcionamento e nos inserimos na própria conjuntura do uso que, através da pertinência mútua dos instrumentos uns aos outros, perfaz uma totalidade de sentido. Contudo, Heidegger acrescenta aqui algo fundamental para a nossa consideração do símbolo como elemento que, ao mesmo tempo, encobre e resguarda a experiência originária: um momento isolado de um nexos experiencial despedaçado possui o caráter de fragmento. Enquanto tal, ele permite a reconstrução da totalidade originária. O fragmento apenas surge quando aquilo de que ele é fragmento foi destruído. Não obstante, aquilo de que o fragmento é fragmento deixa nele sua marca, de modo que é possível fazer o caminho inverso ao da destruição do nexos experiencial, retomando do fragmento à sua proveniência.⁵

⁵ Na consideração da possibilidade de reconstituição de um nexos vivencial despedaçado, resguardada pelo caráter referencial dos fragmentos que resultam de seu despedaçamento, nos deparamos com uma espécie de caráter “criptojudaico” do pensamento de Heidegger sobre a essência da linguagem. Importa observar que, em 1934, se formou, entre membros influentes do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, um grupo anti-Heidegger, sob a liderança ideólogo nazista Alfred Rosenberg, a fim de evitar que ele assumisse uma possível posição de liderança na Prússia ou no Reich (OTT, 2000, p. 246). Nesse mesmo ano, apareceu um dossiê contra Heidegger, elaborado por Rosenberg e acrescido de um panfleto difamatório escrito pelo psicólogo nazista Erich Jaensch. No panfleto, Jaensch declara, entre outras coisas: “O pensamento de Heidegger tem precisamente o

caráter do pensamento talmúdico e rabulista. Por isso, exerce, a todo o tempo, uma grande força de atração sobre judeus e descendentes de judeus, bem como sobre indivíduos com uma estrutura espiritual similar.” (JAENSCH apud OTT, 2000, p. 248). Para além do exagero dessas palavras, que se deve a um contexto polêmico de disputa por poder e influência, e de seu forte caráter antissemita, esta afirmação de Jaensch ganha outro sentido a partir da tese brilhantemente desenvolvida por Marlène Zarader, segundo a qual: “Através da redução de todo o universo bíblico à única dimensão da fé (cristã), a fonte hebraica do pensamento não fica em nada anulada por Heidegger: é por ele ocultada, a ponto de deixar no seu texto algo como um espaço em branco.” (ZARADER, 1999, p. 21). Assim, tentaremos fornecer algumas indicações para pensar o “espaço em branco”, deixado pela herança hebraica, no que tange à possibilidade, enunciada por Heidegger, de reconstrução do nexos vivencial a partir dos fragmentos de seu despedaçamento pela atitude teórica. Ora, a teologia cabalística, desenvolvida por Isaac Luria, no século XVI, divide o processo cósmico em três estágios: (1) *Tzimtzum* (“contração”), (2) *Shevirat ha-kelim* (“quebradura dos vasos”) e (3) *Tikun* (“restauração”). No primeiro estágio, a existência do Universo é possibilitada por um processo de contração do infinito (*En-Sof*). Até então, não há espaço que a divindade não ocupe. Ela, então, abandona uma região de sua própria interioridade a fim de abrir um espaço para a existência de algo distinto. A divindade retorna, posteriormente, a este espaço, pelos atos de criação e revelação. “O primeiro ato do *En-Sof*, do ser infinito, é, por consequência, não um passo para fora, mas um passo para dentro, um movimento de recolhimento, de retorno sobre si mesmo, de retirada para o interior de si mesmo. Em lugar de uma emanção, temos o oposto, uma contração.” (SCHOLEM, 2014, p. 381). Assim, o processo cósmico é duplo: toda exteriorização da divindade é precedida por uma interiorização, todo movimento de revelação da luz divina é possibilitado por um movimento de recolhimento do infinito em si mesmo. Através desse processo “as duas tendências de fluxo e refluxo perpétuos – os cabalistas falam de *hitpashtut*, saída, e *histalkut*, entrada – continuam a agir e reagir uma sobre a outra. Assim como o organismo humano existe pelo duplo processo de inspiração e expiração, de tal modo que não se pode conceber um sem o outro, assim também a totalidade da criação constitui um processo gigantesco de inspiração e expiração divinas.” (SCHOLEM, 2014, p. 385). Como o vinho que, ao ser retirado de uma garrafa, deixa nela sempre algum resíduo, assim também, no espaço primordial, resta, após a contração do infinito, um resíduo da luz divina. Surgem, então, os arquétipos da existência, determinados pela primeira forma de manifestação do infinito, *Adam Kadmon*, o homem primordial, o aspecto da divindade que toma parte na criação. Em função da tensão entre o fluxo e o refluxo da luz divina, *Adam Kadmon* é um ser tensionado: de seus olhos se originam as luzes que devem constituir os elementos da criação, ao passo que de sua boca, de seus ouvidos e de seu nariz, “irrompem luzes que produzem configurações profundamente escondidas, fases de existência e mundos íntimos situados além da penetração da mente humana, mesmo na meditação.” (SCHOLEM, 2019, p. 135). O infinito se dilacera ao dar espaço. Para ele, todo sair de si é, por necessidade de seu próprio caráter de infinitude, um retorno a si. A criação emanada dos olhos de *Adam Kadmon* é armazenada em vasos, que se despedaçam em função da tensão produzida pelo refluxo do ocultamento da luz divina. Este acontecimento, segunda fase do processo cósmico, é denominado *Shevirat ha-kelim*, a “quebradura dos vasos”. Os fragmentos da criação primordial decaem de sua configuração originária, em que constituem receptáculos para a luz divina, e se precipitam sobre a existência material, perdendo o aspecto puramente espiritual de que até então eram dotados. Assim, tem início a terceira fase do processo cósmico: a criação atual é produto da fragmentação da criação primordial. Toda história a partir daí consistirá no processo de restauração (*Tikun*) dos fragmentos da realidade primordial à sua verdadeira origem. A dificuldade reside justamente no fato de tais fragmentos terem se misturado a elementos estranhos, demoníacos, que os envolvem como “cascas” (*kliptot*). A restauração se dá pela eliminação dessas cascas, a partir da qual os fragmentos revelam sua verdadeira natureza escondida, retornando assim à fonte primeva. Ao final do processo, o homem primordial, exilado de si mesmo pela fragmentação, é reconstituído, ou melhor, é verdadeiramente constituído pela primeira vez. No trecho citado (GA 58, p. 120-121), Heidegger usa termos muito semelhantes para descrever a situação dos fragmentos do nexos experiencial despedaçado, como indícios para a reconstituição da experiência concreta da vida fática. Aqui, a intromissão que despedaça a vida fática é a teoretização. É ela que, na busca de uma falsa segurança, destrói o nexos vivencial, introduzindo nele diferenciações estranhas: sujeito e objeto, interioridade e exterioridade etc. Heidegger chega mesmo a se referir ao ímpeto da teoretização como sendo a chave de leitura da tentação da serpente a Adão, a partir da qual o mal entrou no mundo (GA 56/57, p. 65): “Vós sereis como deuses, conhecedores do bem e do mal” (BÍBLIA, Gênesis 3, 9). A primeira tentação consiste justamente no desejo de obter uma regra geral para a ação, um padrão objetivo, pelo qual a vida viva, que requer uma decisão nova a cada passo, seja previamente assegurada. Para Isaac Luria, o primeiro pecado corresponde, no plano antropológico, à quebradura dos vasos no plano teosófico (SCHOLEM, 2019, p. 139). Levando em consideração o fato de que “qualquer dissociação entre o universo da linguagem e o universo do ente é desconhecida pela língua hebraica, tal como pela experiência que dela advém” (ZARADER, 1999, p. 63), nos damos conta de como o pensamento de Heidegger permite compreender, a partir da consideração da estrutura semântica do símbolo como fragmento da experiência originária, o caráter essencialmente ostensivo da linguagem, em contraposição ao caráter designativo, próprio à experiência grega, metafísica. De acordo com sua essência ostensiva, então, a linguagem é essencialmente presentificação: “Nomear não é distribuir títulos, não

Ao encobrir e resguardar sua proveniência da experiência originária, o fragmento constitui para ela uma habitação. É a partir desse caráter que compreendemos de que modo o símbolo pode dar lugar à experiência originária. Quando o símbolo surge, a experiência já não é mais. A instauração do símbolo marca o início do exílio da experiência instauradora. Ele surge, como fragmento, do despedaçamento do nexos experiencial. Não obstante, uma vez que tenhamos acesso à experiência originária, é possível ver em cada símbolo o caráter de uma pré-figuração da estrutura de sentido que aí se constitui. “O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado, mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio.” (HEIDEGGER, 2006, p. 25). Em sua elaboração, a própria obra, que ainda não é, projeta a conjuntura de sentido que propicia seu vir a ser. Assim também, na ulterior fragmentação da conjuntura, a obra segue sendo o elemento estruturante de sentido. A conjuntura, então, já não é mais, tendo-se esgotado no vir a ser atual da obra e, no entanto, ainda é, enquanto projeção que se anuncia em cada marca deixada na obra acabada pelo labor produtivo. É desse modo que artefatos arqueológicos, por exemplo, nos permitem o acesso a um passado que não nos pertence e que, no entanto, ainda nos pertence, pois em cada marca deixada na materialidade do artefato vige a conjuntura de sentido em que, um dia, se deu a sua elaboração.

A retomada do sentido total do fenômeno faz o símbolo aparecer sob uma nova luminosidade, como testemunho da experiência originária. Esta se mostra, então, não como uma mera novidade, até agora totalmente encoberta. A retomada do sentido total do fenômeno permite, ao contrário, visualizar o símbolo, a partir da predominância do ser sobre a aparência, como algo que não é novo, consistindo, muito antes, na revitalização do mais antigo, do divino, que a aparência não apenas encobriu, como também resguardou. Daqui deriva o caráter sagrado do símbolo: ele é o lugar de habitação da divindade. É esse reconhecimento que se encontra à base da experiência relatada por Heidegger na carta em que, a 19 de janeiro de 1919, anuncia a Krebs seu rompimento com o catolicismo: “O estudo da teoria do conhecimento, incluindo a

é atribuir palavras. Nomear é evocar para a palavra. Nomear evoca. Nomear aproxima o que se evoca. Mas essa aproximação não cria o que se evoca no intuito de firmá-lo e submetê-lo ao âmbito imediato das coisas vigentes. A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido convocado. Convocando, a evocação já provocou o que se evoca. Provocou em que sentido? No sentido da distância onde o evocado se recolhe como ausência.” (HEIDEGGER, 2012, p. 15-16). Assim, ainda que Heidegger não o reconheça explicitamente, é da experiência hebraica da linguagem, como indício para a realização primeira da criação efetiva, que brota a possibilidade, percebida por ele, de uma expressão não-objetificante da vida fática. O caráter designativo da linguagem derivaria, então, de uma espécie de “quebradura dos vasos”, por meio da qual as palavras aderem a um elemento estranho, o elemento da correspondência entre signo e significado como indício de verdade. No domínio da correspondência, o nexos entre o dizer e a vigência do que é dito é despedaçado.

teoria do conhecimento histórico, tornou o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para a minha pessoa – o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica, esta aliás sob novo aspecto” (HEIDEGGER apud OTT, 2000, p. 109). O retorno à totalidade originária também elimina a suposição de que a experiência mística seja irracional. A aparência de irracionalidade da experiência mística se deve ao desprendimento com relação à forma que a caracteriza. Contudo, a experiência mística não exclui a forma, apenas suspende a dispersão na multiplicidade. A sacralidade do símbolo, enquanto habitação da divindade, fragmento que proporciona a reconstituição do divino despedaçado, é também testemunhada por uma recordação biográfica:

Max Müller conta como em passeios, quando chegavam a igrejas e capelas, Heidegger sempre se persignava com água benta e dobrava o joelho. Uma vez lhe perguntara se não era uma incoerência, pois ele se afastara dos dogmas da igreja. E Heidegger respondera: “É preciso pensar historicamente. E onde tanto se rezou, o Divino está próximo de maneira muito especial.” (SAFRANSKI, 2013, p. 500).

Nas preleções do período em que Heidegger se tornou assistente de Husserl da Universidade de Freiburg (1919-1923), especialmente naquelas dedicadas ao tema da fenomenologia da religião (GA 60), vemos o desenvolvimento de suas críticas à estagnação e inflexibilidade dogmática do sistema do catolicismo, que se tornou, por isso, totalmente incapaz de corresponder à vitalidade da experiência, particularmente, da experiência religiosa. O abandono da religião em benefício do dogma explica a oposição da escolástica com relação à mística. A origem desse antagonismo será identificada por Heidegger no processo de helenização do cristianismo. “Essa tendência estabelecida na direção da teoretização e dogmatização brota da filosofia grega, que nas mãos dos clérigos institucionais já operara a devastação das percepções originárias do cristianismo primitivo” (KISIEL, 1995, p. 82). A singularização da multiplicidade na totalidade originária experienciada pelo místico é, assim, totalmente incompreensível por parte da tendência escolástica à logicização e, conseqüentemente, à necessidade de obter um asseguramento. Vejamos então como Heidegger desenvolve a temática do despedaçamento do nexos experiencial do cristianismo primitivo como indício de uma intromissão da metafísica grega no âmbito da fé no deus crucificado.

2.5 *Hodie legimus in libro experientiae*

O período que se inicia em 1917, ano das primeiras elaborações da preleção sobre *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, e culmina, em 1919, no rompimento com o

“sistema do catolicismo”, é marcado, para Heidegger, por um “despojamento dos pontos de vista adquiridos.” (KISIEL, 1995, p. 81). Entre estes se encontram, mais notadamente, o catolicismo e o neokantismo. Em termos positivos, se trata de um período de radicalização da consciência fenomenológica da facticidade através da experiência religiosa. Nela, Heidegger identifica um paradigma para o projeto de desenvolvimento de uma forma não-teorética de expressão, adequada à experiência fática da vida. Assim, Santo Agostinho, por exemplo, que “conquistou um aspecto do todo originário, e não apenas de forma teorética, mas vivendo nele e levando-o à expressão” (GA 58, p. 62), se encontra muito mais próximo do mundo próprio faticamente vivido, do que Descartes, cujo pensamento transcorre já em conformidade com a moderna ciência da natureza: “A sentença ‘*crede ut intelligas*’ significa que o si-mesmo deve realizar-se na plenitude da vida, antes de poder conhecer. Nas palavras ‘*inquietum est cor nostrum*’ está dado um aspecto totalmente novo da vida.” (GA 58, p. 205). Heidegger reconhece, então, uma correlação entre atitude dogmática e atitude teorética. A crítica à atitude teorética e ao sistema do catolicismo aparecem conjuntamente em seus primeiros escritos. Levando em consideração o caráter profundamente religioso de sua proveniência, podemos mesmo avançar a tese de que o contexto motivador da crítica heideggeriana à teoretização se constitui a partir de sua experiência do catolicismo. É, portanto, com base nesse contexto motivador que brotam as experiências de pensamento que o levariam à retomada e colocação da questão sobre o sentido de ser, meta fundamental do projeto *Ser e Tempo*.

Do mesmo modo que a experiência fática da vida, também a experiência religiosa é submetida à de-vivificação através da ênfase na quiddidade e da exigência de sistematização que caracterizam o tratamento que a teologia tradicional dispensa à fé cristã. Heidegger vai em busca das experiências genuínas (do mundo próprio e da temporalidade não-cronológica), que marcam a experiência fática. No contexto da religiosidade cristã, tais experiências se encontram ainda não desvirtuadas pela teoretização, naquilo que ele chama de “cristianismo originário” (*Urchristentum*), e cuja descoberta atribui a Schleiermacher (GA 56/57, p. 134). Estes mesmos fenômenos, do mundo próprio e da temporalidade não-cronológica, obtidos a partir de indícios que se encontram na experiência originária do cristianismo, são posteriormente explorados em sua significância universal no contexto de uma ontologia fenomenológica (VAN BUREN, 1994, p. 160). Com a expressão “cristianismo originário”, Heidegger não se refere ao “cristianismo primitivo” (*Frühchristentum*), isto é, o cristianismo da idade apostólica, pois, para ele, é através da institucionalização do cristianismo, que tem início já na era apostólica, que começa o processo de obscurecimento da dimensão originária da religiosidade cristã. Sob a superestrutura

eclesiástico-dogmática, a experiência do cristianismo originário passa a constituir, por assim dizer, uma corrente subterrânea, que resguarda o aspecto místico da experiência religiosa. Sua passagem para o subterrâneo coincide com a entrada, no cristianismo, dos sistemas conceituais do pensamento grego.

A conquista do cristianismo antigo foi desfigurada e sepultada através da infiltração da ciência clássica no cristianismo. De tempos em tempos, ela se impõe novamente em violentas erupções (como em Santo Agostinho, em Lutero, em Kierkegaard). Apenas a partir daqui se pode compreender a mística medieval. Nas *Confessiones*, nos *Soliloquia* ou no *De civitate Dei*, Santo Agostinho fez valer o significado central do mundo próprio para a vivência cristã originária. Mas foi vencido em sua luta contra a dogmática. (GA 58, p. 205).

Por um lado, Heidegger planeja clarificar a ontologia a partir da fenomenologia da religião. Por outro, ele extrai de sua ontologia a conceitualidade que a própria fenomenologia da religião exige (VAN BUREN, 1994, p. 61). De fato, a compreensão que o ser humano tem da existência permanece encoberta por uma interpretação inadequada do próprio fenômeno humano. Todavia, ao longo da história, encontramos diversos testemunhos da compreensão originária da existência. “A compreensão existencial da vida aparece em diversos símbolos e expressões consagradas da linguagem corrente, mostrando que a ideia de existência se alimenta de uma experiência fundamental do homem.” (MACDOWELL, 1993, p. 130). Como exemplo, o próprio Heidegger menciona a fábula latina atribuída a Higino, em que se diz que a “cura” é a origem do ser humano (SZ, p. 197-200). Não obstante, como é próprio da natureza do símbolo resguardar o Ser ocultando-o sob o véu da aparência, a interpretação corrente daquilo que é expresso de modo simbólico é acompanhada pela tendência, dominante na metafísica, de uma “troca geral do ente pelo ser” (GA 9, p. 370). No caso da experiência cristã, testemunhada no Novo Testamento, os indícios fundamentais se encontram na literatura mística, precisamente nos escritos chamados “edificantes”, isto é, aqueles em que o autor permanece no âmbito da descrição concreta dos fenômenos.

Lutero e Kierkegaard, entre outros, manifestam a reação contra a redução do Evangelho a exigências de caráter teórico-científico. Contudo, ao dispensar a necessidade de elaboração de uma nova filosofia que substituísse a conceitualidade metafísica tradicional, eles “foram forçados, inconscientemente e contra sua intenção, a submeter-se às estruturas filosóficas dominantes, para um, escolásticas, e, para o outro, hegelianas” (MACDOWELL, 1993, p. 132). Enquanto fenômeno essencialmente histórico, a experiência religiosa apenas encontra expressão a partir de uma imersão em si mesma. Nela, se experiencia a totalidade que, à diferença de uma mera universalidade anônima, implica a singularidade da coparticipação entre

alma e Deus. No movimento de retorno à origem, o sujeito sofre um processo de desparticularização (KISIEL, 1995, p. 83). À diferença do universal, que tem no particular seu contrário, a singularidade não comporta oposições. Notamos aqui a existência de um parentesco entre a existência fática e a experiência cristã. Ambas exigem uma forma de conceitualização mais originária que aquelas oferecidas pela generalização e formalização. Na verdade, a grande descoberta de Heidegger no terreno da fenomenologia da religião consiste em intuir o sentido originário da experiência cristã como existência fática (MACDOWELL, 1993, p. 133). Desse modo, a experiência originária do cristianismo precisa chegar à expressão na preservação de seu caráter pré-teórico, não-objetivo. Os conceitos através dos quais essa experiência vem à fala possuem, então, o caráter de indicações formais. Assim, comentando aquilo que diz São Bernardo de Claraval em seus sermões sobre o *Cântico dos cânticos*: “*Hodie legimus in libro experientiae*” (“Hoje lemos no livro da experiência”), Heidegger nota que o caráter fático da experiência cristã não pode se tornar objeto de conhecimento teórico. Ele apenas pode ser apreendido mediante a realização efetiva.

Tais vivências não são livre e deliberadamente acessíveis na observância de prescrições eclesásticas. O “saber” dessa vivência e de sua essência surge apenas de um efetivo ter-experenciado. Uma tal vivência é verdadeiramente efetiva apenas em um *contexto vivencial hermético* (fluxo da vivência), que não pode ser transmitido nem despertado através de uma descrição. (GA 60, p. 334, grifos do autor).

A experiência concreta pode ser indicada, mas a indicação não basta para torná-la presente. A esse propósito, Heidegger continua citando o texto de São Bernardo: “*Est fons signatus, cui non communicat alienus*” (“É fonte selada, à qual o estrangeiro não tem acesso”). A experiência cristã autêntica passa por uma realização, que consiste em assumir propriamente o acontecimento do deus crucificado. Aqueles que não a realizaram só podem ficar confusos diante dela. Trata-se, portanto, de uma *imitatio Christi*, que, em sentido fenomenológico, significa “renovar a experiência fundamental de participação na paixão e na cruz de Cristo” (CAMILLERI, 2008, p. 583). A peculiaridade dessa realização consiste em ela ser uma experiência de singularização. Nas narrativas neotestamentárias da última ceia, Jesus diz sobre o cálice contendo o vinho da ceia pascal que aquele era o cálice do seu sangue, que seria derramado “por muitos” (BÍBLIA, Mateus, 26, 28; Marcos 14, 24). Essa expressão refere o caráter singular da participação no sacramento da cruz: o deus crucificado morre por cada um de seus fiéis, pessoalmente. Assim, a experiência da fé só pode se dar em uma vivência completamente pessoal e intransmissível. Não é a Igreja que a realizará por nós. Nesse sentido, o contexto vivencial da experiência é dito “coeso”, “hermético” (*geschlossene*), o que não

contradiz seu caráter de fluxo, de tal modo que “fechamento” não indica, aqui, uma restrição da plenitude de significações da experiência religiosa a uma única possibilidade sancionada por alguma instância de autoridade.

A hermeticidade da vivência religiosa comporta múltiplas significações. a) Ela deve ser entendida a partir de sua autonomia e independência absolutas; nenhuma autoridade externa, nem mesmo a eclesiástica, pode ou deve interferir na experiência da vivência religiosa, sob pena de ameaçar sua vitalidade e, portanto, sua própria existência. b) A hermeticidade não deve ser compreendida como um motivo contraditório com a abertura, mas como forma de coesão da vivência. Assim, uma vivência não hermética é altamente influenciável e se arrisca à dispersão; por outro lado, uma vivência hermética permite conservar a coesão da experiência e previne contra os ataques que advêm do espaço secular. c) É preciso, enfim, compreender a hermeticidade como o que condiciona a possibilidade mística de *se abrir para o interior*. A obediência bernardiana é obediência a Deus somente; e, assim, na medida em que o Cristo mediador vive em minha consciência, é a ele e apenas a ele que devo fidelidade. (CAMILLERI, 2008, p. 586, grifos do autor).⁶

Entre 1919 e 1920, como vimos no capítulo anterior, Heidegger busca articular a estrutura de sentido da experiência imediata da vida fática em termos da configuração de momentos intencionais que perfaz o sentido completo de um fenômeno: sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), sentido de relação (*Bezugssinn*), sentido de realização (*Vollzugssinn*) e sentido de temporalização (*Zeitigungssin*) (GA 58, p. 260-261; GA 60, p. 63-65; GA 61, p. 52-53). Em suma, (1) o sentido de conteúdo é constituído pelo mundo vivencial específico que é experienciado na forma dos “três caracteres de relevo que permeiam um ao outro no fluxo da vida, dotando-a de sua ‘circunstancialidade lábil’ e singular, o próprio ritmo da vida” (KISIEL, 1995, p. 118): mundo circundante (*Umwelt*); mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo próprio

⁶ A hermeticidade da experiência religiosa é também decisiva para a dimensão da temporalidade que se abre na liturgia. A repetição periódica da história sagrada possui o caráter não de uma mera recordação de acontecimentos passados, mas de uma atualização efetiva de tais acontecimentos. A história sagrada abre o tempo humano para a dimensão da eternidade, em que passado e presente não se distinguem como meros momentos sucessivos. Através da repetição litúrgica da história sagrada, “deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento *teve lugar pela primeira vez*.” (ELIADE, 2011, p. 22, grifos do autor). Assim, por exemplo, um dos textos mais antigos da liturgia romana, o *Praeconium Paschale*, recitado pelo diácono no rito do Sábado Santo, contém cinco estrofes que começam com a expressão “*Haec nox est*” (“Esta é a noite”). Essa expressão denota o fato de que é naquela mesma noite, em que os fiéis se encontram reunidos, que tem lugar o acontecimento da ressurreição. Eles são, verdadeiramente, e não apenas por recordação, participantes deste acontecimento. “A multiplicidade dos espaços e dos acontecimentos litúrgicos não constitui, a bem dizer, senão um único espaço e um único acontecimento.” (LACOSTE, 2009, p. 58). O que está em jogo não é o tempo cronológico, pois apesar de a comemoração se repetir todo ano, a cada vez o acontecimento se presentifica inteiramente na singularidade de uma noite. Na liturgia cristã, a diferença entre o acontecimento originário e sua atualização cerimonial reside precisamente no fato de que, nesta, a efetivação do acontecimento é visível apenas “aos olhos da fé”. Então, os ritos levam o oficiante a repetir o acontecimento instaurador, porém apenas de forma simbólica, a fim de justamente resguardar contra a possibilidade de que a significância do acontecimento decaia em uma compreensão cronológica da temporalidade.

(*Selbstwelt*) (GA 58, p. 33); (2) o sentido de relação engloba as modalidades segundo as quais um mundo vivencial específico é intencionado, ou melhor, as “formas de manifestação dos mundos próprio, compartilhado e circundante” (GA 58, p. 43): facticidade, intuição e expressão, que em *Ser e Tempo* dão origem à tríade disposição (*Befindlichkeit*) – compreensão (*Verstehen*) – fala (*Rede*), os modos de ser-em (SZ, p. 135); (3) o sentido de realização determina como a relação entre mundo e manifestação se atualiza em situações concretas, dando forma ao mundo da vida ou deixando-se formar por ele. Assim, a realização constitui a tonalidade fundamental daquilo que é experienciado nos sentidos de conteúdo e de relação. “O sentido de relação permite saber como o conteúdo é tido ou possuído; o sentido de realização permite fazer o mesmo com a relação. A relação é sempre tida, vivida, efetuada em uma realização” (CAMILLERI, 2017, p. 254); (4) o sentido de temporalização constitui a função principal do sentido de realização, exprimindo o nexos fundamental da realização como tempo histórico a partir do entrelaçamento entre porvir (*Zukunft*), ter-sido (*Gewesen*) e atualidade (*Gegenwart*) (SZ, p. 325-327), que perfaz o caráter ekstático da temporalidade originária. Esse caráter é “nivelado a uma pura sequência de agoras, sem começo e sem fim” (SZ, p. 329) pela compreensão vulgar (cronológica) da temporalidade.

É precisamente na preleção do semestre de inverno de 1920/1921 (*Introdução à fenomenologia da religião*), que Heidegger discorre longamente sobre o significado metodológico da indicação formal. Não se trata de um mero acaso, pois é no terreno da religião, muito mais do que em qualquer outro, que “o filósofo corre o risco de se voltar a um formalismo que oculta a dimensão relacional e a dimensão da realização.” (GREISCH, 2000, p. 196). Na segunda parte da referida preleção, Heidegger questiona, a partir da leitura das epístolas do apóstolo Paulo, os sentidos de conteúdo, relação e realização (temporalização) que brotam da própria experiência fática do cristianismo originário (GA 60, p. 69). A compreensão fenomenológica da experiência cristã é, então, descrita por oposição à compreensão histórico-objetiva que, através do neokantismo, se tornou predominante para a filosofia da religião atual. O paradigma dessa forma de compreensão, analisado na primeira parte da preleção, se encontra na obra de Ernst Troeltsch (GA 60, p. 19-29). Para a compreensão histórico-objetiva, a experiência religiosa constitui apenas um exemplo, um caso concreto da normatividade da ordem supratemporal (a consciência). Assim, a experiência é reduzida àquilo que nela possui o caráter objetual.

Contudo, para Heidegger, a religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida. E como a facticidade é acompanhada por um tipo de saber implícito, não-temático, de

ordem pré-teorética, a colocação do problema da experiência cristã pela filosofia da religião faz com que desapareça a objetualidade em questão. “Pelo contrário, a tendência da compreensão fenomenológica é experienciar a própria objetualidade (*Gegenstand*) em sua originariedade (*Ursprünglichkeit*).” (GA 60, p. 76). Assim, a compreensão fenomenológica se distingue da compreensão histórico-objetiva precisamente pela ênfase na dimensão da realização. O intérprete do fenômeno da religiosidade (cristã) não terá qualquer chance de compreendê-lo a não ser que se situe, ele mesmo, na perspectiva de realização da situação histórica que tem em vistas interpretar (GA 60, p. 84). O caráter próprio à situação, por sua vez, não deriva de uma decisão do observador, mas do modo próprio de temporalização da experiência. Mais adiante abordaremos a análise heideggeriana das epístolas do apóstolo Paulo e os caracteres fundamentais da experiência cristã originária que dela resultam. Por ora, indicaremos sinteticamente a estrutura triádica de sentido que constitui sua configuração intencional, a fim de examinar em que sentido essa estrutura se encontra deslocada pela introjeção da experiência nos complexos compreensivos que vêm ao encontro do pensamento medieval a partir do neoplatonismo (Santo Agostinho) e do aristotelismo (escolástica).

2.6 A necessidade da insegurança

O sentido de conteúdo da experiência originária do cristianismo se mostra a partir do fenômeno da proclamação (*Verkündigung*) apostólica. Nele se dá “a relação vital imediata do mundo próprio de Paulo ao mundo circundante assim como ao mundo compartilhado da comunidade.” (GA 60, p. 80). O si-mesmo constitui o núcleo de expressividade da vida, e a experiência religiosa do cristianismo é “o mais profundo paradigma histórico do processo de deslocamento do centro da gravidade da vida fática na direção do mundo do si-mesmo.” (GA 58, p. 61). Trata-se de um paradigma para a explicação fenomenológica justamente em função do vínculo entre realização e compreensão a que conduz a indicação formal. “O absoluto é definível somente no interior de seu domínio particular de experiência, recebe sua concreção plena nesse domínio apenas, ao manifestar-se em sua historicidade.” (KISIEL, 1995, p. 94-95). Mediante o retorno à interioridade, o divino é experienciado como *Deus absconditus* (HEIDEGGER, 2006, p. 174; VAN BUREN, 1994, p. 161). Essa expressão aparece pela primeira vez na profecia de Isaías: “Entretanto, tu és um Deus que se esconde, ó Deus de Israel, o salvador” (BÍBLIA, Isaías 45, 15). No contexto da profecia, ela se refere ao fato de que Iahweh já não mais age diretamente na história, senão que se oculta atrás de seus instrumentos.

Um tempo de profetas é, por excelência, um tempo de ocultamento da divindade. O que eles anunciam é precisamente o fato de que Deus continua a agir desde o lugar de seu retraimento.

Os imortais são acenos dos mensageiros da divindade. É, na regência encoberta da divindade, que Deus aparece, em sua vigência essencial, que o retira de qualquer comparação com o que é e está sendo. (...) Ausência (*Abwesenheit*) é a vigência (*Anwesenheit*) do divino para os gregos, para os profetas judeus, para a pregação de Jesus. Esse não-mais é, em si, um ainda-não do advento velado de seu vigor inesgotável. (HEIDEGGER, 2006, p. 156; 162)

Na revelação cristã, a noção de um *Deus absconditus* é reencontrada nos mistérios fundamentais da Encarnação, da Paixão e da Ascensão do Verbo divino. A liturgia romana conserva o testemunho dessa noção em um hino composto por São Tomás de Aquino para a Solenidade de *Corpus Christi*, o *Adoro te devote*. A terceira estrofe começa dizendo: “*In cruce latebat sola deitas, / At hic latet simul et humanitas*” (“Na cruz se escondia apenas a divindade, / Mas aqui também se esconde a humanidade”). A experiência do Deus que se revela tem lugar sempre em meio ao ocultamento. Na cruz o que se podia ver era apenas a humanidade de Cristo, enquanto que a sua divindade permanecia oculta. Na eucaristia, por outro lado, tanto a divindade de Cristo quanto sua humanidade se encontram veladas na matéria sacramental. Com efeito, o hino se abre precisamente pela recordação desse fato: “*Adoro te devote, latens deitas, / Quae sub his figuris vere latitas*” (“Devotamente te adoro, divindade latente, / Que sob estas aparências te escondes verdadeiramente”). Essa dimensão do ocultamento da divindade é também fundamental para a teologia de Lutero, como evidencia a seguinte passagem de seu tratado *De servo arbitrio* (1525):

A fé concerne às coisas que não se veem. Por conseguinte, para que haja lugar para a fé, tudo aquilo que é crido deve ser também escondido. Não há, todavia, maior ocultamento, do que aquele que atua sob uma aparência, um sentimento, uma experiência contrária. Portanto, se Deus nos faz viventes, é ao nos matar que o faz; se ele nos justifica, é ao nos tornar culpados que o faz; se ele nos eleva ao céu, é ao nos conduzir ao inferno que o faz. (LUTERO apud CAMILLERI, 2017, p. 611).

A conexão entre o ocultamento de Deus e a acentuação da interioridade proporcionada pela experiência cristã originária encontra-se no próprio caráter de mistério que o ser humano representa para si mesmo. Ao ocultar-se, a divindade revela ao homem que a sua limitação consiste no não-saber de si mesmo que constitui o mistério da iniquidade. É nesse sentido que Heidegger interpreta as palavras de Santo Agostinho nas *Confissões*: “Então, que há de mais próximo de mim do que eu mesmo? Decerto, trabalho aqui e trabalho em mim mesmo: tornei-me para mim terra de dificuldade e suor copioso”: “O que, onticamente, é conhecido e constitui

o mais próximo é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico.” (SZ, p. 43). Assim, no “*crede ut intelligas*”, Heidegger vê a injunção para que a existência cristã experiencie vivamente a si mesma, de modo que, nesse retorno à interioridade, se fundamente o saber próprio à fé, como encontro com a grande e incessante inquietude da vida (“*inquietum est cor nostrum*”) (GA 58, p. 62, 205, 212). Esta torna manifesta a existência como busca da infinidade, como tendência para o absoluto que, no entanto, decai sempre novamente no domínio das coisas e compreende-se a si mesma enquanto uma coisa entre outras. É desde o ápice dessa decadência que surge o conteúdo próprio da experiência cristã: *Deus absconditus*.

Temporalmente, a limitação que marca a experiência do mundo próprio se traduz como uma pendência. Na experiência cristã, o caráter de pendência se mostra como expectativa angustiada pela Segunda Vinda de Cristo. Na eclesiologia paulina, a igreja é compreendida como o corpo místico de Cristo (cf. BÍBLIA, 1 Coríntios 12, 12-13; Gálatas 3, 28; Efésios 4, 4-5; Colossenses 3, 11). Contudo, observando o estado atual de corrupção da natureza humana, o apóstolo fundamenta, na doutrina do corpo místico de Cristo, uma compreensão da pendência existencial como base para a expectativa escatológica, como espera da concretização do fim sobrenatural da criação. “Penso, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós. Pois a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus.” (BÍBLIA, Romanos 8, 18-19). Assim, a pendência devém espera angustiada pela plenificação da criação. Sendo a igreja o corpo místico de Cristo, a esperança escatológica se revela na forma de uma pendência: o acontecimento da redenção em certo sentido *já* aconteceu e, não obstante, *ainda não* aconteceu. Ele já aconteceu para Cristo, a cabeça do corpo místico que é a igreja, mas ainda não aconteceu para os seus membros, os fiéis. Assim, Heidegger interpreta a aflição cristã não como resultado do pecado ou participação penitencial nos sofrimentos de Cristo, mas como experiência radical da finitude humana (WOLFE, 2013, p. 45). O homem permanece na segurança apenas quando, absorvido por suas ocupações, se encontra na escuridão no que diz respeito ao saber de si mesmo.

Para a vida cristã não se dá nenhuma segurança; a contínua insegurança é também o que caracteriza as significações fundamentais da vida fática. A insegurança não é casual, mas necessária. Essa necessidade não é nem lógica nem natural. Para ver com clareza deve-se refletir sobre a própria vida e sua realização. (GA 60, p. 105).

A insegurança é o caráter fundamental da existência autêntica. Adquirindo a marca da expectativa, a partir do mistério da Segunda Vinda de Cristo, ela constitui o sentido de relação

da experiência originária do cristianismo. O mistério, aqui, consiste na própria pendência: a transformação da natureza humana decaída já aconteceu e, no entanto, é algo que ainda se espera. “Algo permanece inalterado e, não obstante, é radicalmente transformado.” (GA 60, p. 118). Assim, Paulo se refere aos Gálatas como “meus filhos, por quem sofro de novo dores do parto, até que Cristo seja formado em vós.” (BÍBLIA, Gálatas 4, 19; cf. BÍBLIA, Efésios 4, 17-23). Heidegger aponta para a transformação do sentido do termo “*parousia*”, que no grego clássico designa apenas “vinda” (presença), na Septuaginta, “a vinda do Senhor no dia do juízo final”, no judaísmo tardio, “a vinda do Messias como representante de Deus” e que, por fim, no cristianismo, passa a expressar a expectativa escatológica como “reaparição do já manifesto” (GA 60, p. 102). Vale dizer: se o divino é *coincidentia oppositorum*, é preciso dar um salto para além da oposição manifesta, na direção da coincidência que advém e que, enquanto tal, é o pendente, aquilo em virtude do qual a existência é sempre uma tarefa dada a si mesma. Na preleção do semestre de inverno de 1921/1922 (*Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*), Heidegger explicita o sentido de relação da vida fática como cura (*Sorgen*), em um sentido que podemos identificar à insegurança que marca a expectativa escatológica do cristianismo originário:

Vida, no sentido de relação mais amplo, é: cuidar pelo “pão de cada dia”. (...) “*Carestia*” (*privatio, carentia*) é o modo fundamental (*Grundwie*) do caráter de relação e realização do sentido de ser da vida. Onde se impõe o aspecto contrário, onde a vida se encontra sob domínio, por exemplo, na assim chamada vida objetiva, que se concentra completamente em uma tarefa objetiva e está aí “como que por si mesma”, este modo fundamental é ainda mais inexorável, pois aí a vida se consome e se corrói ocultando-se de si mesma. A objetividade segura é fuga insegura da facticidade, e se desconhece a si mesma precisamente pelo fato de acreditar que a fuga aumenta a objetividade, enquanto que é justamente na facticidade que a objetividade chega à apropriação mais radical. (GA 61, p. 90, grifo do autor).

Através de uma interpretação fenomenológica da primeira epístola de Paulo aos Tessalonicenses, Heidegger mostra como a cura se define por um tipo particular de disposição, compreensão e fala. Por exemplo, quando Paulo escreve: “No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 5, 1-2), o tipo de saber que aqui está em jogo não é um conhecimento teórico, mas um saber prático, experiencial, pelo qual Deus é encontrado historicamente. “Esse deve ser um saber peculiar, pois Paulo remete os tessalonicenses a si mesmos e ao saber que possuem de seu ter-se-tornado (*Gewordensein*). A partir desse modo de responder segue-se que a decisão da ‘questão’ depende de sua própria vida.” (GA 60, p. 103). O ter-se-tornado caracteriza o saber de si mesmo próprio à experiência

da fé como um chegar a si da existência até então dispersa que, ao mesmo tempo, reconhece em si a persistência da propensão à dispersão, à fuga de si mesma e que, portanto, se abre para a expectativa do futuro como plenificação do caráter pendente da existência terrena, mediante a Segunda Vinda de Cristo.

Desse modo, a expectativa angustiada pela Segunda Vinda de Cristo só se deixa apropriar a partir do sentido profundo de realização da experiência cristã, como entrelaçamento entre ter-sido, atualidade e porvir. A relação intencional com o *Deus absconditus* só pode ser compreendida a partir da forma específica de temporalização que a constitui. Por isso, escapando a toda previsão e cálculo, a vinda do Senhor se dá na temporalidade inescrutável do instante. “Eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num instante (*atomō*), num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final.” (BÍBLIA, 1 Coríntios 15, 51-52). O Novo Testamento emprega o termo *kairós*, para se referir a esse sentido de temporalidade. Em oposição a *chronos*, *kairós* designa o tempo como o súbito, que não se encontra disponível objetivamente para que possa ser representado e calculado. “É um tempo sem ordem própria, sem posições fixas etc. Mediante um conceito objetivo de tempo é impossível atingir essa temporalidade.” (GA 60, p. 104). A vinda do Senhor não é um fato externo e objetivo no fim dos tempos, mas uma antecipação existencial do futuro que tem lugar no “hoje” da decisão da fé.

A diferença entre tempo cronológico e tempo kairológico não é uma oposição entre dois conteúdos, mas entre dois modos distintos de temporalização da temporalidade. No sentido do *chronos*, o tempo é experienciado a partir da segurança, da permanência confiável do mundano. A partir da dimensão kairológica da temporalidade, por outro lado, se acentua o caráter de inquietude e insegurança da vida fática, determinando o sentido de relação da experiência cristã originária como “estar-desperto”. “A vigília é uma vigilância, um zelo pelo destino do ser, já sempre resguardado e adiantado, já tendo sido e sendo porvir.” (HEIDEGGER, 2006, p. 162). Para Heidegger, essa dimensão da temporalidade como sentido de realização da experiência fática, se expressa nas palavras de Paulo sobre a vinda do Senhor. “Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida e não poderão escapar” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 5, 3; cf. BÍBLIA, Lucas 19, 41-44): aqui o apóstolo se refere precisamente àqueles que encontram quietude e certeza pelo apego a este mundo. Uma calamidade os surpreende: “Eles não podem salvar-se a si mesmos, porque não têm a si mesmos, porque esqueceram-se do próprio si-mesmo; porque não têm a si mesmos na claridade do saber próprio.” (GA 60, p. 103). Já sobre os “outros”, isto é, sobre aqueles que

não estão presos a este mundo, o apóstolo diz: “Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como ladrão; pois todos vós sois filhos da luz, filhos do dia.” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 5, 4-5). Estes se encontram, portanto, despertos e vigilantes, em oposição àqueles que buscam, na temporalidade cronológica, uma fuga para a angústia, a insegurança e o sofrimento da existência.

O ocultamento de Deus indica ao ser humano a relação que este, em uma primeira aproximação e na maioria das vezes, mantém para consigo mesmo. Positivamente, a existência da fé recebe dessa indicação um apelo para o estar-desperto, pelo qual ela se torna expectativa vigilante pelo tempo do Senhor, que não se refere a um tempo objetivo, mas ao agora da decisão da fé (cf. BÍBLIA, Lucas 4, 16-22 João 4, 21-24). Dessas considerações obtemos, então, a caracterização da configuração intencional da experiência originária do cristianismo segundo seu sentido de conteúdo, de relação e de realização / temporalização: *Deus absconditus* / estar-desperto / tempo kairológico. Contudo, Heidegger observa que essa configuração foi deturpada pela entrada, no pensamento cristão, de categorias conceituais estranhas àquilo que lhe é próprio. “Já no final do primeiro século, o escatológico foi encoberto no cristianismo. No período posterior, todos os conceitos originariamente cristãos são já desconhecidos. Também na filosofia atual, as formações conceituais cristãs estão ainda escondidas por trás da atitude grega.” (GA 60, p. 104). Desse modo, o que nos cabe agora é observar como se deu esse processo de desfiguração da religiosidade originária através da helenização do cristianismo.

2.7 Roubando ouro egípcio

Vimos até aqui o modo como Heidegger busca, no cristianismo originário, os momentos existenciais radicais em que a facticidade da vida chega à expressão. Contudo, já na era apostólica tem início um processo de cristalização das experiências fundamentais do cristianismo, através do qual seu sentido originário é obscurecido mediante a ênfase no conteúdo dogmático. Na preleção do semestre de verão de 1921 (*Agostinho e o neoplatonismo*), Heidegger localiza a raiz da dogmatização do cristianismo na passagem da epístola aos Romanos em que o apóstolo Paulo diz: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e divindade – tornou-se inteligível desde a criação do mundo, através das criaturas.” (BÍBLIA, Romanos 1, 19-20). Essa passagem foi interpretada pela patrística como uma indicação orientadora para a formação da dogmática cristã, um direcionamento “rumo à ascensão (platônica) do mundo

sensível para o suprassensível” (GA 60, p. 281), sendo concebida como uma confirmação do platonismo por parte apóstolo Paulo.

As raízes mais profundas do ocultamento da experiência originária do cristianismo não repousam na instituição eclesiástica. Antes, o que torna possível a formação de uma tal instituição é já a transferência do campo de expressividade da experiência cristã para o domínio conceitual da metafísica. Assim, as motivações e tendências da experiência cristã “sucumbem não apenas à Igreja, mas também ao helenismo.” (GA 60, p. 247). Contudo, uma vez que a experiência cristã é efetiva experiência da facticidade, é possível partir das circunstâncias de seu ocultamento em direção à sua explicitação. É nisso que consiste a aposta de Heidegger para uma fenomenologia da religiosidade cristã. Na preleção do semestre de verão de 1921 (*Agostinho e o neoplatonismo*), tomando como pretexto o livro X das *Confissões*, Heidegger mostra como Santo Agostinho pensa a experiência cristã a partir da vida efetiva. Na busca de Deus, ele se volta para a interioridade, para o enigma da memória que, na leitura heideggeriana, se transforma no enigma ontológico que constitui o próprio ser do *Dasein*.

Heidegger descreve, então, a descoberta de Santo Agostinho, de que a memória excede o alcance do espírito consciente, como uma percepção “protofenomenológica” (WOLFE, 2013, p. 69): “*Penetrare amplum et infinitum* [“Interior amplo e infinito”]. Tudo isso pertence a mim mesmo e eu mesmo não o posso conter. Para possuir a si mesmo, o espírito é estreito demais.” (GA 60, p. 182). A não-coincidência entre o si-mesmo e seu ser próprio projeta o sentido existencial da cura (*Sorge*), que Heidegger caracteriza, em *Ser e Tempo*, como o nexos originário que perfaz a totalidade dos caracteres ontológicos da existência fática (SZ, p. 191-196). Dessa maneira, “é no contexto da busca (religiosa) de Deus, que a questão (ontológica) da ipseidade se impõe como incontornável.” (GREISCH, 1994, p. 230). Contudo, assim como a questão é aí colocada, aí também ela começa a ser respondida. E os elementos da resposta incorrem sempre no risco de enrijecimento e perpetuação cega mediante a apropriação de paradigmas conceituais estranhos à própria experiência que engendra o questionamento. “No caso de Agostinho, a efetiva experiência da vida é falsificada pela conceitualidade neoplatônica. Por isso é que Agostinho não só deverá ser explicitado, ele deverá ser destruído.” (PÖGGELER, 2001, p. 41). Este é o quadro geral do problema anunciado pelo título da preleção de Heidegger: *Agostinho e o neoplatonismo*. Contudo, no pensamento agostiniano, o encobrimento da expressão originária da experiência fática se deixa ainda captar mais profundamente: sua origem não é uma mera imperícia do pensamento, mas a própria tendência à dispersão, que constitui um traço fundamental da existência.

Se, porém, na falação e na interpretação pública, o próprio *Dasein* confere a si mesmo a possibilidade de perder-se no impessoal e de decair na falta de solidez, é porque o próprio *Dasein* prepara para si mesmo a tentação constante de decair. É que o ser-no-mundo já é em si mesmo *tentador*. (...) A pretensão do impessoal, de nutrir e dirigir toda “vida” autêntica, *tranquiliza* o *Dasein*, assegurando que tudo “está em ordem” e que todas as portas estão abertas. (...) Essa comparação de si mesmo com tudo, tranquila e que tudo “compreende”, move o *Dasein* para uma alienação na qual se lhe encobre o seu poder-ser mais próprio. (SZ, p. 177-178, grifos do autor).

A tendência à dispersão (*defluxus*) no múltiplo, à fuga do problema que o si-mesmo representa para a própria existência, explica o fato de que, para Santo Agostinho, “nenhum pensamento escapa à decadência” (PÖGGELER, 2001, p. 40). É por isso que o ser humano é, como veremos, por assim dizer, bastante seletivo em seu amor pela verdade. Ao mesmo tempo, a tendência à dispersão, constatada por Santo Agostinho como uma estrutura própria à existencialidade da existência, nos permite antecipar, com relação a seu próprio pensamento, a necessidade de uma destruição fenomenológica. Tudo se passa como se, no livro X das *Confissões*, ao explicar o fenômeno da dispersão, o próprio Santo Agostinho já nos desse as pistas para compreender a dispersão em que ele mesmo incorre ao submeter a compreensão da vida cristã, como *beata vita*, a uma interpretação teleológica a partir das categorias do pensamento neoplatônico.

Assim, na análise heideggeriana dos capítulos vigésimo ao vigésimo terceiro do livro X das *Confissões* (GA 60, p. 192-201), acompanhamos uma elaboração prévia daquilo que o próprio Heidegger desenvolverá no capítulo de *Ser e Tempo* dedicado à decadência (*Verfallenheit*) (GREISCH, 1994, p. 246), ao qual pertence o trecho supracitado. Ao se perguntar pelo modo de ter, de possuir a vida bem-aventurada, Santo Agostinho coloca verdadeiramente uma questão ontológica e, portanto, uma questão que não tem sentido senão na perspectiva da realização: “Apropriar-se do ‘ter’, de tal modo que o ter se converta em um ‘ser’” (GA 60, p. 195). O que está em jogo em sua investigação, portanto, não é um conteúdo universal, que representasse o comum abstrato em todo caso particular de vida feliz. Na verdade, o que está em jogo é o modo singular de realização concreta da bem-aventurança. Ora, quando nos voltamos para os modos concretos pelos quais o ser humano persegue a felicidade, nos deparamos com o enigma da existência na forma da dispersão.

Na revolta da carne contra o espírito, o ser humano deseja a felicidade, mas não a deseja tão seriamente quanto seria necessário para alcançá-la. O que ele ama, na vida bem-aventurada, é seu aspecto luminoso, e é esse aspecto que constitui a medida de seu amor pela verdade. Trata-se de um amor mediado por aquilo que “se crê através da tradição, da moda, da comodidade,

do medo de situar-se repentinamente no vazio.” (GA 60, p. 200). Por isso, o que se odeia na verdade é o aspecto da severidade, da revelação do si-mesmo naquilo que se desejaria esconder de si mesmo, da verdade que é autoconhecimento e que, por isso, exige uma decisão própria. “A verdade se oculta a qualquer homem que, na sua frouxidão, gostaria ele próprio de permanecer oculto, enquanto tudo lhe seria revelado.” (PÖGGELER, 2001, p. 42). Assim, a singularidade se torna opaca, transforma-se em caso particular que, por sua vez, é compreendido como instância de um universal. Com isso, o verdadeiro problema, a existência fática em si mesma, que nos interpela desde a nossa própria singularidade, é obscurecido. Nos prendemos ao aspecto da revelação para fugir ao incômodo do ocultamento. Contudo, fixando-nos unilateralmente no aspecto revelação, é a própria verdade que perdemos!

Amant eam lucentem, oderunt eam redargentem. [“Amam-na quando ela os ilumina, odeiam-na quando ela os repreende”]. Amam-na quando vem radiante ao seu encontro, quando podem obter alguma satisfação estética com tanto fulgor, deixando-se levar pelo repouso. Mas odeiam-na quando os acossa. Quando lhes afeta diretamente e lhes sacode, quando põe em questão sua própria facticidade e sua existência, então é melhor fechar os olhos enquanto ainda há tempo para se entusiasmar com os estíbulos que se gosta de oferecer a si mesmo. (GA 60, p. 201).

Contudo, a conceitualidade agostiniana nem sempre é orientada a partir da existência efetiva. A cura não será, então, para ele, um fim em si mesmo, ela não denota apenas a tribulação, mas também a busca questionante e angustiada da *fruitio Dei*: “*Finis curae delectatio est* [‘O fim da inquietação é o deleite’].” (GA 60, p. 208). A determinação da aflição escatológica se encontra, no pensamento agostiniano, radicalmente comprometida, pelo nivelamento do sentido de conteúdo da religiosidade cristã a partir da concepção grega do divino como ente supremo (*sumum ens*), bem supremo (*sumum bonum*) e beleza suprema (*summa pulchritudo*) (GA 60, p. 292). Com isso, se supõe uma ordenação prévia da totalidade dos entes em um contexto hierárquico-teleológico que faz desaparecer a singularidade das manifestações do *Deus absconditus* nos mistérios da Encarnação, da Crucificação e da Segunda Vinda de Cristo (VAN BUREN, 1994, p. 165). “Considerada em sua totalidade, a explicação da experiência de Deus por Agostinho é especificamente ‘grega’ (no sentido de que também toda a nossa filosofia ainda é ‘grega’).” (GA 60, p. 292). Para Heidegger, “ser grego” significa, especificamente aqui, pensar metafisicamente o ser, determinando-o como presença constante.

Esse ente [o *theion*, o divino] deve ser pura percepção, isto é, livre de toda relação emocional com seu a-que (*Worauf*) [intencional]. (...) A explicação ontológica específica *desse* ente [constitui] as fontes motivacionais das estruturas ontológicas fundamentais que mais tarde determinam de maneira decisiva o ser divino em sentido

especificamente cristão (*actus purus*), a vida interior divina (Trindade) e, com isso, a relação de ser entre Deus e o ser humano e, a partir daí, o próprio sentido de ser do ser humano. A teologia cristã, a “especulação filosófica” que se encontra sob sua influência e a antropologia que sempre também se desenvolve em tais contextos, todas *falam através de categorias tomadas de empréstimo, estranhas a seu próprio domínio de ser*. (GA 62, p. 389-390, grifos do autor).

Através da transformação do sentido de conteúdo da religiosidade cristã, de *Deus absconditus* em *summum ens*, também o sentido de relação deixa de ser o da aflição escatológica, da expectativa angustiada pelo instante incalculável da vinda do Senhor, e se transforma em uma relação estético-ocular de contemplação e fruição. Na análise dos capítulos vigésimo oitavo ao vigésimo nono do livro X das *Confissões* (GA 60, p. 205-210), Heidegger mostra a curiosa mudança de valor, na passagem da era apostólica para o pensamento agostiniano, da atitude cristã para com o mundo que lhe vem ao encontro na experiência fática da vida. No Novo Testamento, a autêntica aflição escatológica, enquanto vigilância constante contra a possibilidade de decadência, se relaciona com os bens criados mediante a virtude da moderação. Esta consiste propriamente no dom sobrenatural que permite ao crente manter-se na verdade acerca de si mesmo que brota da experiência da fé, mesmo que o mundo testemunhe contra a angústia autêntica da fé através da constante sedução oferecida pelas múltiplas formas de asseguramento. Na teologia paulina, o tema da moderação não se deixa compreender senão a partir da contraposição entre Lei e Espírito (cf. BÍBLIA, Romanos 8, 2-4). A moderação não se expressa em um mandamento, que vem desde fora ao indivíduo. Na verdade, a participação do crente no acontecimento da revelação transfigura a própria existência no dom do Espírito que resguarda contra a tentação de ceder ao mundo, de ceder à tentação de assegurar-se da existência através do ocultamento da verdade em que o si-mesmo se revela.

Por outro lado, em Santo Agostinho, o sentido positivo da moderação é transposto para a negatividade da continência. Que transformação ocorre aqui? Heidegger cita, a esse propósito, a passagem das *Confissões* (X, 29, 40), em que Santo Agostinho expressa o sentido da continência como abertura para o nexo de realização daquilo que ele compreende como a experiência cristã. “Pela continência somos reunidos e congregados na unidade, da qual nos afastamos para nos perdermos na multiplicidade.” (GA 60, p. 205). Aqui, a esperança age em sentido contrário ao da esperança autêntica. Esta se manifesta justamente como atitude que, em meio à multiplicidade, sabe angustiar-se. Saber angustiar-se significa: suportar a multiplicidade, que caracteriza a experiência da facticidade, sem decair na busca de alguma forma de asseguramento. O asseguramento se constitui como possibilidade de fuga da multiplicidade. A angústia que busca assegurar-se se transforma em desespero cada vez que o solo em que se

apoia escapa de sob seus pés. Mediante a religiosidade cristã originária, a multiplicidade da facticidade torna manifesto o mistério do ocultamento de Deus, no qual o homem reconhece o próprio ocultamento que o separa de si mesmo. Já a continência, por outro lado, se determina como uma forma de asseguramento, pelo qual se escapa da multiplicidade pela contemplação interior da unidade, que é Deus, agora entendido metafisicamente como presença constante. Nessa busca pela unidade, age uma disposição que, desembaraçando-se da existência efetiva, busca a Deus como a um “sossego”.

Agostinho vive e pensa decerto a partir do desassossego que faz parte da existência efetiva, mas, no quietismo da *fruitio Dei*, que provém do neoplatonismo, falta-lhe a experiência de existência efetiva do cristianismo originário, e torna-se infiel a si mesmo. (...) Se a experiência de Deus for interpretada como *fruitio Dei*, Deus será “usufruído” com o “sossego” do coração, e então ele será impelido para fora do desassossego da existência histórico-efetiva e paralisado em sua própria vitalidade. Ele não se torna imediatamente semelhante ao Deus apenas concebido e morto, mas o desenvolvimento para esse ponto terminal é conduzido, ou mesmo forçado, através da assimilação da conceitualidade metafísica. Ulteriormente, Heidegger chamou a atenção para a consequência que depende de o homem, que valoriza e usufrui de Deus, também um dia – através de Nietzsche – numa revolução de todos os valores, ter levantado a mão contra o Deus somente imaginado e reduzido ao sossego de uma eternidade morta, e ter “matado” o Deus há muito tempo “morto”. (PÖGGELER, 2001, p. 42; 44).

Assim, a visão beatífica, como contemplação passiva de um Deus-objeto, é inerentemente incompatível com a experiência do sagrado que Heidegger compreende como a religiosidade autêntica. Ao mesmo tempo em que avança na colocação da questão da existência, o pensamento agostiniano retrocede diante da multiplicidade. A multiplicidade desperta no homem a aflição essencial, capaz de franquear acesso à autocompreensão em jogo na experiência religiosa originária, mas, ao mesmo tempo, também agrava o pavor da insegurança. “O *Dasein* fala de si mesmo, vê-se a si mesmo deste ou daquele modo e, contudo, isso é apenas uma *máscara*, pela qual ele se encobre, a fim de não se espantar diante de si mesmo. Trata-se de uma prevenção ‘da’ angústia.” (GA 63, p. 32, grifo do autor). Por isso, a metafísica se retrai diante da necessidade de autocompreensão, e nivela o sentido da existência com base na interpretação imediata e ordinária que o homem tem de si mesmo. “Se a concepção grega de ser é inautêntica, é porque os gregos não desenvolveram a questão do sentido de ser como hermenêutica do homem, entendido como compreensão de ser” (MACDOWELL, 1993, p. 161). Há, portanto, dois sentidos de multiplicidade, cuja diferenciação o neoplatonismo arrasta para fora do campo de visão de Santo Agostinho: a variedade dispersiva da decadência, pela qual se busca um ponto de apoio mediante a fragmentação da vida em “programas de ação” regidos por valores e normas, e a genuína prodigalidade da existência, em jogo na aflição autêntica, que

deixa a vida ser o que é, na plenitude de sua maleabilidade. Heidegger se refere a esta última em uma carta a Elisabeth Husserl, de 24 de abril de 1919, dizendo: “Nossa vida deve ser recuperada desde a dispersão na multiplicidade das preocupações para a sua fonte originária de criatividade expansiva” (HEIDEGGER apud KISIEL, 1995, p. 112). Ao contrário do que ocorre em Santo Agostinho, a recuperação da dispersão não dá lugar aqui à unidade metafísica, mas à multiplicidade originária do acontecimento da vida enquanto fonte inesgotável de sentido.

Com a transformação do sentido de conteúdo da religiosidade cristã de *Deus absconditus* em *summum ens*, o discurso do apóstolo Paulo aos gregos no Areópago (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 17, 22-31) encontra sua determinação eclesial. Tomando como ponto de partida a dedicatória “A um Deus desconhecido”, com a qual teria se deparado em um altar em Atenas, Paulo apresenta aos atenienses a verdade do Deus criador, da criação como vestígio de Deus. Lido em consonância com a tradição interpretativa que, desde a Patrística, se apropriou da conceitualidade grega a fim de expressar a experiência cristã, o discurso de Paulo no Areópago é tomado como uma demonstração cosmológica da existência do ente supremo, como o sermão precursor de toda teologia natural. Contudo, se damos atenção à letra do texto, veremos que ele fala precisamente de um Deus desconhecido cujo conhecimento não elimina o aspecto do ocultamento. O Deus que o apóstolo dos gentios anuncia é um Deus-solo, um Deus-substrato, que, sendo o mais próximo, é também o mais obscuro, que criou os homens “para que procurassem a divindade e, mesmo se às apalpadelas, se esforçassem por encontrá-la, embora não esteja longe de cada um nós. Pois nele vivemos, nos movemos e existimos.” (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 17, 27-28). E, o que haverá mais próximo e, ao mesmo tempo, mais obscuro para mim do que eu mesmo?

A partir daqui o apóstolo se refere precisamente à doutrina da criação do homem à imagem de Deus: sendo, como a divindade, essencialmente *absconditus*, o homem é devolvido a si mesmo pelo acontecimento da revelação. O homem, como Deus, não cabe em nenhuma forma determinada, pois a vitalidade que experiencia é a fonte inesgotável de todas as formas: “Ora, se nós somos de raça divina, não podemos pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, a uma escultura da arte e engenho humanos.” (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 17, 29). Pela aproximação entre o ocultamento de Deus e do homem podemos enxergar nestas palavras, para além de uma mera propaganda anti-idolátrica, o sentido mais profundo da proibição veterotestamentária contra a fabricação de ídolos: ela se dirige contra a tendência a fixar em formas a origem de toda forma, tendência que atua tanto na determinação de Deus como *summum ens*, quanto na determinação do homem como *animal rationale*. “A

ontologia bloqueia o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica: o *Dasein*, a partir do qual e para o qual a filosofia ‘é’.” (GA 63, p. 3). É, portanto, a partir da rejeição ao nivelamento, operado pela metafísica, que podemos compreender o porquê de Heidegger se voltar para Lutero.⁷

Em consonância com a transformação niveladora do sentido de conteúdo da religiosidade cristã, também seu sentido de relação é transposto: da aflição escatológica, do estar-desperto pela iminência do instante da Segunda Vinda, para a contemplação do uno através da purificação da visão, isto é, da fuga da multiplicidade. “O pensamento do *mundare* [purificar] como condição de acesso, um pensamento platônico, já se encontra nos primeiros escritos filosóficos de Agostinho; em Plotino, no contexto de sua concepção de ascese.” (GA 60, p. 290). Com isso, o próprio sentido de realização / temporalização da religiosidade cristã, como tempo kairológico, é nivelado na temporalidade cronológica da presença constante de uma eternidade morta. O ser-desperto para o dia do Senhor é “posto a descansar” na tranquilidade da visão beatífica. “Intoxicado, adormecido e obscurecido por estas visões contemplativas e especulativas, o si mesmo decai de si mesmo no mundo, encerrando a situação histórica de sua relação com Deus.” (VAN BUREN, 1994, p. 165). A tendência ao adormecimento, à decadência, que sempre sobrevém ao *Dasein* como tentação de segurança fornecida pelo abrir mão da própria existência por meio da inautenticidade, é precisamente aquilo contra o que se insurge a experiência cristã da temporalidade. Com a entrada do platonismo, a luta da vida cristã contra a decadência é obscurecida pela tendência objetificante que acompanha a autocompreensão do *Dasein* e que se transmite daí ao esquecimento do ser que vige ao longo da história da metafísica, mas que não é capaz de deter a angústia, como irromper da insegurança e falência de tudo o que se pretende como fundamento sólido.

O abrigo que a realidade mundana dá à intempérie da existência é apenas provisório e, como tudo que é provisório, não apenas é contingente por definição, como também é incapaz de projetar algum tipo de salvação em termos de sentido para a precariedade humana. O cristianismo vive no *ainda* do tempo que falta para a vinda definitiva. Viver em meio às coisas, permitir que a *defluxio* se converta em uma espécie de dupla natureza, apenas serve para ocultar os sintomas da angústia, mas não para resolver de uma vez por todas o foco da mesma. Disso vive a tentação: de eliminar em aparência

⁷ Esse mesmo motivo se encontra também atuante na exigência de Karl Barth para que, a fim de que impedir o retrocesso da teologia protestante, se exclua dela a *analogia entis* praticada pela teologia católica. “Por isso sustento que a *analogia entis* é uma invenção do anticristo, e penso que exatamente por causa dela não é possível tornar-se católico. Quero acrescentar ainda que todas as outras razões que se podem aduzir para não se tornar católico parecem-me pueris e sem importância.” (BARTH apud GIBELLINI, 2012, p. 26). Apenas a revelação abre a possibilidade de se falar sobre Deus e indica o modo como se deve falar dele. Para Barth, a analogia não preserva a diferença qualitativa entre Deus e as criaturas e, por isso, é dotada de uma função niveladora, pela qual Deus se reduz a um ídolo, a uma representação. Para uma discussão acerca da conexão entre a teologia dialética e a analítica ontológica do *Dasein*, cf. WOLFE, 2013, p. 90-115; 138-149.

o insuportável vazio humano a fim que as coisas sejam a única solução para uma existência inerentemente angustiosa. Viver no tempo é viver cego para a temporalidade. (LORENZO, 2021, p. 188, grifo do autor).

Assim, apesar da recuperação do mistério da interioridade, o pensamento agostiniano acaba por decair em uma compreensão da experiência religiosa que lhe é estranha. Pela adoção da conceitualidade grega, a configuração intencional da religiosidade cristã originária (*Deus absconditus* / estar-desperto / tempo kairológico) é deslocada para uma configuração “estrangeira”: *summum ens* / contemplação / presença. Como justificativa para a adoção de uma tal conceitualidade, Agostinho nos oferece, em sua obra *De doctrina christiana* (II, 41, 60), uma analogia com os despojos que, por ordem de Deus, os israelitas levaram do Egito por ocasião de sua libertação (BÍBLIA, Êxodo 3, 21-22; 11, 2-3). Como o ouro dos egípcios, diz Agostinho, são as doutrinas dos pagãos que, com suas artes liberais e sua teologia, devem ser postas a serviço do Deus verdadeiro! No entanto, assim como ocorreu aos israelitas, o ouro dos pagãos tornou a ser matéria para a confecção de um bezerro de ouro (BÍBLIA, Êxodo 32, 1-6), em função da tentação indelével da existência ao apego pelo visível. A repetição dessa história, pela qual o “ouro dos pagãos” é apropriado para o culto do Deus verdadeiro, tornando-se, então, matéria para a confecção de idolatrias, é tomada pelos reformadores como indício do fato de que a teologia natural é estranha à revelação cristã. Veremos, então, como Heidegger busca, nos escritos do apóstolo Paulo, a expressão fundamental da experiência originária do cristianismo, compreendido a partir de si mesmo, levando em conta todas as advertências que a destruição da tradição teórico-dogmatizante permitiu alcançar.

3 O retorno à origem: A experiência da religiosidade cristã originária nos escritos do apóstolo Paulo

Dentre as grandes obras que compõem o acervo do Museu de História da Arte de Viena, há um painel de carvalho pintado a óleo, de aproximadamente um metro de altura por metro e meio de largura, intitulado *A Conversão de Paulo*. De autoria do mestre do Renascimento flamengo, Pieter Bruegel, o Velho, o painel foi pintado em 1567. Como ocorre com outras obras de Bruegel, esta atrai o nosso olhar pela profusão de cores, pela riqueza de detalhes e pela multidão de personagens, que emprestam à cena um caráter de fabuloso realismo. No entanto, como também com outras obras de Bruegel, passada a admiração inicial, nos damos conta de que, em meio à vivacidade da cena, o significado da obra se oculta, ao invés de se revelar. O espectador precisa buscar, através da massa de detalhes, o centro iconográfico da pintura, indicado por seu título. A obra em questão retrata a conversão do apóstolo Paulo, relatada no capítulo 9 dos Atos dos Apóstolos.

Partindo de Jerusalém, com cartas de autorização do Sumo Sacerdote, Paulo, que então se chamava Saulo, viaja com o intuito de prender os cristãos que encontrasse entre os frequentadores das sinagogas de Damasco. Em dado momento de sua jornada, ele cai ao chão, ao ser envolvido pelo ofuscante resplendor de uma luz vinda do céu, e ser interpelado por uma voz sobrenatural que lhe inquire: “Saulo, Saulo, por que me persegues?”, ao que responde: “Quem és Senhor?”, e a voz retruca: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer” (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 9, 4-6). Através do relato bíblico, sabemos que Paulo esteve três dias cego, em Damasco, sem nada comer ou beber, até que um dos cristãos da cidade, chamado Ananias, foi, por mandato divino, ao seu encontro, impondo-lhe as mãos para que recuperasse a visão e batizando-o em seguida.

Bruegel situa a cena da conversão do apóstolo dos gentios em uma paisagem montanhosa, situada entre penhascos íngremes e picos afiados. A paisagem é atravessada pelo exército de Saulo, rumo a Damasco, com trajes, armaduras e armas da época do artista. O espectador contempla a cena desde o topo de um grande desfiladeiro, penosamente percorrido pela multidão de soldados, alguns poucos a cavalo, a maioria a pé. A atenção é imediatamente capturada pela massa de homens e animais à frente, na intersecção entre o cume da ladeira e uma estrada acidentada, na qual tem lugar a cena principal. Dentre eles, um soldado a cavalo, vestido de preto e com capacete prateado, com o braço estendido, aponta para o centro iconográfico da obra: um minúsculo Paulo, de gibão azul e botas, caído ao chão em meio à

vegetação de coníferas que se sustenta à beira de um abismo. Através da cor e do movimento presentes no primeiro plano, o olhar é levado a repousar na pequenina figura do apóstolo, estirado no centro da tela, com suas costas eloquentemente voltadas para a turba tumultuosa que se encontra mais próxima ao espectador. O diminuto centro iconográfico da obra, um homem caído, fornece ao olhar o repouso da horizontalidade, em meio à verticalidade e ao movimento acentuados, que marcam o restante da cena. Uma possível chave interpretativa para este método de obscurecimento do centro pictórico da imagem, característico da arte de Bruegel, pode ser encontrada mediante a consideração do modo como o homem medieval experienciava vividamente, no contato com as produções humanas e com a criação divina, a função semântica da alegoria.

O fundamento da alegoria é o reconhecimento de que toda produção (no sentido amplo de trazer para um posicionamento algo que, assim, pode pôr-se a si mesmo), é constituída de dois elementos, que guardam entre si uma relação de complementariedade: sentença e sentido. Na narrativa literária, eles correspondem respectivamente àquilo que é dito e àquilo em vistas de que é dito. A complementariedade entre sentença e sentido pode ser metaforicamente representada pela relação entre a casca e o núcleo de uma semente: como a terra, que consome a casca da semente, a fim de encontrar em seu núcleo o elemento fecundante, também o processo de compreensão envolve penetrar, através da forma exterior da sentença, o sentido interior que ela oculta e resguarda. A tarefa do intérprete é descobrir o sentido que se esconde sob a forma da sentença. “Deixar aparecer as coisas, então, será não tanto fazê-las aparecer (pois já estão aí), mas antes deixá-las aparecer enquanto tais, isto é, desvelar seu ‘simbolismo’ oculto.” (LACOSTE, 2009, p. 36). A alegoria não é, para o homem medieval, um mero artifício linguístico, mas um modo de acesso ao próprio real. Se o artista é capaz de forjar alegorias, isso não se deve senão ao fato de que a própria tessitura do real é de natureza alegórica: toda manifestação é vestígio e morada de ocultamento.

O homem medieval concebe o mundo como “microcosmo”. Isso significa que cada coisa é um testemunho de toda a história da criação. O ser das coisas não se restringe à sua configuração, às suas propriedades meramente extensivas. Antes, o ser das coisas se realiza no fato de elas serem sinais, palavras, indicações de sua participação no ser divino. A participação das coisas-palavras no ser divino significa, em primeiro lugar, que aquilo que Deus participa às suas criaturas é ele mesmo. “O ser-parte das coisas significa, primordialmente, ser-sinal do ser-uno de Deus” (SCHUBACK, 2000, p. 63). Em segundo lugar, a participação implica um pertencimento dinâmico entre o todo e as partes, dinamismo pelo qual cada parte se constitui

sempre e fundamentalmente como indício do todo, de tal modo que as coisas não se distinguem da própria circunstância de sua apreensão. “Uma ideia inadmissível para a Idade Média é a de uma coisa dotada de realidade independente de sua apreensão. A unidade própria de cada coisa já é a coisa em sua apreensão, sendo, desse modo, coisa-sinal.” (SCHUBACK, 2000, p. 63). Uma vez que o ser das coisas já é a circunstância de sua apreensão, não há, entre o sentido e a sentença, nenhuma diferença ontológica. Sentido e sentença não se diferenciam como sujeito e objeto, razão cognitiva e realidade cognoscível. Essa distinção moderna é totalmente estranha ao espírito medieval. Não obstante, a apreensão do sentido das coisas, isto é, a indicação do sentido integral em que se funda o lugar próprio de cada coisa (SCHUBACK, 2000, p. 65), é fruto da disposição contemplativa, do silêncio da alma que corresponde à palavra criadora do divino. A apreensão imediata não é já apreensão do sentido integral. A apreensão imediata retira as coisas de sua circunstância, tomando-as pelo aspecto de sua mera subsistência. É pela contemplação que as coisas são reconduzidas à revelação do ser-uno de Deus, sentido e fundamento de toda multiplicidade.

Na estrutura da narrativa alegórica, essa verdade se deixa captar através do fato de que as personagens não existem em virtude de sua realidade ficcional, mas do sentido que veiculam. À diferença do sentido literal, a alegoria exige que a mente do espectador seja preparada por um processo de escrutínio cuidadoso, de um esforço a partir do qual apenas a sentença entrega seu verdadeiro núcleo de sentido. Esse procedimento de persecução do sentido que se oculta sob a forma do vestígio coincide com a disposição contemplativa, que suprime gradativamente as intermediações, para finalmente alcançar a coisa em seu meio, que é o próprio ser divino. Coincide também com o método fenomenológico da indicação formal, que em cada momento de sentido particular vê a prefiguração do sentido completo do fenômeno, dado pela totalidade de direcionamentos que o constitui. A modificação que se dá na passagem da apreensão imediata para a contemplação não é uma substituição de um objeto cognitivo (o ente subsistente) por outro (Deus), mas uma metamorfose da visão que, não obstante veja ainda o mesmo objeto, passa a vê-lo de modo transformado, na integração do objeto ao seu elemento. Levando em consideração a própria história do apóstolo Paulo, da abertura de sua visão espiritual mediante a luminosidade ofuscante, a voz do ressuscitado e a cegueira dos olhos carnaís, poderíamos sugerir que, ao ocultar a ação central da cena de sua conversão, Bruegel nos fornece uma espécie de alegoria da alegoria, isto é, uma expressão alegórica do retraimento do cerne de sentido, vigente como vestígio na subsidiariedade da forma.

O que observamos no primeiro plano é quase que um total alheamento dos homens montados a cavalo com relação ao tremendo acontecimento espiritual que está a ocorrer. A maior parte deles está preocupada com a estrada, isto é, com seus próprios planos. Saulo – e, além dele, apenas alguns poucos que se encontram em sua presença imediata – olham para o alto, na direção da luz. Sua cegueira espiritual revela, por contraste, o estado de graça espiritual de Paulo, que olha, quase sozinho, para a fonte da luz. Através do padrão do contraste, instaurado mediante o obscurecimento da questão central da pintura, o tema da visão de Paulo se insinua. Antes, ele era como os homens a cavalo, um mundano; agora, através do fato da graça redentora, ele se tornou um verdadeiro peregrino, cujos olhos estão fixos na luz que brilha desde a Jerusalém celestial. (LINDSAY; HUPPÉ, 1956, p. 381).

O diminuto centro pictórico do quadro dimensiona a singularidade, princípio do desocultamento. O desocultamento, enquanto atualização da potência primeiramente manifesta na singularidade, começa justamente com a concentração de todo vir a ser em um único ponto. Quando nos dirigimos inquisitivamente a um lugar determinado, já abandonamos a vigência da potencialidade, antecipando a projeção atualizante da singularidade. A singularidade não se encontra em nenhum lugar determinado, porque contém em si todos os lugares que o desocultamento percorrerá. O primeiro ato da potencialidade, o primeiro olhar que ela nos dirige, só pode ser reconhecido quando já veio a ser. “Somente atingimos a proximidade do que nos vem do destino historial, através do súbito instante de uma lembrança.” (HEIDEGGER, 2009a, p. 71). Face a algo acabado, podemos retomar, através dos estágios de seu desenvolvimento, o ponto inicial, a princípio desprezível, mas que, mediante a atualização, mostrou-se decisivo para tudo o que se seguiu. Uma semente que se lança despretensiosamente sobre a terra: eis ao que nos conduz a genealogia da frondosa árvore em flor. Assim também, a figura diminuta do apóstolo aponta para a transformação da visão, que tem lugar na singularidade da alma, o lugar de todos os lugares. O centro da pintura é pequeno a fim de tornar visível o movimento de ocultamento daquilo que se oculta, deixando na cena uma marca sutil, para então recolher-se nas profundidades em que toda grande obra sabe efetuar-se.

Tomar todo o espaço do mundo não implica, para a singularidade nenhuma expansão. A atualização não se dá pela inflação do potencial. Pelo contrário, a atualização é o retorno apropriador do potencial a si mesmo. Ao abandonar-se a si mesmo na atualização, é a si mesmo que o potencial enfim retorna. Preenchendo o mundo ele volta a ser o que era: lugar de todos os lugares. A atualização é, portanto, a luta do potencial pela evidenciação de seu ser próprio. A conquista do mundo pela atualização não é o fim, mas o mais alto recolhimento da potência, enquanto aquilo que deixa e faz ser a própria atualização. A potencialidade só se deixa reconhecer a partir do instante em que começa sua luta por manifestar-se enquanto potencialidade. A culminância dessa luta é a repetição do momento inicial a que nos conduziu

a genealogia da árvore frondosa em flor: despretensiosamente, ela confia sua semente ao solo, reatualizando o gesto de sua própria geração. Entre o primeiro ato e a sua repetição, a partir da qual um novo ciclo se inicia, vige a luta do ocultamento por revelar-se enquanto ocultamento, o esforço da singularidade pelo retorno todo-abrangente a si mesma. A tensão que se encontra na obra de Bruegel, entre o centro pictórico e a cena circundante é indício da luta que constitui o instante inicial de concretização da mais alta potencialidade. O instante é dito “inicial” não porque é um começo que posteriormente se abandona em função de algo mais perfeitamente acabado, mas porque é a concentração toda inteira de tudo em um único ponto que, a partir daí, se expande e, ocupando a totalidade do espaço, volta a ser o que era. Podemos, então, nos perguntar: que luta tem início na estrada de Damasco?

Na epístola aos Gálatas, Paulo se encontra em luta com os judeus e cristãos judaizantes. Nos deparamos, então, com a situação fenomenológica da luta religiosa e da luta em si mesma. Paulo deve ser visto em sua luta com sua paixão religiosa em sua existência como apóstolo, a luta entre “lei” e “fé”. Essa oposição não é terminal, mas precursora. Fé e lei são dois modos particulares do caminho da salvação. A meta é a “salvação” (*hē sōtēria*), em última instância, a vida (*hē zōē*). (GA 60, p. 68-69).

O caminho não termina na luta, mas na manifestação daquilo em virtude de que a luta se estabelece. O caminho começa com a luta, na medida em que esta se deixa compreender como impulso autoafirmativo da experiência em questão, para além de direcionamentos específicos construídos sobre distinções teóricas como, por exemplo, a distinção entre lei e fé. Por isso, Heidegger observa que a diferença que abre para o confronto é uma “oposição precursora” (*vorläufiger Gegensatz*). Esta observação é oportuna porque o caráter precursor da oposição entre lei e fé nos coloca diante de duas indicações fundamentais para uma interpretação fenomenológica da religiosidade cristã: (1) O lugar da religiosidade cristã antecede toda teoria, toda generalização encobridora, pela qual uma tal experiência poderia ser descrita como experiência de fé, em contraposição à experiência da lei, como se fé e lei fossem categorias objetivas. Essa interpretação categorial dos conceitos de fé e lei constituiria, então, a base para o preconceito de que já teríamos à nossa disposição um instrumento conceitual de ordenamento e diferenciação entre aquilo que, na vivência das primeiras comunidades cristãs, seria propriamente cristão e aquilo que seria pré-cristão, isto é, judaico. (2) A partir desse preconceito, a luta de Paulo com o judaísmo seria compreendida como um mero debate relativo a cosmovisões contrárias entre si, como um mero “dialogismo morno que oculta a dramaturgia da facticidade.” (HEBECHE, 2005, p. 13). Contra a compreensão que vê na luta uma simples controvérsia, Heidegger observa que Paulo “é levado a afirmar a vivência cristã contra o mundo

circundante, para o que emprega os meios insuficientes da doutrina rabínica à sua disposição” (GA 60, p. 72), de modo que a oposição entre fé e lei não é senão um estágio preliminar no caminho que conduz à própria experiência viva e verdadeira da religiosidade cristã.

Inovações semânticas não são critérios decisivos para interpretar a novidade de uma experiência religiosa. Decisivo é, ao contrário, o modo como “sob a pressão de uma nova experiência, uma economia conceitual se transforma desde o interior, de modo que palavras antigas recebem um sentido inteiramente novo.” (GREISCH, 2000, p. 199). No caso das epístolas paulinas, o intérprete se encontra diante da possibilidade de, refazendo o trajeto que o separa do autor do texto, captar as experiências fundamentais da religiosidade cristã em sua própria dinâmica de sentido. Assim sendo, as epístolas paulinas são o próprio lugar em que se dá a transposição da linguagem da lei para a experiência da graça, o voltar-se da fixação unilateral no aspecto para a visão do todo. “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face.” (BÍBLIA, 1 Coríntios 13, 12). Como ocorre com toda experiência fática, o decisivo na expressão paulina do mistério cristão é subjacente, não explícito no texto. A experiência cristã já é vivida pelas comunidades às quais Paulo se dirige. O que ele tem em comum com seus leitores do primeiro século é a situação fática da religiosidade cristã. Ao intérprete moderno cabe, portanto, uma tarefa hermenêutica: a explicitação da situação de elaboração do texto. Ao se entrar no âmbito da experiência, aparece o caráter precursor e exotérico da luta como prefiguração catequética, isto é, preparatória, da participação real no mistério do renascimento. A luta assume a obra de resguardar contra a devivificação do mistério, e só pode fazê-lo na medida em que antecede e prepara a revelação.¹

Ele próprio [o apóstolo Paulo] vivenciou a experiência radical da conversão à medida em que evoluiu do Saulo da lei para o Paulo da nova fé, quando passou da obediência

¹ Estes dois momentos, a saber, da prefiguração catequética e da participação real no mistério da fé, se encontram coordenados na temporalidade kairológica da liturgia. Por isso, desde os primeiros séculos, a liturgia católica se divide em duas partes: a missa dos catecúmenos e a missa dos fiéis. Elas são assim denominadas porque, da primeira parte, que se constitui de orações preparatórias para o sacrifício eucarístico, de leituras da Sagrada Escritura e de instrução catequética, podiam participar aqueles que ainda não haviam sido batizados. Terminada a missa dos catecúmenos, o diácono os conduzia para fora do aposento destinado ao culto, e tinha início então o sacrifício propriamente dito, a missa dos fiéis. Da experiência real do mistério da fé através da participação no sacramento da Eucaristia tomavam parte apenas os iniciados. A celebração propriamente dita do mistério, que culmina no ato sobrenatural de transubstanciação das espécies sacramentais do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, tem início justamente com uma oração que, na liturgia romana, ficou conhecida como “*secreta*”, por ser reservada à “*plebs secreta*” (povo escolhido). Essa oração conclui a primeira parte da missa dos fiéis, denominada “*offertorium*”, uma vez que é esta a parte em que, oferecendo os dons do pão e do vinho para a celebração do mistério, os fiéis oferecem a si mesmos para ser, cada um deles, o próprio Cristo que se sacrifica no altar. Temos aqui, então, uma imagem da relação entre a luta inicial com o mundo, exposta por Paulo em termos da oposição entre lei e fé, retirada de seu próprio mundo circundante, da experiência do judaísmo rabínico, e a concretização da esperança escatológica na vida verdadeira em Cristo, a partir da qual apenas a luta inicial mostra sua verdadeira razão de ser. Para uma descrição da liturgia cristã dos primeiros séculos, cf. DANIEL-ROPS, 1988, p. 213-216.

à lei da tradição para a defesa de uma radicalmente outra experiência de si, que, na tradição teológica ficou, para Heidegger, problematicamente concebida como a “descoberta do homem interior”. (...) E dessa nova “experiência de si” constitui-se a nossa complicada forma de vida. Com isso, pode-se entender que interpretamos Paulo conduzidos por aquilo que, nas suas cartas, já condiciona a nossa compreensão de mundo. A interpretação de Paulo é, de um modo decisivo, parte da nossa própria autointerpretação. E, desse modo, para se ter acesso a ela tem-se de destruir o que impede a nossa aproximação com o que nos é mais próprio. (HEBECHE, 2005, p. 14-15).

Assim, o que está em jogo na leitura que Heidegger faz dos escritos do apóstolo Paulo é a pergunta por quem nós mesmos somos, a tentativa de explicitação da interpretação que o Ocidente, na era de sua decadência, resguarda com relação a si mesmo. O lugar desse encontro entre o autor e o intérprete é o texto. Seu modo é hermenêutico, no sentido de que o texto é compreendido como “o que apresenta na materialidade de seu resto a imaterialidade de sua gênese e de seu prolongamento.” (SCHUBACK, 2000, p. 19). O texto se mostra, para além de sua objetividade material, como o que só é em si no contato com o intérprete, e o que possibilita esse contato é precisamente o fato de que a diferença entre o autor e o intérprete se funda no solo comum da experiência imediata da vida. Daí a exigência que Heidegger faz, no início de sua hermenêutica fenomenológica dos escritos de Paulo, de que o intérprete produza a situação que ele tem em vista analisar. “Agora não mais consideramos a conjuntura histórico-objetiva, mas vemos a situação de tal modo que nós mesmos escrevemos a epístola com Paulo. Realizamos com ele próprio a escrita da epístola, ou seja, nós a ditamos.” (GA 60, p. 87). Essa é a meta do método fenomenológico: não permitir que a expressão desmorone em uma compreensão objetificante, atitudinal, mas tomá-la como indicação formal para a realização da situação histórica do fenômeno. A compreensão que se visa não é gnosiológica, mas empática (GA 60, p. 85, 88), o que implica dizer que suas leis não estão previamente dadas como um conjunto de regras consignadas em um manual de leitura a partir do qual se possa dispor de um conjunto de passos que nos permita aproximar-nos de todo e qualquer texto, mas que surgem da própria convivência com *um* texto, do espaço aberto pelo diálogo entre autor e leitor. Como espaço vazio de qualquer interpretação determinada, o espaço do diálogo é sumamente criativo. A vacuidade é o abrigo da compaixão, permitindo que nos aproximemos do texto, interpretando-o sempre no incontornável daquilo que ele propõe, mas, não obstante, de modo totalmente pessoal.

O que Heidegger vê nas epístolas paulinas é, então, a possibilidade de recuperar, contra o enrijecimento dogmático da tradição, a potência da singularidade, da vida fática na indeterminação criativa da pura potencialidade (SCHUBACK, 2000, p. 24-25). Não se trata de

uma luta teológica ou religiosa, mas da luta filosófica contra a objetificação da vida fática. Para além dos conteúdos determinados, Heidegger busca retornar ao âmbito da estruturação originária da experiência da vida, onde não há ainda nenhum conteúdo, mas apenas modalidades que, ao assumir determinados direcionamentos específicos, podem se concretizar em um ou outro conteúdo. “O que ele encontra nas cartas de Paulo serve para contrastar a experiência fática do cristianismo com a indiferença da ontologia grega, pois a facticidade tende a ficar encoberta pela ilusão de uniformidade dessa ontologia.” (HEBECHE, 2005, p. 40). O conteúdo vivido pela experiência cristã e pré-cristã é o mesmo. O cristão não vive em um mundo à parte. Porém, o cristianismo compreende o ser humano como o que não está dado de uma vez por todas, mas que é apenas enquanto trânsito. “As significâncias da vida permanecem, surge, contudo, um novo comportamento.” (GA 60, p. 116). O ser humano é, para a religiosidade cristã, um ser a caminho de algo a que se tende, e que nessa experiência recebe o nome de “Deus”. O que a religiosidade cristã determina é, então, não um conteúdo vivencial novo, mas um novo modo de relacionar-se com os conteúdos já familiares no contexto da vivência cotidiana “não fixando-se e permanecendo fixado neles, mas preocupando-se sempre por ser propriamente” (DE LARA, 2007, p. 32). Vejamos, portanto, como Heidegger recupera, na segunda parte da preleção do semestre de inverno de 1920/1921 (*Introdução à fenomenologia da religião*), os caracteres fundamentais da atitude cristã, como são descritos nas epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Tessalonicenses, e que se tornam, ao mesmo tempo, relevantes para a analítica do *Dasein*, compreendido como ente marcado pela possibilidade de assumir propriamente a existência como tarefa.

3.1 *Fides ex auditu*

O principal obstáculo para a tarefa fenomenológica de expressão não-objetificante da experiência fática da vida decorre do fato de que toda expressão parece estar de antemão teoreticamente “contaminada” (GA 56/57, p. 216-217). “A dificuldade metodológica que, aliás, persiste em toda a obra de juventude de Heidegger, é a de relacionar o fenômeno originário e a linguagem em que ele se expressa” (HEBECHE, 2005, p. 71). Esse obstáculo não é para ser superado mediante o emprego de artifícios demonstrativos, mas, segundo o mote fenomenológico, por um retorno às coisas mesmas. Em sua primeira preleção em Freiburg (*A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*), Heidegger dá início ao pensamento de uma essência pré-teórica da linguagem. Vimos como a formalização, embora seja uma operação

conceitual, engendra uma categoria desvinculada dos níveis de de-vivificação pelos quais a abstração generalizante suspende gradativamente os nexos fáticos de sentido que perpassam o fenômeno. No entanto, a formalização não constitui já o acesso à dimensão originária da experiência da linguagem, porque a categoria formal (ser-objeto) surge a partir das necessidades da própria abstração generalizante, desvinculando-se dela apenas na medida em que a antecede e possibilita (ABALO, 2017, p. 80). Assim, a categoria formal se encontra na própria gênese da atitude teórica, ela é, por assim dizer, “talhada” em conformidade com as necessidades da teoretização. Ao mesmo tempo, tal como Descartes, que arrancara das garras do gênio maligno a certeza do *cogito*, Heidegger obriga a categoria formal a dar testemunho do fato de que resta para a linguagem uma outra possibilidade de expressão, mais originária, para além da teoretização. Conduzindo ao seu limite os meios de expressão da atitude teórica, Heidegger demonstra que ela mesma se assenta sobre algo de pré-teórico. Este algo não deverá ser buscado, então, na linguagem teórica, mas nas coisas elas mesmas. Para Heidegger (GA 56/57, p. 109-110), isso significa: em consonância com o “princípio de todos os princípios”, formulado por Husserl nos termos seguintes:

Toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá. (HUSSERL, 2006, p. 69, grifos do autor).

Assim, a obtenção de uma via de acesso não-objetificante à experiência pré-teórica da vida fática depende de um ponto de partida ôntico (SZ, p. 13-14; p. 50, n. 1), de um “saber encarnado” que, para Heidegger, se encontra no fenômeno da “proclamação apostólica” (*Verkündigung; euangelizesthai*: BÍBLIA, Romanos 15, 20; 1 Coríntios 1, 17) (GA 60, p. 80-81). Proclamar é “chamar a atenção para algo cujo teor ultrapassa as ocupações ordinárias, mas dá a elas sua orientação.” (HEBECHE, 2005, p. 56-57). O fenômeno da proclamação apostólica não se destina a uma exposição dogmática de um conteúdo de crença, mas à necessidade de renovar e manter sempre viva a situação de realização da experiência da fé, contra a tendência de enrijecimento que se lhe opõe como risco constante de perda da própria experiência. A proclamação possui um caráter indicativo-formal, na medida em que, provendo acesso ao fenômeno, torna-se, por assim dizer, obsoleta na realização da experiência enquanto tal. Não se trata de uma crença em um conteúdo qualquer, mas de adesão à possibilidade, indicada na proclamação, de realização da participação genuína no acontecimento do deus crucificado.

Note-se ainda que a pergunta que dirige a análise heideggeriana do fenômeno da proclamação é a pergunta pelo mundo próprio de Paulo. Buscando tornar manifesto o mundo próprio do apóstolo nos voltamos, então, para o Novo Testamento. Onde o encontramos? Em sua atividade missionária, nos Atos dos Apóstolos e, sobretudo, nos escritos de gênero epistolar que lhe são atribuídos. O “lugar”, portanto, em que nos deparamos com o mundo próprio de Paulo é o seu anúncio da revelação cristã. O mundo próprio não é uma entidade solipsística, mas o espaço aberto pela comunicação entre Paulo e as igrejas (CAMPBELL, 2012, p. 50). A comunicação, a proclamação do evangelho, certamente constitui uma dimensão do mundo próprio do apóstolo, uma vez que é ele *quem* proclama. Não obstante, o que se manifesta com e nesta dimensão do mundo próprio é a totalidade do corpo místico de Cristo, que é a igreja. O mundo próprio de Paulo se resolve na proclamação, isto é, na abertura de sua relação para com os fiéis e o espaço que constitui sua habitação. Assim, para compreender o mundo próprio de Paulo, precisamos nos voltar para o modo (proclamatório) de sua comunicação que, por sua vez, torna manifesta a totalidade de sua situação experiencial, que perfaz as dimensões própria, compartilhada e circundante do mundo. Em uma estrutura de sentido completa, formalmente indicada, ressaltar um momento equivale, assim, a manifestar simultaneamente todos os outros. A situação fática não é uma posição ou um conjunto de posições imóveis.

Na interpretação da situação como posição imóvel, passível de constatação objetiva, impera o primado da visão. A luz emana de sua fonte emissora e mostra o que há de ser visto, não deixando espaço para que se lhe corresponda. Em contraposição a isso, o apóstolo fala de “*akoēs písteos*”, expressão que acima foi traduzida como “adesão à fé”. O termo grego *akoēs* é o genitivo singular do substantivo *akoē*, que designa o sentido da audição e seu objeto, o som. Portanto, a tradução literal de “*akoēs písteos*” seria “da” ou “pela audição da fé”. Não obstante, a interpretação de *akoē* como nome do sentido da audição poderia ainda fazer o leitor recair na mesma compreensão que está em questão no primado grego da visão: como faculdade passiva, meramente receptiva, no caso da audição, do som. Por isso, a tradução de “*akoē*”, por “adesão” expressa o que está realmente em jogo na teologia paulina do primado da audição: a palavra de Deus é algo ao qual o homem precisa corresponder, o conhecimento a ela associado é pessoal e ativo, consistindo em um reconhecimento da voz e em uma abertura àquilo que se revela. No anúncio, o decisivo não é o “delineamento” dos traços do anunciado por parte daquele que anuncia, mas a adesão ao anunciado por parte daquele a quem se anuncia. Por isso, Paulo dirá também: “Pois a fé vem da pregação (*ex akoēs*) e a pregação é pela palavra (*rēmatos*) de Cristo.” (BÍBLIA, Romanos 10, 17). Este é, portanto, o grande testemunho que Paulo lega à tradição

acerca do sentido que detém a primazia na experiência da religiosidade cristã: *Fides ex auditu*, a fé vem do ouvir. Na estrada de Damasco, a queda, a cegueira dos olhos da carne e a voz do Cristo que o interpela mostram a Paulo a essência dialógica da palavra divina, que só fala na medida em que quer ser ouvida e correspondida, distinguindo-se, desse modo, da passividade da visão. No fenômeno da proclamação, a estrutura horizontal da linguagem inter-humana aparece como essencialmente fundada na estrutura vertical da linguagem divina, como apelo que antecede e ordena a possibilidade da pregação, que se constitui, nesse sentido, como pregação *pela* palavra.

A Revelação – base do universo bíblico e das religiões que dele decorreram – não é uma simples *expressão* de Deus. Manifestando-se num dizer, só faz sentido como *encontro*: encontro da boca que profere e do ouvido que escuta. E não poderia ser outra coisa, a partir do momento em que se manifesta num dizer. Se Deus tivesse querido encontrar-se de modo intransitivo, como acontece noutras religiões, nomeadamente nas religiões pagãs, poderia ter-se mostrado “no furacão ou no fogo”. Se ele se mostra num dizer (e é este, de fato, o sentido da palavra “revelação”), é porque esse dizer se destina a alguém e quer ser recebido por ele mesmo. A revelação é, pois, indissociavelmente palavra de Deus e palavra ao homem; é uma porque é a outra e, se é ambas, é muito simplesmente porque é palavra. O que a Bíblia nos ensina é que a essência de qualquer palavra é ser dialogável. (ZARADER, 1999, p. 67).

A centralidade do fenômeno da proclamação na economia da revelação divina aparecerá mais claramente se tivermos em conta o tipo de diálogo que ele inaugura. A resposta à proclamação não é dialética, isto é, não se exprime em uma fórmula verbal que visa redarguir o locutor, apresentando um ponto de vista diverso daquele que foi exposto, ou contribuindo para uma formulação mais precisa, ou ainda simplesmente concordando com o que foi dito. Se esse fosse o caso, estaríamos já diante do gênero de decadência que se abateu sobre a interpretação da religiosidade cristã mediante a introjeção da conceitualidade metafísica ou, para exprimi-lo em termos da metáfora dos sentidos, da conversão dos ouvidos em olhos, da potência ativa em mera receptividade. Diante da proclamação, não nos situamos propriamente quando agimos como se nos encontrássemos diante de uma objetualidade a apreender. A linguagem é experienciada, na proclamação, não mais como designação, mas como abrigo. “A palavra sempre se lança para além da respectiva função conceitual, que esgota seu sentido em enunciados. Nós nos aproximamos mais da linguagem quando pensamos no diálogo.” (GADAMER, 2007, p. 45-46). Por isso, a resposta à proclamação possui o caráter de uma realização, de um decidir-se pela possibilidade de compreensão mais própria, que se distingue fundamentalmente da mera intelecção.

O compreender tem sua dificuldade em sua própria realização; essa dificuldade cresce progressivamente com a aproximação do fenômeno concreto. É a dificuldade do transpor-se-para (*Sich-hinein-Versetzens*) <a situação de realização>, que não pode ser substituído por nenhum fantasiar-se-em (*Sich-hinein-Phantasieren*), por nenhuma “compreensão aproximativa” (*Anverstehen*); o que se exige é uma realização autêntica. (GA 60, p. 100).

Também o fato de a linguagem se revelar como abrigo, como o que se habita, isto é, como o *habitual*, mostra que a abertura de mundo por ela proporcionada, que corresponde, na dinâmica da revelação, à estrutura vertical da palavra divina, funda e fundamenta um mundo comum. A linguagem abre o espaço da convivência, a estrutura horizontal da comunicação, como aquilo que é pela primeira vez tornado possível pelo fato de a abertura já possuir, desde a sua origem, natureza essencialmente dialógica. “A linguagem só é em verdade onde há diálogo, ou seja, na convivência, e é de fato misterioso como é que ela está em obra aí.” (GADAMER, 2007, p. 41). Por isso, Heidegger observa que, no fenômeno da proclamação, se dá “a relação vital imediata do mundo próprio de Paulo ao mundo circundante assim como ao mundo compartilhado da comunidade.” (GA 60, p. 80). O misterioso aqui consiste no fato de que a experiência do abrigo não se deixa artificializar. Não é possível produzir a experiência de sentir-se em casa. Ela simplesmente nos sobrevém e, às vezes, misteriosamente, justamente nas situações em que menos esperaríamos, de forma objetiva, que se desse qualquer sentimento de familiaridade. Ao ser proferida, a palavra divina não apenas revela Deus, mas o revela sempre a uma comunidade, sendo, portanto, também ocasião de estabelecimento de uma compreensão de povo e de humanidade. O homem é produto da função de habitar.

3.2 Dogma e simbolização

A dificuldade que a fenomenologia busca superar consiste, então, em conquistar, através da linguagem, um modo pelo qual possamos nos transferir efetivamente para a situação de compreensão do outro que, por exemplo, efetivamente se encontra, e não meramente se imagina, com Paulo, na situação experiencial da religiosidade cristã. Como produzir uma tal transferência? A aposta de Heidegger é de que não é preciso transportar-se para uma outra situação, mas sim transferir-se para a situação em que já nos encontramos, embora não de modo explícito, e que se abre mediante o diálogo (GA 60, p. 86). Não é nem preciso nem mesmo possível produzir por artifício a habitação. “Um diálogo frutífero é um diálogo no qual oferecer e acolher, acolher e oferecer conduzem, por fim, a algo que se mostra como um sítio comum com o qual estamos familiarizados e no qual podemos nos movimentar uns com os outros.”

(GADAMER, 2007, p. 46). É no diálogo que a linguagem se mostra como habitação comum, e que a palavra pode brotar como resposta genuína, isto é, como mistério de uma receptividade ativa ao abrigo em que já nos abrigamos. É preciso, portanto, retirar as possibilidades da linguagem da opacidade existencial em que estão previamente instaladas, encontrando-se nessa condição precisamente em virtude do fato de já constituírem o próprio contexto em meio ao qual nos movemos.

Se o apóstolo conclama seus leitores à constante renovação da experiência da fé, no modo da vigília, é porque a expressão carrega a possibilidade de ocultamento da constituição temporal da situação. “Trazemos, porém, este tesouro em vasos de argila, para que esse incomparável poder seja de Deus e não de nós.” (BÍBLIA, 2 Coríntios 4, 7). Os escritos do apóstolo se tornam, para Heidegger, fenomenologicamente decisivos na medida em que mostram que a teoretização é uma contingência, não um traço essencial da linguagem. Paulo reconhece que a expressão carrega o risco de enrijecimento da experiência originária, porque o enrijecimento convém à via da facilitação. Confia, porém, na disposição do leitor que, apenas ele, pode dar vida ao texto mediante uma receptividade ativa em conformidade com a experiência concreta: “Assim, a morte trabalha em nós; a vida, porém, em vós. Por conseguinte, tendo o mesmo espírito de fé, a respeito do qual está escrito: ‘Acreditei, por isso falei’, cremos também nós, e por isso falamos.” (BÍBLIA, 2 Coríntios 4, 12-13). À diferença da pregação, cujo direcionamento fundamental deriva do sentido de conteúdo, a proclamação se destina à realização concreta da experiência.

A confiança de Paulo na disposição do leitor não é uma confiança humana. Pela participação no mistério da fé, este já se encontra transfigurado na realidade do Espírito que vivifica a letra morta. Aquele a quem se dirige o anúncio do Evangelho é já um *alter Christus*. A própria diferença entre o um e o outro, que marca a experiência intersubjetiva da comunicação, é superada pela realidade do Cristo, como antecipação já presente da unificação escatológica de seus membros no corpo glorificado do divino. “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos.” (BÍBLIA, 1 Coríntios 15, 28). Esse ponto fundamental da cristologia paulina, a saber, a identidade escatológica entre o Cristo, cabeça da igreja, e aqueles que, em virtude do renascimento no batismo, tornam-se membros de seu corpo, já se encontra expresso na própria ocasião da conversão de Paulo, em que o Cristo, identificando-se àqueles a quem ele perseguia, lhe pergunta: “Por que *me* persegues?” (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos 9, 5, grifo nosso). O Cristo do quarto evangelho também o afirma, ao dizer:

E rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece. Vós o conheceis, porque permanece convosco e em vós será. Não vos deixarei órfãos. Eu virei a vós. Ainda um pouco e o mundo não mais me verá, mas vós me vereis. Nesse dia compreendereis que estou em meu Pai e vós em mim e eu em vós. (BÍBLIA, João 14, 16-20).

Também o fato de Paulo endereçar escritos diferentes a diferentes comunidades mostra que ele toma seriamente em consideração as modalidades específicas de enrijecimento que ameaçam a cada uma delas. Pela escrita, ele se transpõe para a experiência histórica das comunidades. Heidegger se volta para os escritos de gênero epistolar do Novo Testamento porque é em virtude de seu caráter contextual, “a partir do qual essas epístolas nos falam aqui e agora – e precisamente *a partir de* seu próprio aqui e agora (...), que ele espera encontrar uma via de acesso à experiência cristã originária e concreta da vida fática.” (DE VRIES, 1998, p. 647, grifos do autor). Por exemplo, contra a decadência da temporalidade originária em temporalidade cronológica, exorta os tessalonicenses à expectativa angustiada e vigilante pela vinda do Senhor; contra a de-vivificação da experiência pela tendência à conceitualização, conclama os gálatas a buscar a constante renovação de sua religiosidade pela vitalidade do Espírito. A determinância da situação fática sobre a própria elaboração das epístolas as torna, então, mais privilegiadas para a captação desta experiência do que as “reconstruções narrativas retrospectivamente orientadas dos *Atos dos Apóstolos* e dos quatro *Evangelhos*.” (DE VRIES, 1998, p. 647). O anúncio da revelação, com o passar do tempo, se enrijece e se torna conteúdo dogmático. Contudo, na experiência da proclamação, nos encontramos diante da própria gênese do dogma, como instrumento simbólico que resguarda e oculta a própria vitalidade da experiência no cerne da rigidez de sua forma.

O dogma, como conteúdo doutrinal destacado e enfatizado objetivo-epistemologicamente, jamais pode guiar a religiosidade cristã. Ao contrário, a gênese do dogma é compreensível apenas a partir da realização da vivência cristã. Também o suposto conteúdo doutrinal dogmático da epístola aos Romanos é compreensível apenas a partir da realização na qual Paulo se situa e a partir da qual escreve aos romanos. Seu método de demonstração não é, de modo algum, o estabelecimento de um nexos puramente teórico de fundamentações, mas, ao invés, de um nexos originário de vir-a-ser de um tipo que, em última análise, uma demonstração pode apenas, quando muito, indicar. (GA 60, p. 112-113).

Na expressão vige, no mais alto grau, o perigo da objetificação. Ela se encontra constantemente submetida ao risco de fixar a vivência em contextos teóricos construídos mediante conceitos taxonômicos para atender à ilusão do asseguramento. Contudo, ao dar à

expressão a forma da proclamação, o apóstolo Paulo mostra que a linguagem é o momento decisivo para a apropriação da experiência como plena vitalidade da vida, no sentido da intensificação do caráter realizador da experiência indicada. Assim, ele emprega a linguagem de modo a subverter a própria decadência da linguagem. Atribuindo forma à experiência, corre o risco de fazer com que ela se perca, mas apenas em função da possibilidade mais originária que a linguagem oferece. “Um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido *conscientemente* em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se ao ser humano integral, e não apenas à sua inteligência.” (ELIADE, 2018, p. 109, grifo do autor). Visto desde a sua gênese no complexo realizador da vida fática, o dogma se converte em vestíbulo da via verdadeira. Sendo, por natureza, algo em que tendemos a nos fixar, a expressão dogmática possibilita a concentração observadora da vida do símbolo. Observando-a atentamente, o místico experimenta o fato de que, desde o interior de sua forma rígida, o dogma emite um apelo silencioso que, primeiramente é captado pelo olhar, como feixes de luminosidade radiante que testemunham o sublime e, depois, como ressoar de uma voz à qual é preciso corresponder, e cuja fonte é o coração sagrado do símbolo, que este, ao encobrir, também resguarda.

No processo de instauração do símbolo ocorre o paradoxo de um retrain-se de algo que se mantém, no entanto, vigente como possibilidade de acesso. Quando o símbolo se torna parte de um sistema dogmático, a amplitude da experiência é abreviada e passa a concentrar-se em um único instrumento simbólico que, por esse processo, perde seu caráter indicativo, tornando-se autorreferencial. O símbolo se converte, então, no próprio simbolizado, e este passa a ser considerado não mais como uma experiência concreta a ser realizada efetivamente por cada um, mas como um modelo ideal de algo a que se pode apenas, quando muito, almejar. Nesse processo, o símbolo se torna uma coisa, a singularidade da experiência simbolizada passa a ser vista como algo irrepitível ou pelo menos muito distante. Contudo, a experiência mística tende sempre a tomar o paradigma mais elevado como indicação para a realização, de modo que, ao abrigo do símbolo, a experiência originária acaba por se perpetuar. Na preleção sobre *Agostinho e o neoplatonismo*, Heidegger observa que, para além da mera função designativa que caracteriza o sinal, o símbolo é dotado de uma função indicativa (GA 60, p. 278). Assim, o símbolo se distingue do sinal por permitir que se entre em relação com o simbolizado, indo além da mera designação.²

² O processo pelo qual se passa da mera receptividade do ouvir para um ouvir próprio, que torna efetivamente seu aquilo que se faz ouvir em um anúncio, é expresso por Gaston Bachelard a partir do contraste entre ressonância e repercussão. “As ressonâncias dispersam-se nos diferentes planos da nossa vida no mundo; a repercussão convida-

Pela manifestação do sagrado, “um objeto qualquer se torna *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (ELIADE, 2018, p. 18). Na experiência mística, o sagrado constitui a realidade por excelência, de modo que a sacralização de um determinado instrumento simbólico comporta um procedimento pelo qual este se descobre como, por assim dizer, saturado de realidade. Podemos caracterizar o símbolo como condensação da densidade ontológica do simbolizado. Ora, a experiência mística se encarrega precisamente da criação simbólica. Ela não é apenas coisificada pelo dogma, como se ele simplesmente viesse até ela para aprisioná-la. Na verdade, é a própria experiência mística que produz o símbolo como estrutura elementar do dogma. “As coisas não se tornam ícones senão quando são apreendidas pelo espírito que quer fazer delas símbolos. (...) Os sacramentos efetuam as trans-significações ditadas pelo espírito, criando uma brecha em nossa história, uma descoberta escatológica do outro.” (O’LEARY, 1980, p. 206). Como criador do novo, o místico é sempre um desviante. Contudo, em sua historicidade, ele é levado a se exprimir em conformidade com as estruturas de significação da tradição em que está inserido. Daí que Heidegger caracterize, na preleção sobre *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, a mística como um “contramovimento elementar” com relação à estrutura teoretizante e dogmatizante da instituição eclesiástica, para logo acrescentar que

O próprio desvio, no entanto, ocorre sempre apenas no interior dos limites da respectiva consciência cultural, de modo que carrega consigo seus condicionamentos e fatores constitutivos, repercutindo-os em si mesmo. Mas, com base neles, pode desvelar um novo âmbito e, muito embora não domine o novo âmbito com meios radicalmente novos, o concebe e interpreta em conformidade com o princípio de multiplicidade genuína de constituição. (GA 60, p. 314).

Sob a rigidez da forma simbólica, o simbolizado acena para a possibilidade do reencontro. Simbolizado é o Uno. Diante dele, o dogmático dirá: é Uno porque é único, irrepetível, de modo a excluir qualquer outro numericamente distinto de si próprio. Aquele que, porém, capta, por trás do véu do dogma, a vida do símbolo, isto é, o místico, dirá: é único e, justamente por isso, é possibilidade fecunda de repetição, como múltipla indicação do mesmo, singularizando-se plenamente a cada vez. Desse modo, o símbolo se caracteriza por possibilitar um engajamento existencial com o que é simbolizado. O simbolizado se retrai na materialidade do símbolo, deixando-lhe como marca a simplicidade de um gesto. A materialidade do

nos a um aprofundamento da nossa própria existência. Na ressonância ouvimos o poema; na repercussão o falamos, ele é nosso. A repercussão opera uma inversão do ser. Parece que o ser do poeta é o nosso ser. A multiplicidade das ressonâncias sai então da unidade de ser da repercussão.” (BACHELARD, 2008, p. 7).

instrumento simbólico se torna ponto de partida no caminho indicado para o lugar de encontro com o simbolizado. Nesta forma privilegiada de encontro, a materialidade do símbolo se retrai para que o simbolizado possa sobressair.

Podemos, então, resumir estas considerações acerca da relação entre dogma e anúncio ou, dito de modo mais amplo, entre expressão e experiência, recorrendo a outra imagem. Pensemos em uma peça de metal incandescente, que um ferreiro forjou às vésperas da invenção da escrita. A experiência pessoal desta forja morreu há muito tempo, talvez antes mesmo da morte do ferreiro, que dela se esqueceu porque muito mais havia para forjar. No entanto, as marcas deixadas no metal pelos golpes do martelo guardam ainda a vitalidade da forja antiga, pois através destas marcas é possível reconstituir o movimento da mão do ferreiro em toda sua intensidade e vitalidade. Tomando a peça de metal como imagem da expressão e o golpear do martelo sobre a peça como referindo-se à experiência, podemos então afirmar que a expressão não apenas “mata” a experiência, no sentido de aprisioná-la em uma forma fixa, mas, também e paradoxalmente, a conserva.

É isso que, para nós, Heidegger indica ao afirmar que “o real problema do ‘dogma’ repousa, no cristianismo originário, no sentido da explicação religiosa (...) Não é um problema técnico, separado da vivência religiosa, uma vez que a explicação sempre a acompanha e impulsiona.” (GA 60, p. 72). A experiência deixa na expressão uma marca negativa. Ela vige como traço precisamente ali onde a possibilidade de expressão “falta”. Ao mesmo tempo em que enrijece a experiência, a expressão é, apenas ela, portadora das marcas que permitem sua revitalização. A condição dessa revitalização é que não se tome a expressão como uma unidade significativa fechada, mas como retraimento que indica o gesto de um outro, isto é, da própria experiência. Esse retraimento é obtido apenas de modo contextual, isto é, na relação que a explicação que acompanha e impulsiona a experiência mantém com a própria experiência concreta.

3.3 O renascimento da escatologia

Em seu prefácio à conferência *Fenomenologia e Teologia* (1927), escrito em 1970, Heidegger menciona dois escritos que considera fundamentais para o desenvolvimento de sua compreensão da relação entre a filosofia, isto é, o comportamento questionador voltado para as coisas mesmas, e a morfologia da religiosidade a partir de seu fundamento na experiência da revelação, que é (ou deve tornar-se) a teologia. Refere-se, então, à “primeira parte” das

Considerações Intempestivas de Friedrich Nietzsche e ao opúsculo *Sobre a cristicidade de nossa teologia atual*, de Franz Overbeck. “Também no mundo de hoje, que neste íterim se modificou”, prossegue Heidegger, “os dois escritos continuam sendo intempestivos, quer dizer: continuam significativos para os poucos pensadores dentre os muitos calculistas como indicativos para se perseverar dizendo, questionando e figurando diante do inacessível.” (GA 9, p. 45-46). Já na altura de suas preleções sobre fenomenologia da religião (1919-1921), Heidegger “desenvolvera também uma certa medida de reserva com relação à religião, reserva esta adquirida do amigo de Nietzsche, Franz Overbeck.” (KISIEL, 1995, p. 218). Gostaríamos, portanto, de discorrer brevemente sobre a segunda das influências apontadas, a obra de Overbeck, na medida em que ela se relaciona diretamente com a descoberta, por parte de Heidegger, da escatologia como caráter fundamental da experiência cristã e da historicidade como fenômeno nuclear da vida fática. Overbeck, assim como Wilhelm Bousset, Hermann Gunkel e Albert Schweitzer, é representante da escola da “história da religião”, isto é,

... um círculo de teólogos protestantes que obtiveram suas *veniae legendi* em Göttingen a partir de 1886, e que se dedicaram a estudos comparados de história das religiões, a fim de identificar os impulsos religiosos comuns subjacentes a todos os textos religiosos e, particularmente, às dívidas do cristianismo primitivo para com as tendências litúrgicas e teológicas judaicas e / ou helenísticas. (WOLFE, 2013, p. 30).

Bousset e Gunkel estavam interessados no projeto de uma hermenêutica histórica do material apocalíptico legado pelo cristianismo primitivo. Gunkel é o iniciador do método da história das formas (*Formgeschichte*), que se caracteriza como uma suplementação, no campo da exegese bíblica, do método da crítica das fontes, característico da teologia liberal. O método da crítica das fontes, cujo desenvolvimento mais conhecido se encontra na elaboração da hipótese documental por Wellhausen, se limita a investigar as fontes literárias originais por trás do texto bíblico. O método da história das formas, por outro lado, leva em consideração “a fase pré-literária, a fase de transmissão *oral*, da transmissão *viva*, no interior da comunidade primitiva, do material evangélico”, considerando que as formas expressivas da religiosidade não são meramente textuais, mas, antes, “nascidas no contexto vivo, no ambiente vital (*Sitz im Leben*) de pregação, missão, polêmica, apologética, parênese etc. da comunidade primitiva.” (GIBELLINI, 2012, p. 46, n. 33, grifos do autor). Para Gunkel, Overbeck e, posteriormente, Heidegger, a expectativa escatológica é a marca decisiva da pregação de Jesus e do cristianismo originário. É, então, a partir desse caráter escatológico que se deve compreender a experiência religiosa dos primeiros cristãos.

Enquanto expressão de uma experiência religiosa, os textos neotestamentários não são, portanto, documentos históricos, mas documentos de fé. Para Schweitzer, a experiência de fé dos primeiros cristãos, profundamente marcada pela expectativa escatológica, é a base adequada para o acesso ao Novo Testamento. É este o “objeto” da teologia: não um conteúdo objetivo, mas uma disposição relacional. Não obstante, a teologia teria, por assim dizer, extraviado o aspecto relacional, fixando-se unilateralmente em um sistema dogmático. A mensagem do Jesus histórico, essencialmente escatológica, sofrera um processo de “desescatologização”. “A escatologia consequente de Schweitzer, continha uma preciosa indicação, que seria aproveitada pela teologia dialética: recuperar para a mensagem cristã sua dimensão escatológica.” (GIBELLINI, 2012, p. 280). A teologia liberal representaria, desse modo, o produto do golpe final ante o qual todo o edifício da ciência da fé ruína completamente ante as exigências de um realismo ingênuo, que concebe como real apenas que se pode acessar como um fato direta e inequivocamente dado.³

Com efeito, todo o desenvolvimento da teologia liberal a partir de fins do século XIX está atrelado, como a qualificação mesma de “liberal” o indica, a uma desconfiança, própria do espírito da Ilustração, “para com tudo que saísse dos limites do pensamento lógico.” (SCHWEITZER 2003, p. 61). Manifestou-se, assim, um verdadeiro horror a tudo o que, nos evangelhos, pudesse dar margem ao sobrenatural. “O racionalismo cerca a religião sem tocá-la, e como um lago cercando algum antigo castelo, reflete sua imagem com curiosas refrações.” (SCHWEITZER, 2003, p. 37). Em sua busca por um fundamento histórico-objetivo para a religião cristã, a teologia liberal se esquecera da advertência do apóstolo Paulo: “Por isto, doravante a ninguém conhecemos segundo a carne. Também se conhecemos Cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos assim. Se alguém está em Cristo, é nova criatura.” (BÍBLIA, 2 Coríntios 5, 16-17). Apesar de ter rapidamente, ainda na era dos padres apostólicos, dado origem a uma teologia, o cristianismo “veio a este mundo com o anúncio de seu fim iminente”

³ Nesse ponto, se mostra bastante pertinente a observação de Cassirer a propósito da necessidade de que uma filosofia das formas simbólicas se liberte do realismo ingênuo, reconhecendo nos símbolos não meros simulacros, mas verdadeiros órgãos da realidade. O conteúdo das formas simbólicas reside no sentido intrínseco projetado pelo fenômeno em questão no contexto significativo aberto por ele. O símbolo não sucede como um acréscimo a uma experiência empírica amorfa. Antes, a própria experiência primária já se encontra impregnada de simbolismo. Contra a redução das formas simbólicas a uma espécie de ficção, que caracteriza como “autodestruição do espírito”, Cassirer afirma que “não resta senão um remédio: aceitar com toda seriedade o que Kant chamou de ‘revolução copernicana’. Em lugar de medir o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio, que deva refletir-se nelas mediatamente, cumpre descobrir, nestas próprias formas, a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca.” (CASSIRER, 2013, p. 21-22). Não obstante isso, Cassirer permanece ainda atrelado ao ideal de uma apreensão teórica das formas simbólicas. Para Heidegger, como temos visto, esse tipo de consideração não é capaz de romper o círculo de de-vivificação da experiência imediata. De qualquer modo, podemos constatar que, mediante a exigência de que o próprio fenômeno forneça os meios para a expressão de seu sentido, já nos encontramos, com Cassirer, a meio caminho da fenomenologia.

(OVERBECK, 1873, p. 5). Os primeiros cristãos não tiveram conhecimento do Mestre “segundo a carne”, isto é, de acordo com as expectativas mundanas de um conhecimento teórico que pudesse impulsionar sua religião a perpetuar-se em um futuro histórico.

Não é dado à história separar aquilo que é permanente e eterno no ser de Jesus das formas históricas nas quais esgotou-se, e introduzi-lo em nosso mundo como uma influência viva. Ela labutou em vão neste empreendimento. Como uma planta aquática, que é bela enquanto está crescendo na água, mas uma vez arrancada de suas raízes, torna-se irreconhecível, assim é com o Jesus histórico, quando Ele é puxado do solo da escatologia, e a tentativa que se faz para concebe-lo “historicamente” como não sendo sujeito às condições temporais. O Jesus eterno e permanente é absolutamente independente do conhecimento histórico e só poderá ser entendido por meio do contato com Seu espírito que ainda está operando no mundo. À medida que temos o Espírito de Jesus, temos o verdadeiro conhecimento de Jesus. (SCHWEITZER, 2003, p. 475).

A superação da exigência da teologia liberal de uma fundamentação histórico-objetiva para o cristianismo deve dar lugar ao contato renovado com a realidade viva do Cristo da fé. “Jesus significa algo para nosso mundo porque uma poderosa força espiritual jorra dele e flui também através de nosso tempo. Este fato não pode ser abalado nem confirmado por nenhuma descoberta histórica. Isto é o sólido fundamento do cristianismo.” (SCHWEITZER, 2003, p. 472). A necessidade moderna de um fundamento histórico-objetivo para o cristianismo é, portanto, o resultado de sua longa decadência. O princípio do esquecimento da experiência cristã é a obliteração do fervor escatológico inicial através de sua submissão a categorias metafísicas e da institucionalização das formas litúrgicas, do ensinamento moral e da teologia. A institucionalização do cristianismo apaga a dimensão escatológica da religiosidade cristã por submetê-la aos quadros de uma compreensão vulgar da temporalidade.⁴

⁴ Pode-se ter uma noção de quão rapidamente se instaurou o domínio do esquecimento, ainda na era apostólica, levando em consideração o epílogo do evangelho segundo João. O quarto evangelho se caracteriza justamente por desenvolver o princípio de uma escatologia já realizada, atribuindo a este “já” o sentido do tempo imensurável do instante. “Em verdade, em verdade vos digo: vem a hora – e é agora – em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que o ouvirem viverão.” (BÍBLIA, João 5, 25). Enquanto que o judaísmo distinguia o mundo presente e o mundo (escatológico) futuro, João concebe estes dois mundos como coexistentes. “Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo.” (BÍBLIA, João 8, 23-24). Note-se que, de acordo com o próprio relato que antecede estas palavras, Jesus as dirige aos judeus após uma manifestação de incompreensão da parte deles. Não obstante, para aqueles que creem, a participação na realidade divina não deve ser esperada para uma futura era messiânica, encontrando-se já realizada em Cristo. “Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim jamais morrerá.” (BÍBLIA, João 11, 25-26). Apesar dessa expectativa por um acontecimento cuja iminência tem a intensidade capaz de romper as amarras da temporalidade cronológica, vemos que, no epílogo do evangelho, a compreensão do sentido cristão da temporalidade já entrara em decadência. Este epílogo se segue à conclusão do evangelho (BÍBLIA, João 20, 30-31), razão pela qual se sugeriu tratar-se de um acréscimo posterior. Ele se encerra com um esclarecimento dispensado à impaciência daqueles que esperavam a vinda do Senhor como um acontecimento no tempo cronológico. “Pedro, voltando-se, viu que o discípulo que Jesus amava, aquele que, na Ceia, se reclinara sobre seu peito e perguntara: ‘Senhor, quem é que vai te entregar?’. Pedro, vendo-o, disse a Jesus: ‘Senhor, e ele?’ Jesus lhe disse: ‘Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me.’ Divulgou-se,

Se através da obra de Schweitzer temos acesso à crítica da ruína longamente preparada da teologia ante às exigências do racionalismo moderno, Overbeck, por sua vez, vai em busca das origens da desescatologização da religiosidade cristã. A partir da decadência do mundo greco-romano, se constitui um amálgama de cultura antiga e religião cristã. Foi assim que a cultura antiga chegou até nós. Aquilo que hoje conhecemos como cristianismo não é pura e simplesmente uma religião, mas uma estrutura composta que tem no pensamento racional uma de suas partes constitutivas. Overbeck propõe que, antes desse amálgama, há um cristianismo puramente religioso dotado, enquanto tal, da “mais inequívoca aversão para com o conhecimento teórico (*Wissenschaft*).” (OVERBECK, 1873, p. 2). Esse cristianismo, que entra em um mundo decadente já anunciando seu fim iminente, mantém sua força enquanto é capaz de conduzir seus adeptos para além dos limites deste mundo. Tão logo se converte em um fato deste mundo, pela perda da referida capacidade, torna-se algo distinto da experiência da fé e, enquanto tal, submetido ao escrutínio da razão.

A racionalização da religião dá início ao processo de desescatologização que coincide, efetivamente, de acordo com Overbeck, com a suspensão do sobrenatural. Poderíamos pensar que a luta contra o aspecto mágico ou miraculoso do cristianismo é característica apenas da modernidade, com seu ideal de desencantamento do mundo e de-mitologização do conhecimento. Contudo, o próprio surgimento da teologia, ainda no segundo século da presente era, já é o princípio da luta contra o sobrenatural. Assim, em seu exemplar da obra de David Strauss, *A vida de Jesus elaborada para o povo alemão* (1864), na passagem em que o autor declara que “aquele que baniria os sacerdotes do Templo devia primeiro banir os milagres da religião”, Overbeck faz a seguinte anotação: “Então, certamente, banindo de fato a religião como um todo.” (OVERBECK apud HENRY, 2001, p. 55, n. 15). Ao eliminar o sobrenatural, elimina-se a própria religiosidade enquanto tal, que se converte em um mero discurso ético para cuja elaboração nenhuma revelação divina seria necessária. É bastante natural pensar que o cristianismo, surgido no contexto de um mundo que já atingira um nível de cultura altamente diferenciado, buscasse se acomodar ao mundo que não pudera destruir, procurando legitimação em instâncias em que anteriormente vira apenas perigo e hostilidade. Surge, então, um

então, entre os irmãos, a notícia de que aquele discípulo não morreria. Jesus, porém, não disse que ele não morreria, mas: ‘Se quero que ele permaneça até que eu venha.’” (BÍBLIA, João 21, 20-23). Ora, não é preciso muita imaginação para enxergar nesta passagem um esclarecimento acerca da morte do discípulo amado que, de acordo com a tradição, é o próprio autor do quarto evangelho. É como se o dito de Jesus, assegurando que o discípulo amado não morreria antes de sua manifestação escatológica, tivesse sido frustrado pela morte efetiva do referido discípulo, de modo que o redator final do evangelho precisou emendar esta justificativa. Com isso, entretanto, vê-se que o sentido de temporalidade mantido ao longo de todo este evangelho já se encontra modificado em espera por um evento situado no tempo do mundo em algum ponto do futuro.

cristianismo diferente, centrado na perspectiva de manutenção da ordem e coesão social em meio ao ocaso do mundo antigo.

Assim, a luta entre fé e conhecimento (*Wissen*) foi travada quase que no berço do cristianismo, quando o gnosticismo destruiu, com surpreendentes consequências, todos os requisitos históricos da jovem fé cristã, transformando-o em metafísica e, com isso, despojando-a de seu caráter popular e abolindo-a enquanto religião. Não obstante esta grave experiência, porém, a igreja primitiva, pelo menos no Oriente, foi incapaz, mesmo a curto prazo, de furtar-se ao desejo por um acordo com o conhecimento teórico (*Wissenschaft*) do mundo, àquela época totalmente dominado pelo alexandrismo. Ao invés de asserir mais vigorosamente a autonomia da simples fé na redenção através de Cristo, a gnose estabeleceu uma teologia cristã como verdadeira gnose, na qual, especialmente por meio da fixação do cânon cristão, um certo montante da tradição cristã foi colocado sob a proteção da fé contra os ataques da razão, ao mesmo tempo em que a passagem do ponto de vista da fé para o da razão foi considerada como algo absolutamente necessário. (OVERBECK, 1873, p. 6).

De nossa parte, exploramos a possibilidade de que esse conteúdo preservado canonicamente seja dotado de um caráter ambivalente: por um lado, dogmático e, por outro, simbólico. Dogma e símbolo são dois aspectos da mesma realidade, diferenciando-se um do outro a partir do respectivo direcionamento relacional. Quando o comportamento ultrapassa o dogma e se dirige ao aspecto simbólico, então se renova o contato com as fontes originárias do espírito. Contudo, a realidade à qual Overbeck se refere não é a de um direcionamento ao aspecto simbólico, mas justamente à fixação de um sistema dogmático em que a fé se encontra sob a tutela da razão. A parte do conteúdo que não pode ser simplesmente explicitada pela “sabedoria mundana”, porque resiste essencialmente a ela, passa a ser considerada, então, não como irracional, ou como algo totalmente distinto do domínio da razão. Ela é definida, pela teologia cristã, precisamente por uma referência ao ponto de vista da razão, como conteúdo “suprarracional”.

Essa situação guarda bastante semelhança com a negação do ser, por parte de uma atitude científica que busca afirmar de modo unilateral o ente. Na conferência *O que é metafísica?* (GA 9, p. 103-122). Heidegger descreve a ênfase atitudinal no ente como negação do ser através de sua identificação ao “nada”. Ao fazê-lo, porém, essa forma de atitude científica não é capaz de superar o fato de que o nada em jogo aqui não é um nada meramente negativo, mas o nada de entitativo, isto é, o próprio Ser, a condição de possibilidade do ente que se deseja enfatizar. Por isso, ao negar o nada, a ciência não consegue livrar-se dele, precisando a ele recorrer todas as vezes em que é necessário delimitar o âmbito do ente. “A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo também que, justamente onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração.” (GA 9,

p. 106). Assim também, a teologia está tão profundamente envolvida com a sabedoria mundana, que recorre sempre à teoretização, mesmo que seja para localizar o objeto do dogma para além de seu domínio. “Daí que o fazer de toda teologia, na medida em que coloca a fé em contato com o conhecimento teórico (*Wissen*), é irreligiosa em si mesma e em sua própria composição, e nenhuma teologia pode surgir a menos que este interesse estranho seja colocado ao lado do interesse religioso.” (OVERBECK, 1873, p. 4). Não se trata, portanto, como Overbeck (1873, p. 6-7) prossegue dizendo, de uma convivência pacífica e harmoniosa entre fé e conhecimento teórico, mas de uma sobreposição do conhecimento à fé.

A esse propósito, ele também menciona a obra dos principais representantes da escola de Alexandria, a saber, São Clemente e, posteriormente, Orígenes. Através do estabelecimento de uma pretensa servidão da filosofia com relação à teologia como princípio metodológico, esses pensadores teriam forçado o pensamento teórico para dentro da igreja por um ato de violência. Apesar disso, Overbeck nota que mesmo em São Clemente e em Orígenes, assim como em Santo Atanásio e São João Crisóstomo, permanece uma certa reserva com relação às possibilidades da teoretização. Esses autores falam do cristianismo a partir de categorias estranhas a ele, mas, ao mesmo tempo, recusam à sabedoria mundana o acesso à experiência da fé, que só pode ser obtido através da vivência concreta. Para Overbeck, isso é um indício de que, justamente através da ênfase no caráter suprracional do sistema dogmático, o acesso ao cristianismo originário é de certo modo preservado. No Oriente, a igreja conseguiu resistir por mais tempo a essa infiltração da teologia racional, mas apenas para depois aceitá-la das mãos de um São Jerônimo.

Nesse processo, a esperança de que pudesse haver uma teologia puramente apologética e, portanto, racional apenas *ad extra*, foi a ilusão que, de acordo com o nosso autor, fez com que a igreja, por assim dizer, perdesse o medo da teologia. (OVERBECK, 1873, p. 9). Essa ilusão segundo a qual o pensamento dos antigos serviria à fé apenas como um auxílio externo na conversão dos pagãos, se mostrou falsa de direito, pois o próprio cristianismo converteu-se em uma estrutura compósita de pensamento greco-romano e dogma cristão. Não obstante, pôde perpetuar-se de fato em função do monopólio da igreja sobre todos os ramos do conhecimento ao longo da Idade Média. “Assim considerada, entretanto, a teologia não é senão um aspecto da secularização do cristianismo, um luxo a que este se permitiu, mas pelo qual, como ocorre com todo luxo, teve que pagar.” (OVERBECK, 1873, p. 10). E o elevado preço desse luxo se mostra claramente com a total emancipação do conhecimento teórico com relação à fé.

Na Idade Moderna, a ciência abriu os olhos para a realidade de que era ela a sustentar uma fé cristã institucional já morta havia muitos séculos. Com isso, portanto, teve origem a crise da teologia, que reconheceu a si mesma como uma ciência estranha. Não obstante sua colocação no emaranhado das ciências positivas, a teologia se vê totalmente destituída de princípios epistemológicos próprios. A partir disso, a teologia liberal passa a sustentar-se tomando de empréstimo às outras ciências positivas os métodos de que elas se utilizam, para aplicá-los ao seu próprio objeto. “A teologia perdeu sua posição de domínio, ficando subordinada ao pensamento racional, sendo ainda menos significativa do que uma serva (*ancilla*), na medida em que bem poderia exercer um papel de servidão, mas seus serviços não são mais solicitados.” (OVERBECK, 1873, p. 13). Com isso vemos, então, como a cultura antiga teria, de certo modo, logrado destruir o cristianismo, introjetando-se sub-repticiamente em suas estruturas, para corroê-lo por dentro ao longo de séculos e abandoná-lo depois, resultando no projeto fraturado de ciência que é a teologia moderna. A conclusão de Overbeck, que vemos ressoar também nas análises de Heidegger sobre a relação entre teologia e filosofia, é que o pensamento racional pode certamente destruir uma religião, mas não é capaz de reconstruí-la novamente como religião, como fica demonstrado pelo fracasso que ambos os autores atribuem à teologia liberal. A reconstituição só pode dar-se efetivamente por um retorno às fontes originárias da experiência religiosa.

3.4 Do Cristo-imagem ao Cristo-impulso

No contexto da luta antimodernista, a igreja católica reagiu violentamente a estas novas ideias. A estrutura ontológica da segunda pessoa da Santíssima Trindade, conforme expressa no dogma da dupla natureza de Cristo, proclamado pelo Concílio de Calcedônia (451), passa a ser interpretada pelo magistério eclesiástico a partir das sombras projetadas pelo realismo ingênuo da modernidade. Negar a historicidade da revelação, ou mesmo afirmar a primazia da dimensão espiritual sobre o caráter meramente factual deste acontecimento, equivaleria, então, a rejeitar a revelação cristã. Assim, em 1893 o papa Leão XIII publica a encíclica *Providentissimus Deus*, cuja tônica é marcada por um dualismo artificioso: se a revelação é produção do espírito humano, então ela não pode ser divina; se a narrativa bíblica não possui realidade objetiva, então ela não passa de uma fábula inepta. A essa altura de sua luta contra o modernismo, portanto, a igreja já cedera às exigências da atitude teorética. Para combater o modernismo, ela submete a experiência religiosa a uma noção de verdade que lhe é totalmente

estranha, como é o caso daquela proposta pela epistemologia moderna. Mais tarde, em 1920, a encíclica *Spiritus Paraclitus* do papa Bento XV reitera a condenação àqueles que ousem afirmar que a Escritura não se fundamenta na “verdade absoluta dos fatos”.

Não será, então, espantoso que a aproximação da dimensão escatológica enfatizada pela escola da história da religião tenha desencadeado o rompimento de Heidegger com o sistema do catolicismo. Ele mesmo o declara em sua *Vita*, de 1922:

Já desde o início do meu magistério acadêmico, tornou-se claro para mim que uma verdadeira pesquisa científica, livre de qualquer reserva e compromisso oculto não seria possível se o ponto de vista de fé católico fosse realmente acatado. Para mim, este se tornou insustentável em função de minha ocupação constante com o cristianismo primitivo (*Urchristentum*), no sentido da moderna escola da história da religião. Os teólogos foram proibidos de frequentar a minha preleção. (GA 16, p. 43).

O significado dessas pesquisas da escola da história da religião para o pensamento heideggeriano é ao mesmo tempo metodológico e substancial. (WOLFE, 2013, p. 32). Do ponto de vista do método, a integração do cristianismo primitivo no contexto mais amplo dos fenômenos religiosos permite destacar a natureza permanente da religiosidade humana e a importância de seu desenvolvimento histórico. O projeto de integração dos diversos fenômenos religiosos é característico da escola da história da religião. Os teólogos ligados a ela manifestam uma preocupação por compreender o cristianismo primitivo a partir do contexto histórico, pondo em relevo seu “caráter sincrético ao assinalar que no cristianismo confluem elementos judaicos, persas, babilônicos e helenísticos.” (ESCUADERO, 2016, p. 312). Para Heidegger, isso se reflete na concepção da religião como um fenômeno humano (e não puramente sobrenatural) e histórico, formando, portanto, parte do escopo da analítica existencial do *Dasein*. Essa concepção é o fio condutor para a elaboração de sua fenomenologia da vida religiosa. Ela se destina não à produção de um conteúdo teológico, mas à elaboração formal da fenomenologia hermenêutica (KISIEL, 1995, p. 218). É porque o cristianismo é uma experiência originariamente humana e histórica que uma doutrina fenomenológica da conceituação pode encontrar nele as estruturas adequadas para a expressão dos fenômenos da existência.

Com relação ao conteúdo, podemos observar também uma ascendência da preocupação com a experiência fática da vida sobre qualquer interesse puramente religioso. Overbeck e Schweitzer, entre outros, ao enfatizar o elemento escatológico do cristianismo primitivo, elaboram uma interpretação da experiência cristã centrada em seu caráter experiencial imediato e intuitivo, que é também inerentemente resistente a qualquer tentativa de sistematização metafísica. Nesse sentido, estabelecem “uma diferença clara entre a religião do cristianismo

primitivo (experiência) e a teologia do cristianismo primitivo (reflexão).” (ESCUADERO, 2016, p. 312). Daí que Heidegger comece a preleção de *Introdução à fenomenologia da religião* delimitando sua abordagem fenomenológica com relação àquela adotada pela filosofia da religião, particularmente por Ernst Troeltsch, que perderia o fenômeno em questão ao compartimentaliza-lo em disciplinas que não são provenientes dele.

Heidegger conclui suas considerações acerca da filosofia da religião precisamente com uma exigência proveniente das elaborações da escola da história da religião: “Primeiro é preciso observar a religião em sua fatualidade (*Tatsächlichkeit*), antes de acercar-se dela mediante uma determinada consideração filosófica.” (GA 60, p. 30). É nesse sentido que a experiência cristã é o paradigma histórico mais profundo para o estudo do mundo próprio, que é o “centro de gravidade” da experiência fática da vida (GA 58, p. 61). Esta não consiste em uma ideia ou substância, mas no contato experiencial com o núcleo vivo que move toda criação, toda exteriorização produtiva em que a vida se exerce. O Cristo representa, desse modo, a transformação essencial que ocorre no recolhimento, na morte que produz a nova e verdadeira vida, porque libertada das amarras do ego para a propriedade da existência. Para compreender a vida fática, como para compreender a Cristo, é preciso ter olhos para ver a inteireza que se oculta sob o fervilhar da multiplicidade.

O excesso de apego ao Cristo, excesso do amor que só busca um, excluindo todo outro, é que impede de compreendê-lo desde o tempo de fermentação do divino. Uma vez que a busca de compreensão advém da incompreensão, torna-se necessário reinterpretar o apego excessivo ao Cristo. Pois esse apego excessivo fez do Cristo dogmatismo, fanatismo, doutrina e, portanto, uma letra firmada para impedir a sua vida. (...) A compreensão que se faz “na proximidade do mistério da vinha” deve, portanto, trabalhar para desprender do Cristo os seus conteúdos dogmáticos, os seus fatos, as suas certezas e consistências. É a compreensão que deve desprender-se do Cristo-imagem, do Cristo definido e doutrinário para aproximar-se do Cristo-impulso, para lembrarmos a expressão do artista plástico alemão Joseph Beyus. (SCHUBACK, 2000, p. 163).

Este desprendimento do Cristo-imagem na direção do Cristo-impulso motiva o interesse fenomenológico de Heidegger pela religiosidade cristã, na medida em que esta abre uma dimensão esquecida da temporalidade, que é constitutiva também da experiência fática da vida. Assim como o nivelamento da religiosidade cristã dá origem a uma figura morta, enredada pelas cadeias do dogma, assim também o nivelamento da experiência fática da vida reduz o mistério da harmonia dissonante e dissonância harmônica da facticidade a uma vulgaridade objetivada. Entre a experiência do cristianismo e a experiência da facticidade há muito mais que um simples paralelo. Não se trata de considerar que o esquecimento da dimensão originária tenha

meramente acometido dois registros distintos da experiência humana sem nenhuma conexão entre si. Na verdade, a ênfase na singularidade do mundo próprio é um fato do cristianismo. Assim, a história do esquecimento da facticidade tem início com a própria de-vivificação do cristianismo. É com ela que a singularidade se converte em horror de um pensamento guiado unilateralmente pela intenção de estabelecer e dominar tudo com base em uma universalidade anônima.

A importância destas influências teológicas no desenvolvimento da hermenêutica da facticidade heideggeriana consiste, então, na descoberta de que, na autêntica experiência cristã, opera o sentido de realização da vida fática. Apesar disso, através dos estudos teológicos, Heidegger descobre que a realização da facticidade opera aí apenas de maneira implícita, podendo ser encontrada apenas seletivamente através dos textos cristãos. Por exemplo, como vimos, ele lê Agostinho de forma seletiva, uma vez que este foi tentado a expressar a experiência cristã na linguagem segura da filosofia neoplatônica. Não se trata de mero preciosismo por uma forma de expressão “primitiva” da experiência cristã, mas de que “empregar categorias filosóficas para explicar a experiência religiosa é algo inerentemente problemático pelo fato de que a filosofia ocidental negligencia o caráter de realização da vida peculiar à experiência religiosa e ao sentido de verdade que lhe é apropriado.” (KURAVSKY, 2021, p. 189-190). Assim, na preleção sobre *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918-1919), Heidegger observa que o problema central da teologia é a sua dependência da filosofia e da consciência teórica em geral (GA 60, p. 310). É a partir disso que ele propõe, então, em consonância com a crítica de Overbeck, um divórcio entre religiosidade e teologia.

A filosofia da religião e a teologia funcionam como duas abordagens para uma compreensão teórica da experiência da religião. Para Heidegger, ambas são inadequadas precisamente por serem exclusivamente teóricas. A filosofia apreende a religião como um objeto, analisando-a de acordo com suas próprias motivações filosófico-teóricas, limitando assim imediatamente sua compreensão, ao passo que a teologia possui ainda alguma motivação mais genuína para compreender a religião “em si”. Não obstante, a teologia também está fadada ao fracasso – pelo menos como modo de compreensão da experiência religiosa – na medida em que, ao buscar uma representação teórica da religiosidade, necessita ainda tomar de empréstimo meios conceituais de abordagens filosóficas. (KURAVSKY, 2021, p. 190).

Isto posto, de um ponto de vista mais amplamente existencial do que aquele a que temos acesso através de uma consideração da atitude científica em jogo na teologia, a posição do Deus desconhecido como sentido de conteúdo da experiência religiosa se torna, para o cristão, ocasião de autoconhecimento. A dimensão da realização, que a experiência cristã tem em comum com a experiência fática da vida, constitui, em seu caráter de pendência, de algo ainda

não concretizado, uma expressão privilegiada do mistério. O Deus permanece desconhecido para o homem na mesma medida em que este é desconhecido para si mesmo. Assim, age implicitamente na experiência do Deus desconhecido o mesmo motivo que impulsiona a interpretação radical da existência proposta por Heidegger: libertar o Deus da estrutura da ontologia tradicional corresponde a retirar o ser do *Dasein* da compreensão de Ser vaga e mediana, forjada a partir do ente. O aspecto do conteúdo é esvaziado, e então somos colocados diante da insuperável necessidade da realização.

O Deus, na medida em que aparece como desconhecido, permanece tão impensável como a morte, o que indica o lugar a partir do qual, para Heidegger, ele deve ser pensado. O pensamento de Deus é de algum modo associado ao pensamento da morte. Um e outro constituem o duplo limite da metafísica. O “mistério” da morte se amplifica no “mistério” do Deus desconhecido. O mortal não se conhece como mortal senão enquanto dimensiona a si mesmo a partir do deus do céu. Ser homem é ao mesmo tempo ser mortal e dimensionar-se a partir do Deus desconhecido. (DUPUY, 1980, p. 108).

Através dessa referência à conexão entre o mistério de Deus e o mistério da morte, pode-se compreender o contraste entre a historicidade da experiência da fé, que Heidegger enfatiza, e a ideia de um fundamento histórico-objetivo do cristianismo, que Overbeck rejeita. Na verdade, não há aqui qualquer contradição. É já conhecida do leitor de *Ser e Tempo* a distinção terminológica entre *Geschichte*, isto é, o nível mais originário de estruturação do acontecer histórico, a história que efetivamente acontece, e *Historie*, que designa o nível derivado do primeiro, de configuração e composição do acontecimento em contextos de sentido projetados retrospectivamente pela disposição compreensiva. “É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que maneira a história pode tornar-se *objeto* possível da historiografia.” (SZ, p. 375, grifo do autor). Ambas as palavras são usadas de forma ambígua na língua alemã para designar tanto o acontecimento histórico quanto seu estudo. Heidegger as distingue em termos de suas respectivas origens etimológicas: *Geschichte* vem de *geschehen*, “acontecer”, enquanto que *Historie* vem do grego *historein*, “inquirir” (INWOOD, 1999, p. 90). O sentido de historicidade fática que motiva a experiência escatológica do cristianismo originário se diferencia, desse modo, da busca por um fundamento histórico-objetivo para o cristianismo, que constituiu o projeto insuficiente da teologia liberal. A experiência da temporalidade própria à religiosidade cristã encontra-se na aflição escatológica, expressa nos escritos do apóstolo Paulo.

3.5 O Dia do Senhor

É através da leitura de *O conceito de angústia* que Heidegger obtém o indício da conexão entre a temporalidade originária e a religiosidade cristã. Nesta obra, Kierkegaard, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, descreve a angústia frente à possibilidade futura como condição psicológica do pecado. O sentido de temporalidade é, aqui, essencial: o pecado acontece em um instante (*øjeblik*) de decisão, incomensurável e incondicionado. Vigilius encontra a fonte bíblica da ideia de instante na visão escatológica da ressurreição dos mortos apresentada pelo apóstolo Paulo. A ressurreição, de acordo com Paulo, deve ocorrer “num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final.” (BÍBLIA, 1 Coríntios 15, 52). Ao fazer com que o olhar se volte para a eternidade, a experiência de uma dimensão temporal instantânea, na angústia, revela a finitude como caráter fundamental da existência humana. E só é capaz de revelá-la porque a finitude é dimensionada a partir da consciência da morte. O tempo da morte, por sua vez, possui a dimensão do instante, é um tempo sem duração. Assim, se coadunam na mesma experiência as dimensões, de outro modo aparentemente paradoxais, do mistério do Deus infinito e do enigma da finitude como experiência do tempo sem duração do instante decisivo, que é a morte.

O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de *temporalidade*, em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Só agora adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro. (KIERKEGAARD, 2015, p. 96, grifo do autor).

Para Kierkegaard, o instante como momento de decisão requer, psicologicamente, uma determinada forma de relação para com o futuro. Para o sujeito humano, a eternidade se apresenta primariamente como um “ainda-não”: “O eterno significa primeiramente o futuro”, ou, dito de outro modo, “o futuro é o incógnito no qual o eterno, como incomensurável com o tempo, quer mesmo assim salvaguardar seu relacionamento com o tempo.” (KIERKEGAARD, 2015, p. 96-97). O “ainda-não”, que expressa o sentido existencial do tempo como futuridade, pode ser compreendido segundo duas acepções complementares. Desde um ponto de vista objetivo, ele significa a plenitude da existência como projeto inacabado. Nesse sentido, a incompletude existencial se traduz como esperança por alcançar a plenitude almejada. Em segundo lugar, subjetivamente, indica o futuro como abertura de possibilidades. Aqui, por um lado, o futuro se constitui por um número incontável de acontecimentos e escolhas possíveis. Por outro, essa ausência de limitações implica a pendência da realização. Esse segundo sentido,

subjetivo, do futuro como abertura de possibilidades experienciada a partir da pendência da realização, aponta para a experiência em que “o espírito humano desperta para a realização da infinitude de seu próprio potencial. Mas esta autorrevelação é, psicologicamente falando, angústia.” (WOLFE, 2015, p. 85). A autorrevelação da pendência existencial é angustiosa porque implica um confronto com o Nada: o Nada dos acontecimentos e escolhas que ainda não são e podem nunca vir a ser e o Nada de possibilidade que a própria existência finita representa para si mesma frente à inesgotável potencialidade criadora do espírito.

A vertigem que se produz no ser humano, situado entre o Nada e a infinitude, é, para Kierkegaard, a causa psicológica do pecado, para Heidegger, o motor da precipitação da existência no domínio da inautenticidade. O pecado / decadência consiste na reação do homem contra a incomensurabilidade do Nada mediante o posicionamento de algo finito como absoluto. “A fuga decadente *para* o sentir-se em casa do que é público foge *de* não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente ao *Dasein* enquanto ser no mundo lançado para si mesmo em seu ser.” (SZ, p. 189, grifos do autor). Mas o pecado / decadência produz ainda mais angústia, uma vez que “a realidade do pecado é uma realidade que não tem consistência” (KIERKEGAARD, 2015, p. 58). O ser humano segue colocado diante do abismo, entre o Nada e a infinitude. O que impulsiona sua fuga de si mesmo é o desejo de apropriar-se definitivamente, de modo seguro, daquilo mesmo de que ele foge. “É justamente daquilo de que foge que o *Dasein* corre ‘atrás’. Somente na medida em que, através de sua abertura constitutiva, o *Dasein* se coloca essencialmente diante de si mesmo é que ele *pode* fugir *de* si mesmo.” (SZ, p. 184, grifos do autor). A realidade finita posicionada como algo absoluto teima em escapar-lhe de sob os pés. Contudo, em meio à caducidade do ente intramundano (GA 9, p. 113), a angústia revela não apenas o fato do pecado, mas também a possibilidade da redenção, pois, “na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões.” (KIERKEGAARD, 2015, p. 169). A partir disso, dá-se então, para Heidegger (SZ, p. 260-267), mediante o desapego de si mesmo e das coisas mundanas, a possibilidade de uma existência autêntica em que, projetando a própria existência a partir da finitude, o ser humano se ergue de seu decaimento no interior do mundo e se liberta do despotismo da impessoalidade.

A existência autêntica se caracteriza pela assunção radical da decisão como liberdade. “A resolução de adiantar-se à morte na angústia torna o homem livre para escolher a si mesmo.” (MACDOWELL, 1993, p. 147). A decisão por determinadas possibilidades de existência torna-se, assim, função do apelo da situação concreta, e não mais de uma série de possibilidades existenciais previamente determinadas pelo eu vago e mediano, que domina a existência na

medida em que esta abre mão de si mesma em nome de um ideal de segurança. “Aquele que é formado pela angústia, é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude.” (KIERKEGAARD, 2015, p. 169). A angústia revela que o *Dasein* não pode ter uma existência significativa simplesmente entregando-se às ocupações e preocupações que a sociedade lhe impõe. Revelando o fato de que a existência se fundamenta no Nada, isto é, que não vem ao mundo com um conjunto preestabelecido de possibilidades essenciais a desenvolver, a angústia a restitui ao mundo (DREYFUS; RUBIN, 1991, p. 304). No entanto, o mundo agora se encontra transformado no lugar em que a existência, tomada como tarefa, e não mais como substância, pode se exercer de maneira autêntica.

Quanto a seu “conteúdo”, o “mundo” à mão não se torna um outro mundo, o círculo dos outros não se modifica, embora, agora, o ser-para o que está à mão, no modo de compreender e ocupar-se, e o ser-com da preocupação com os outros sejam determinados a partir de seu poder-ser mais próprio. A decisão não desprende o *Dasein*, enquanto *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não o isola num eu solto no ar. E como poderia, se o *Dasein*, no sentido de abertura própria, nada mais é *propriamente* do que *ser-no-mundo*? A decisão traz o si-mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros. O *Dasein* decidido se liberta para seu mundo a partir daquilo em virtude de que o poder-ser se escolhe a si mesmo. Somente a decisão de si mesmo coloca o *Dasein* na possibilidade de, sendo com outros, se deixar “ser” em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação liberadora e antecipadora. (SZ, p. 297-298, grifos do autor).

A decisão pelas possibilidades próprias da existência, projetadas tendo-se os pés sob um apoio que, na verdade, não oferece apoio nenhum, isto é, o Nada, configurado a partir da relação do homem com o Ser, desloca o ritmo da existência para a centralidade do mundo próprio. É a partir do mundo próprio que a existência autêntica projeta os nexos conjunturais restantes do mundo circundante e do mundo compartilhado. Com isso, podemos retornar ao que Heidegger, no prefácio à conferência sobre *Fenomenologia e Teologia*, destaca acerca do tratado de Overbeck, dizendo que ele “estabelece a espera pelo fim, espera que nega o mundo, como o traço fundamental do cristianismo primitivo.” (GA 9, p. 46). A estrutura desse gênero de negação do mundo se relaciona diretamente, para Heidegger, com o fato de que a religiosidade cristã vive a temporalidade fática enquanto tal. Para desvendar os nexos dessa temporalidade originária, será preciso compreender de que modo ela comparece na relação experiencial do cristão com o mundo circundante, na medida em que esta relação se caracteriza como uma espécie de negação do mundo.

Como já vimos, o caráter distintivo da proclamação apostólica reside no fato de que, nela, tanto a forma quanto o conteúdo são determinados pelo modo de realização daquilo que é

proclamado, a saber: “O Dia do Senhor virá como um ladrão noturno. (...) Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios.” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 5, 1; 6). Para Heidegger, a ruptura da apocalíptica cristã com relação àquela desenvolvida pelo judaísmo tardio se dá exatamente na acentuação, por parte daquela, desse aspecto imprevisível, indeterminável e dramático da vinda do Senhor. O mistério da vinda é a subitaneidade da transferência da experiência do mundo para o interior do complexo realizador aberto pela experiência da fé. Misterioso é, para o pensamento teórico, aquilo que não se pode controlar, que não se deixa repetir mediante o posicionamento de determinadas condições estabelecidas como necessárias. A transferência súbita é misteriosa porque é algo que simplesmente sobrevém, não podendo ser ensinado ao modo de um procedimento técnico ou de um conhecimento teórico. “Para o cristão, o decisivo deve ser o *tó nûn* (o agora) da conjuntura de realização, na qual está propriamente inserido, e não a espera por um acontecimento futuro temporalmente destacado.” (GA 60, p. 114). A experiência da religiosidade cristã requer uma determinada disposição, que abre uma modalidade específica da temporalidade. Essa disposição não é a da mera expectativa de um acontecimento futuro, mas de uma vigilância incansável frente à iminência de um acontecimento cujo caráter objetivo permanece sempre ambíguo.

O contraste entre o modo de experiência da temporalidade em questão na religiosidade cristã e a apocalíptica judaica tardia ressalta de vários lugares do Novo Testamento. A esse respeito, é paradigmática a passagem do evangelho de Lucas, em que Jesus contrapõe à expectativa manifestada pelos fariseus, pela vinda do Messias como um acontecimento objetivo situado no futuro cronológico, a realidade já atuante do Reino de Deus: “Interrogado pelos fariseus sobre quando chegaria o Reino de Deus, [Jesus] respondeu-lhes: ‘A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’’, pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós.’” (BÍBLIA, Lucas 17, 20-21). A relação do cristão com a *parousia* significa existir presentemente em uma situação de incerteza constante e essencial. A atitude da escatologia judaica, de espera por um acontecimento futuro, se transforma em uma relação de realização com Deus, de tal forma que a iminência da *parousia* reenvia à incerteza, a qual, por sua vez, constitui uma modalidade essencial da vida fática. (GA 60, p. 102; cf. DASTUR, 1994, p. 230-231). “A *parousia* é nada mais nada menos do que a instância e instanciamento de uma alteridade radicalmente singular, do totalmente outro.” (DE VRIES, 1998, p. 652). Sua estrutura se distingue de qualquer espera por presença futura, na medida em que representa a vinda de algo que, de certo modo, já está presente. Trata-se, portanto, da existência enquanto

possibilidade própria, cuja autenticidade permanece sempre na pendência de um ainda não que, ao mesmo tempo, já é presentemente. Enquanto julga ter-se apropriado de si mesma, a existência corre sempre o risco de estar, precisamente com isso, perdendo-se a si mesma. Por isso, a atitude que o apóstolo recomenda é a da vigilância constante.

A questão da duração objetiva do intervalo de tempo que separa a pregação de Jesus de sua segunda vinda é também abordada em uma interessante passagem do quarto evangelho. Diante da enigmática sentença de Jesus, que diz: “Um pouco de tempo e já não me vereis, mais um pouco de tempo ainda e me vereis”, os discípulos se questionam exatamente sobre a duração objetiva deste “um pouco” (*tó mikron*): “Disseram entre si alguns discípulos: ‘Que é isto que ele nos diz: ‘Um pouco e não me vereis e novamente um pouco e me vereis’? E ‘Vou para o Pai’?’ Eles diziam: ‘Que é ‘um pouco’? Não sabemos de que fala’.” (BÍBLIA, João 16, 16-18). Observando sua inquietação, Jesus não responde diretamente à questão acerca do quando, mostrando que não é de nenhuma duração objetiva que aqui se fala. “Quando a mulher está para dar à luz, entristece-se porque sua hora chegou; quando, porém, dá à luz a criança já não se lembra dos sofrimentos, pela alegria de ter vindo ao mundo um homem.” (BÍBLIA, João 16, 21). A resposta de Jesus, portanto, não resolve a insegurança acerca da *parousia*, antes, a intensifica. Não se trata meramente de uma incerteza com relação à data, porque, nesse contexto, qualquer intento de datação se mostra equivocado. A *parousia*, isto é, a manifestação transfiguradora da humanidade pela ação do homem-deus, é, na verdade, um processo doloroso de nascimento do novo homem, reconciliado com sua natureza divina pela experiência da fé, e não um acontecimento objetivo.

Observe-se ainda que a compreensão cronológica da temporalidade da *parousia* não representa uma pura e simples transposição das categorias metafísicas gregas para os quadros da experiência cristã. De fato, “no mundo da filosofia de Atenas, o tempo é o presente dos *pragmatas*.” (HEBECHE, 2005, p. 99). No entanto, constituiria uma simplificação excessiva a compreensão segundo a qual o mundo judaico-cristão e o mundo grego eram duas realidades estanques até que finalmente entraram em contato na era da decadência do cristianismo originário. Além de todos os processos de contato cultural anteriores ao surgimento do cristianismo e talvez até mesmo em decorrência desses processos, a concepção do futuro escatológico pelo profetismo judaico se torna um ponto de apoio para a interpretação da *parousia* como um acontecimento cronológico. Os profetas do Antigo Testamento empregam a expressão “Dia do Senhor” para denotar a manifestação de Iahweh com a sua terrível retidão,

que libertaria o povo de Israel da subserviência às nações dos gentios, expiando, ao mesmo tempo, através do sofrimento, os pecados da nação eleita.

Depois disto, derramarei o meu Espírito sobre toda carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos anciãos terão sonhos, vossos jovens terão visões. Até sobre os escravos e sobre as escravas, naqueles dias, derramarei o meu Espírito. Porei sinais nos céus e na terra, sangue, fogo e colunas de fumaça. O sol se transformará em trevas, a lua em sangue, antes que chegue o dia de Iahweh, grande e terrível! Então, todo aquele que invocar o nome de Iahweh, será salvo. (BÍBLIA, Joel 3, 1-5).

A imagem do terrível dia em que a ordem dos elementos, assim como a injustiça dos homens, seria expurgada encontra correspondência entre os evangelistas. O autor do evangelho de Mateus, por exemplo, coloca na boca de Jesus uma série de expressões retiradas dos profetas do Antigo Testamento que se referem à amplitude cósmica do acontecimento. (BÍBLIA, Mateus 24, 29-31; cf. Isaías 13, 9-10; 34, 4; Jeremias 4, 23-26; Ezequiel 32, 7-8; Amós 8, 9; Miquéias 1, 3-4). Essa pré-história judaica da concepção cristã da *parousia*, unida ao elemento grego de interpretação cronológica da temporalidade, permitiu, então, uma solução de continuidade superficial entre a escatologia dos dois testamentos, dando origem a uma metafísica objetivista do tempo. Nesta perspectiva, a noção de espera é contaminada pela noção de consciência, “como se, na espera, o Advento fosse algo externo que viesse a tornar-se presente, isto é, como se, na relação temporal, o futuro estivesse destacado do presente, como se entre o presente e o futuro houvesse um vazio a ser preenchido.” (HEBECHE, 2005, p. 115). De acordo com Heidegger, por outro lado, o que tem lugar na noção neotestamentária de *parousia* é uma ruptura com a compreensão do Dia do Senhor como um evento objetivo localizado em algum ponto do futuro. O presente e o futuro, o que se é e o que se há de ser, encontram-se mutuamente implicados de forma inseparável na experiência instantânea da regeneração pela fé. O instante dissolve, atualizando, toda dicotomia entre o que é e o que há de ser. Ao mesmo tempo ele mantém em insegurança, em suspensão, o caráter substancial da identidade mesma entre ambos.

A superação da inautenticidade da existência pela propriedade de si mesmo não é algo que se possui de modo objetivo. É como se, a cada instante, a existência se deparasse consigo mesma como que com uma completa novidade. A impregnação do presente pelo futuro é algo cuja necessidade de constante reiteração só pode ser experienciada como angústia. A existência busca a plenitude, desejando-a como a uma posse, como se de um objeto se tratasse. Portanto, para alcançar esta plenitude pretendida ela precisa abrir mão da infinitude aberta de possibilidades, que não possui o caráter de algo que se deixa possuir. Ora, o pecado consiste

nesse erro, pelo qual se abre mão da possibilidade para alcançar a plenitude, como se a pura possibilidade e a real plenitude fossem distintas.

Se o pecado é a assunção de uma possibilidade finita erroneamente considerada como a plenitude almejada, então a regeneração só pode ser compreendida como o reposicionamento da totalidade da existência na abertura de suas possibilidades. Aí se encontra, então, a plenitude verdadeira que, enquanto tal, mantém a existência resolutamente diante do caráter inquietante da pura possibilidade, ao invés de simplesmente fugir dele. No entanto, diante da plenitude das possibilidades, a fuga é sempre, obviamente, ainda algo possível. Restituída ao mundo pela regeneração, a existência agora não mais se angustia apenas pela vertigem da possibilidade enquanto tal, mas também por uma possibilidade determinada, que é a da fuga da vertigem. A regeneração, portanto, multiplica e agrava a angústia. No estado de inocência, a existência se inquietava apenas pelo fato de ela ser para si mesma uma tarefa infinita e intransferível. No “estado” de regeneração, ela se inquieta ainda mais, porque a possibilidade mais próxima que se lhe apresenta diante dessa tarefa é precisamente a de assumi-la como algo finito, transferindo-a para o impessoal.

O documento fundamental que, para Heidegger, demonstra a impregnação do presente pelo futuro na esperança cristã é o discurso escatológico de Paulo aos tessalonicenses, em que afirma: “Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como ladrão; pois todos vós sois filhos da luz, filhos do dia.” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 5, 4). A expressão “o Dia”, empregada por Paulo nesta passagem, é, então, explicitada por Heidegger, sob um duplo ponto de vista, em consonância com a interpretação kierkegaardiana do futuro, sobre a qual discorreremos acima. Objetivamente, se refere ao acontecimento da *parousia*, o Dia do Senhor. O Senhor agora é Cristo, o deus que se manifesta pela assunção transformadora da natureza humana. O Dia do Senhor é, portanto, o dia da vinda, não mais do messias, mas do homem-deus. O Dia do Senhor é, então, a segunda vinda, que se distingue da primeira pelo fato de que Cristo virá, pela segunda vez, na sobrelevação da divindade, que na primeira vinda se retraiu a fim de realizar a plenitude da obra de divinização do homem. Desde um ponto de vista subjetivo, a segunda vinda aponta para esta mesma sobrelevação da divindade, modificando-se apenas a ênfase, que agora recai sobre o sentido de realização. A expressão “o Dia” significa, portanto, nesse segundo sentido, o chegar a saber de si mesmo enquanto participante da natureza divina. À luz do Cristo, o crente reconhece a si mesmo como lugar concreto de transfiguração da humanidade em verdadeira natureza divina, como *alter Christus*, de tal modo que,

A forma como a *parousia* se situa em minha vida remete à realização da própria vida. O sentido do “quando”, o tempo em que vive o cristão, possui um caráter totalmente especial. Anteriormente, nós o caracterizamos formalmente: “A religiosidade cristã vive a temporalidade”. Trata-se de um tempo sem ordem própria, sem posições fixas etc. Mediante um conceito objetivo de tempo é impossível encontrar esta temporalidade. O quando não é de forma alguma captável objetivamente. (GA 60, p. 104).

A interpretação da apocalíptica cristã desenvolvida por Heidegger sugere uma contraposição entre, por um lado, a metafísica objetivista do tempo e, por outro, a temporalidade fática originária experienciada enquanto tal pela religiosidade cristã primitiva. Aquela teria sido tomada de empréstimo ao pensamento grego pelos padres da igreja. A necessidade de um tal empréstimo se daria em função de uma solução de continuidade entre o Antigo e o Novo Testamentos. Uma tal solução se impôs especialmente a partir da canonização das Escrituras. Elas passaram, então, a ser vistas como um bloco único, composto pela revelação progressiva de Deus à humanidade, consumada em Jesus Cristo. A canonização das Escrituras se deu em um sentido de forte contraposição do uno ao múltiplo. A multiplicidade de vozes, manifesta nas Escrituras, é suprimida, pela instituição eclesiástica, por uma sua pretensa contradição com a unidade do Espírito que fala através dela. Assim, se fez necessário que a compreensão dos profetas do Dia do Senhor como um acontecimento cronológico fosse projetada sobre o Novo Testamento. Esta compreensão é ainda mais reforçada pelo fato de que os profetas verdadeiramente falam do Dia do Senhor como uma catástrofe cósmica. Ademais, apesar de o Novo Testamento não constituir um documento histórico, mas o registro de uma diversidade de experiências de fé, o próprio Cristo fala dessa maneira sobre a *parousia*, de modo que parece rejeitar de antemão a proposta interpretativa heideggeriana, aproximando o Dia do Senhor de um evento cronológico, que poderá inclusive ser reconhecido, quando chegar a ocasião, pela constatação de determinados sinais.

Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas; e na terra, as nações estarão em angústia, inquietas pelo bramido do mar e das ondas; os homens desfalecerão de medo, na expectativa do quê ameaçará o mundo habitado, pois os poderes dos céus serão abalados. E então verá o Filho do Homem vindo numa nuvem com poder e grande glória. Quando começarem a acontecer essas coisas, erguei-vos e levantai a cabeça, pois está próxima a vossa libertação. (BÍBLIA, Lucas 21, 25-28).

Aqui, Jesus fala de uma catástrofe cósmica ao modo dos profetas do Antigo Testamento, o que reforça a solução de continuidade entre os dois testamentos adotada pela teologia tradicional através da mediação com o pensamento grego. Não obstante, Heidegger rejeita a

compreensão monolítica das Escrituras, e acentua o caráter de ruptura da compreensão cristã da temporalidade do Dia do Senhor com relação àquela desenvolvida pelo judaísmo tardio. Isso faz dele, certamente, um perfeito modernista, no sentido de Pio X. Então, a experiência da fé liberta a facticidade do abismo entre o presente e o futuro, não para entregá-la à segurança de uma posse, mas à aflição angustiada da expectativa pela transfiguração da humanidade em sua verdadeira natureza divina. Contudo, gostaríamos de sugerir que o que aqui aparece inicialmente como uma ruptura do cristianismo primitivo com relação ao profetismo judaico, pode ser interpretado, em um nível mais profundo, como uma superação não-destrutiva, em sentido heideggeriano. Através da destruição fenomenológica, “o conteúdo representacional não deve ser apagado, mas apreendido em seu sentido (de realização) próprio.” (GA 60, p. 111). Uma dica para isso pode encontrar-se nas próprias palavras do Cristo: “Disse-vos essas coisas por figuras. Chega a hora em que já não vos falarei em figuras, mas claramente vos falarei do Pai.” (BÍBLIA, João 16, 25). A temporalidade cristã devolve a forma de expressão do Antigo Testamento à sua verdadeira origem, que é a experiência da fé concreta e faticamente vivida.

As imagens cósmicas e, portanto, dispersivas de que se utilizam os profetas são, dessa forma, reconduzidas ao centro de gravidade da vida fática, que é o mundo próprio. “Sendo assim, irmãos, temos toda a liberdade de entrar no Santuário, pelo sangue de Jesus. Nele temos um caminho novo e vivo, que ele mesmo inaugurou através do véu, quer dizer: através da sua humanidade.” (BÍBLIA, Hebreus 10, 19-20). Para atravessar o véu que encobre o Santuário, é preciso realizar a experiência de transformação da existência a partir dos nexos referenciais da própria vida. “Fostes regenerados, não de uma semente corruptível, mas incorruptível, mediante a Palavra viva de Deus, a qual permanece para sempre.” (BÍBLIA, 1 Pedro 1, 23). O fato de que a vida seja um Santuário velado, de que nas condições atuais só sejamos capazes de vê-la, “em espelho e de maneira confusa” (BÍBLIA, 1 Coríntios 13, 12), aponta para a necessidade de a existência retomar a si mesma a partir da decadência em que se encontra lançada. Esta é, pois, a via proposta pelo cristianismo para a realização autêntica da existência: recobrando-se da dispersão nos afazeres e saberes mundanos, o crente deve concentrar-se sobre si mesmo, assumindo o abismo da existência e a angústia que o acomete ao encará-lo, a fim de transfigurá-lo em sua mais alta possibilidade, pela qual escolher não é mais abrir mão da infinitude, mas, antes, acolhê-la verdadeiramente na plenitude de seu esplendor inquietante.

3.6 O tempo se fez curto

O decisivo, na experiência cristã, não são os conteúdos mundanos que lhe vêm ao encontro, mas a atitude, isto é, o modo como o cristão os vive e realiza. A relação que o cristão mantém para com tais conteúdos não é de ignorância, ou de ligeireza e despreocupação, mas de uma notável indiferença (DE VRIES, 1998, p. 660). “Tanto quanto concerne ao mundo, o tornar-se é permanecer.” (KISIEL, 1995, p. 190). Os conteúdos do mundo permanecem. O cristão não procura fugir deles, nem muito menos, por assim dizer, suportá-los. “A existência *própria* não é nada que paire por sobre a decadência do cotidiano. Em sua estrutura existencial, ela é apenas uma apreensão modificada da cotidianidade.” (SZ, p. 179, grifo do autor). A indiferença reside, então, no fato de que os conteúdos mundanos são incapazes de motivar “o sentido arcôntico da religiosidade cristã originária.” (GA 60, p. 119). O tornar-se cristão provoca uma remodelação radical da existência. Ora, como então devemos conceber, pergunta Heidegger, a proposição segundo a qual o mundo permanece? É que se dá, para a religiosidade cristã, uma incorporação do permanecer ao tornar-se, pois a relação do cristão para com o mundo não é mais determinada pelo conteúdo das vivências, mas por seu sentido originário de realização, que implica uma determinada relação, não-cronológica, com o sentido de temporalização.

A vivência determinada pelo conteúdo é dispersiva. Vai sendo arrastada pelas possibilidades que se lhe apresentam, completamente absorvida pelos afazeres. “Mediante o aguardar que ressurge, a atualização se abandona cada vez mais a si mesma. Ela atualiza em função da atualidade. Aprisionando-se em si mesma, a dispersão do não demorar-se transforma-se em *desamparo*.” (SZ, p. 347, grifo do autor). Por outro lado, a vivência determinada pela experiência do instante se posiciona frente à existência como uma tarefa a realizar na constante reiteração da decisão por suas possibilidades de ser mais próprias que, por isso mesmo, não se encontram já dadas de antemão. “Estas relações para com o mundo circundante não recebem seu sentido a partir da significância do conteúdo que lhes diz respeito, mas, ao invés, é a realização originária que determina a relação e o sentido da significância vivida.” (GA 60, p. 118). Heidegger menciona, a esse propósito, a passagem em que o apóstolo Paulo afirma: “Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus.” (BÍBLIA, 1 Coríntios 7, 20). Os conteúdos estão aí, dados objetivamente, e, não obstante, já não estão mais aí da mesma maneira que antes, pois a relação e, por consequência, o sentido de

conteúdo encontram-se transformados pela realização originária da experiência fática da vida, que se torna decisiva para a facticidade cristã.⁵

Esse modo de viver os conteúdos mundanos “como se não”, isto é, “não fixando-se ou permanecendo fixado a eles, mas preocupando-se sempre por ser propriamente” (DE LARA, 2007, p. 32) é o que Heidegger recupera da atitude cristã como filosoficamente relevante. “[O *Dasein*] somente é enquanto o *caminho* de seu si mesmo para si!” (GA 63, p. 17, grifos do autor). Sendo o ente cuja substância é a própria existência, o *Dasein* é apenas enquanto um encaminhar-se a si mesmo, isto é, enquanto possibilidade de existir propriamente. Através da consideração da radicalidade implicada no modo cristão de ser e agir no mundo, Heidegger oferece, nas preleções sobre fenomenologia da religião, uma explicação concreta da relação do *Dasein* com as possibilidades originárias da existência. (KURAVSKY, 2021, p. 186). O que os escritos do apóstolo Paulo tornam explícito é o modo de relacionar-se da existência fática com os conteúdos do mundo ou, em termos heideggerianos, com as “significâncias” (*Bedeutsamkeiten*) mundanas.

O que se acaba de dizer torna-se mais claro se levarmos em consideração que a entrada de Heidegger no caminho da fenomenologia coincide ou é até mesmo motivada por sua rejeição às categorias da epistemologia tradicional. (GA 56/57, p. 94, 101). Uma tal rejeição surge da percepção de que o que nos vem ao encontro na vida cotidiana não se apresenta em uma primeira aproximação como algo dotado do modo de ser do objeto, nem muito menos como conteúdo da consciência de um sujeito. Os conteúdos da experiência fática não são isolados. Nesse caso, o contrário de isolamento é significância. As coisas com que lidamos cotidianamente são coisas-sentido, isto é, pertencem a um contexto experiencial, a partir do qual nos vêm ao encontro. (RODRÍGUEZ, 1997, p. 27). Assim, as coisas nos vêm ao encontro antecedidas pela conjuntura determinante dos modos pelos quais nos relacionamos com elas. A visão epistemológica só pode desconsiderar esse fato, porque, ao apreender as coisas, o faz exatamente destacando-as de sua conjuntura e, assim, fazendo parecer que as coisas se encontram primariamente isoladas para, só então, entrar em um contexto relacional.

⁵ Uma imagem do contraste entre a vivência que se determina segundo a dispersão nos afazeres mundanos e a existência que se atualiza a partir da experiência originária do instante pode ser encontrada no episódio do evangelho que narra a visita de Jesus a Marta e Maria. “Estando em viagem, entrou num povoado, e certa mulher, chamada Marta, recebeu-o em sua casa. Sua irmã, chamada Maria, ficou sentada aos pés do Senhor, escutando-lhe a palavra. Marta estava ocupada pelo muito serviço. Parando, por fim, disse: ‘Senhor, a ti não importa que minha irmã me deixe assim sozinha a fazer o serviço? Dize-lhe, pois, que me ajude’. O Senhor, porém, respondeu: ‘Marta, Marta, tu te inquietas e te agitas por muitas coisas; no entanto, pouca coisa é necessária, até mesmo uma só. Maria, com efeito, escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada’.” (BÍBLIA, Lucas 10, 38-42).

Note-se, portanto, que ao deixar, por assim dizer, intocado o caráter de permanência dos conteúdos mundanos, fazendo, com isso, com que a ênfase recaia totalmente sobre o modo de relacionar-se com eles, a experiência cristã fornece uma indicação de que a objetivação não é nem a única nem a mais originária possibilidade de encontro do *Dasein* com os entes intramundanos. A experiência cristã transforma o mundo apenas por modificar o sentido de relação para com ele. Ao caracterizar a aflição escatológica como “espera que nega o mundo” (GA 9, p. 46), o que se tem em vista, então, não é uma negação no sentido de fuga. A aflição escatológica nega o mundo ao estabelecer o primado dos modos de relacionar-se sobre os conteúdos da experiência. A modificação do sentido de relação, por sua vez, não repousa em uma escolha subjetiva, em uma mera idiossincrasia pela qual, por exemplo, movidos por “necessidades não examinadas e humores sugestionados” (GA 61, p. 70), tomássemos a decisão de adotar uma cosmovisão mais ou menos otimista, ou mais ou menos científica ou filosófica. A modificação repousa, antes, no sentido de realização da experiência, a partir do qual se articula a totalidade dos desempenhos relacionais do ser-no-mundo.

Destarte, a experiência cristã oferece um testemunho ôntico de que “todo ‘trabalhar’ e pôr mãos à obra não significa vir de um nada e deparar-se com um instrumento isolado, preliminarmente dado. Ao contrário, significa provir de um mundo de obras já sempre aberto, ao se lançar mão de um instrumento.” (SZ, p. 352). Isto é, o mundo circundante da vida fática não é o mundo de objetos problematizado pela epistemologia tradicional. Ao invés, o mundo circundante antecede e possibilita o mundo de objetos, ao qual se chega apenas a partir de uma “*desmundanização* específica da determinação mundana do manual” (SZ, p. 112), que só é possível em virtude da constituição de ser do *Dasein*, para a qual o mundo é, antes de tudo, significância. Além disso, ao fazer com que a ênfase da experiência fática recaia sobre o sentido de relação, instaurando uma indiferença para com o conteúdo, a experiência cristã inaugura uma situação a que Heidegger se refere como “temporalidade comprimida” (*zusammengedrängte Zeitlichkeit*) (GA 60, p. 119). Esta “compressão” da temporalidade faz com que todo conteúdo significativo seja experienciado pela existência fática a partir de si mesma, na intensificação constante da preocupação por si mesma, no que se refere às possibilidades de seu ser próprio. Heidegger extrai essa noção do próprio apóstolo Paulo, que se refere ao modo de experienciar os conteúdos mundanos da religiosidade cristã como um viver “como se não” (*hos mé*):

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

aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passa a figura deste mundo. (BÍBLIA, 1 Coríntios 7, 29-31).

Em sua interpretação dessa passagem, Heidegger chama atenção, para o caráter singular da formulação inicial: o tempo se fez curto (*ho kairós synestalménos éstin*). (GA 60, p. 119). Ela indica não uma redução extensiva de algo como um lapso temporal, mas a concentração e reunião intensivas de todos os tempos na experiência da aflição escatológica. “O uso específico do termo *kairós* mostra como o apóstolo tenta se desvencilhar de uma concepção linear do tempo e da história. Não se trata mais de medir uma sucessão de momentos, mas de ilustrar como a totalidade da situação se distende a ponto de refletir-se em um *instante*.” (CAMILLERI, 2017, p. 729, grifo do autor). O instante traduz um estado de coisas literalmente acossado na direção de seu fim, porque atravessado por dois acontecimentos que não constituem, na verdade, senão um: a revelação do Cristo e seu retorno iminente. “A vida cristã não é retilínea, mas quebrada: todas as referências mundanas devem passar pelo complexo de realização do ter-se-tornado, de tal modo que o complexo esteja aí copresente, embora as próprias relações e aquilo a que se destinam permaneçam intactas.” (GA 60, p. 120). Assim, o cristão vive constantemente no “ainda não” do tempo que resta para o fim de todos os tempos. A aflição escatológica constitui como que o filtro relacional, a partir do qual todos os conteúdos mundanos são transformados.

Por isso tais conteúdos são experienciados “como se não” (*hos mé*), isto é, como sendo não o que aparentam mundanamente ser, mas o que se tornam mediante a sua transposição para o complexo de realização da experiência da fé. É nesse sentido, portanto, que, na realidade cristã, tem lugar uma negação do mundo. Ao enfatizar a efemeridade da figura (*schéma*) deste mundo, o apóstolo aponta precisamente para a necessidade de renovação da compreensão, para além do saber teórico, a fim de instaurar uma relação capaz de engendrar o comportamento autêntico. “Se é *materialmente impossível* se teleportar para um outro mundo – para o Reino –, é *espiritualmente concebível* modificar profundamente o próprio comportamento, fazendo *como se não se pertencesse ou não se pertencesse mais* a esta era e a esta ordem.” (CAMILLERI, 2017, p. 732, grifos do autor). Além disso, o fato de o cristão viver a temporalidade originariamente, significa que ele a vive a partir do horizonte da finitude e da morte. A compressão da temporalidade também indica este fato. Trata-se de uma temporalidade plena e, não obstante, encurtada, abreviada, pois, diante da finitude da existência e, ao mesmo tempo, da necessidade de apropriar-se dela, “não resta tempo algum para protelar” (GA 60, p. 119). Tomada por esse sentido de urgência, a existência autêntica não vive o tempo como uma

conjuntura que lhe seja alheia, mas como o que ela própria é e como o que nela tem lugar, própria ou impropriamente. Esse é um aspecto fundamental da interpretação heideggeriana da religiosidade cristã, graças ao qual

Heidegger pode apelar para um modo de ser no mundo que não se distrai com os conteúdos mundanos, mas que se efetua como um explícito saber-se temporalidade, saber-se como um ente finito, que pode viver, ser, procurando efetuar por si mesmo e desde uma compreensão própria aquilo que vive. Por isso, Heidegger encontra nas epístolas paulinas o exemplo eminente de uma atitude que guarda profundos paralelismos com a disposição e o modo de viver filosóficos. (DE LARA, 2007, p. 36).

A estrutura da esperança cristã, para Heidegger, antecipa a temporalidade fática, e o faz ao colocar os conteúdos mundanos, por assim dizer, entre parêntesis, através de uma espécie de redução fenomenológico-existencial das coisas à interioridade do mundo próprio (LORENZO, 2021, p. 188). Procuramos acentuar essa relação entre a análise heideggeriana da religiosidade cristã, nas preleções sobre fenomenologia da religião, e o projeto da propriedade da existência, em *Ser e Tempo*, justamente porque, em tais preleções, não se trata de uma filosofia da religião, em sentido tradicional, “mas de uma fenomenologia da vida fática baseada em experiências religiosas fundacionais da vida fática cristã, definida, por exemplo, pela tribulação ante a vinda do Messias.” (CASALE, 2008, p. 428). O próprio modelo de transformação interior conduzido por uma força transcendente que não pode ser expressa em termos objetivos se encontra mais próximo da compreensão fenomenológica da vida fática do que as concepções teóricas elaboradas ao longo da história da tradição filosófica.

Contudo, precisamente por ter sido “desvirtuada” pela tradição, a compreensão originária da temporalidade, cuja experiência se encontra registrada no Novo Testamento, teve que ser reavivada ao longo da história do cristianismo, e o foi, por exemplo, por Santo Agostinho, pela mística medieval, por Pascal e, finalmente, Kierkegaard. Na preleção sobre *Agostinho e o neoplatonismo*, comentando a passagem da epístola aos Romanos em que o apóstolo Paulo afirma que a realidade invisível de Deus “tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas” (BÍBLIA, Romanos 1, 20), Heidegger observa que a interpretação segundo a qual esta passagem contém uma confirmação do platonismo de Paulo é um mal-entendido. Afirma, em seguida, acerca desta passagem do apóstolo Paulo, que “Lutero foi o primeiro a compreendê-la propriamente. Em suas primeiras obras, Lutero abriu uma nova compreensão do cristianismo originário. Mais tarde, porém, ele mesmo foi vítima do peso da tradição: assim começa o estabelecimento da *escolástica protestante*.” (GA 60, p. 281-282, grifos do autor). Como evidência de uma compreensão própria da religiosidade cristã pelo

jovem Lutero, Heidegger menciona três das quarenta teses defendidas por ele na Disputa de Heidelberg (1518), em que ele apresenta sua concepção da teologia cristã como “teologia da cruz” (*theologia crucis*). É a esse tema que passaremos agora.

3.7 *Theologia crucis*

O incremento da familiaridade de Heidegger com as obras de Lutero e de outros representantes essenciais do misticismo medieval, como São Bernardo de Claraval, São Boaventura e Mestre Eckhart perfaz o contexto imediato de seu rompimento com o sistema do catolicismo. É seguindo os passos de autores como estes, que Heidegger propõe a realização de uma fenomenologia da experiência religiosa a partir de uma “destruição (*Destruktion*) ou desconstrução (*Abbau*) da conceitualidade da teologia e da filosofia ocidentais.” (VAN BUREN, 1994, p. 160). Essa via negativa possibilitaria, então, o desencobrimento das experiências originárias do mundo próprio e da temporalidade kairológica do cristianismo originário (GA 56/57, p. 134). Também a importância atribuída por Heidegger ao registro neotestamentário da experiência cristã está relacionada aos movimentos de reavivamento da mística cristã do final do século XV, dentre os quais não podemos deixar de mencionar, por sua influência sobre a formação intelectual de Heidegger, grandes representantes da mística carmelitana, como Santa Teresa d’Ávila e São João da Cruz. (GA 60, p. 336-337)⁶. Naquele período,

Em toda a Europa desenvolveu-se um novo interesse pelos escritos de Paulo, aparentemente devido, pelo menos em parte, à considerável influência do humanismo italiano do *Quattrocento*, com sua celebrada intenção de retornar *ad fontes*, a fim de usar como base as escrituras de fundação da cristandade, em vez de confiar em expressões medievais posteriores. Na Inglaterra, John Corlet chamou atenção à ênfase paulina na necessidade de um encontro pessoal da alma com Cristo; em Paris, Lefèvre d’Etaples contemplou os ensinamentos de Paulo sobre a supremacia da fé na vida espiritual; nos Países Baixos, Erasmo de Roterdã propôs sua *philosophia Christi* como fundamento para uma renovação coletiva dentro da igreja, cativando, ao fazê-lo, os corações e as mentes da elite intelectual da Europa. (MCGRATH, 2014, p. 31-32).

⁶ Sobre esse interesse na literatura mística e devocional, Kisiel cita uma carta de Heidegger a Husserl, datada de 10 de setembro de 1918, em que comenta de seu grande interesse na obra *O Sagrado* de Rudolf Otto. Kisiel acrescenta ainda que “naquele mesmo dia, nas linhas de frente na França, Heidegger está lendo os *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos* de Bernardo de Claraval. Também trouxera consigo outros livros de literatura mística, como o *Castelo Interior*, de Teresa d’Ávila. Meses antes, lera os estudos de Deissmann sobre o misticismo paulino e a questão gramaticalmente orientada sobre o que significa ‘ser em’, neste caso, no contexto da fórmula bíblica ‘Cristo em mim, eu em Cristo.’” (KISIEL, 1995, p. 75-76). Ainda sobre esse interesse de Heidegger em assuntos religiosos no período que antecede diretamente o início de suas primeiras preleções em Freiburg, encontramos outro testemunho em uma carta de Edith Stein a Roman Ingarden datada de 8 de junho de 1918, em que ela dirá: “Caro Senhor Ingarden, hoje o senhor não teve sorte. Eu fui até Husserl hoje ao anoitecer, pra tratar com ele a respeito de seu trabalho, mas acabei encontrando na ocasião o pequeno Heidegger, e nós acabamos fazendo um passeio a três – a propósito maravilhoso – conversando sobre filosofia da religião, que se desenvolveu até mais de meia noite.” (STEIN apud SANTOS, 2020, p. 96).

Lutero se insere no contexto da crítica à intromissão do aristotelismo na filosofia cristã. “A reação de Lutero”, escreve Heidegger em 1921, “se deu religiosa e teologicamente contra a escolástica, que se consolidou através da recepção de Aristóteles.” (GA 61, p. 7). Tomando como impulso a visão prática e afetiva da teologia, característica da Ordem Agostiniana, que, sobretudo a partir da obra de Egídio Romano, contribuiu para a formação de “uma teologia pastoral, mais preocupada com a promoção e sustentação de uma existência cristã autêntica do que com um raciocínio conceitual puramente abstrato voltado para o público acadêmico” (MCGRATH, 2014, p. 14), a obra do jovem Lutero representa, para Heidegger, um daqueles momentos em que irrompe, na história do cristianismo, o impulso subterrâneo por uma revitalização da experiência fática da fé. “Lutero mostrou-lhe o caminho para a destruição dos falsos ídolos e Heidegger partiu para a destruição do ‘ídolo’ máximo da filosofia: o pensamento representativo.” (HEBECHE, 2005, p. 111). De fato, há uma estreita continuidade entre as tentativas do pensador do Ser, de recuperação da vida concreta como tema fundamental da atividade filosófica, e a obra daquele que, por acentuar até ao exagero o caráter de contradição e insegurança da experiência da fé, chegou a ser jocosamente denominado por Erasmo de Roterdã “*doctor hyperbolicus*”. “Vivendo, até mesmo morrendo e sendo condenado é que se faz um teólogo, não entendendo, lendo ou especulando.” (LUTERO apud MCGRATH, 2014, p. 210). A reorientação da teologia, que tem lugar na obra de Lutero, dos sistemas conceituais elaborados pela dogmática tradicional, para os pés da cruz, isto é, para a experiência da autorrevelação divina *sub contrariis*, como desafio ao juízo natural humano sobre Deus, é um paradigma para a reorientação da filosofia, da metafísica tradicional de volta para a concretude da vida.

A raiz da problemática teológica de Lutero deriva de sua preocupação com a ideia de “justiça de Deus” (*justitia Dei*). No prefácio à edição de suas obras publicada em 1545, em Wittenberg, Lutero reflete sobre o início de sua profissão teológica, discorrendo sobre a origem das inquietações que conduziram ao desenvolvimento ulterior de sua interpretação do cristianismo. Elas têm início com a questão sobre como a revelação de um Deus justo poderia significar boas novas para a humanidade corrompida. “Muito embora tenha vivido como monge irrepreensível, senti ser, diante de Deus, um pecador de consciência inquieta. (...) Não amava, antes odiava, esse Deus justo que punia os pecadores.” (LUTERO apud MCGRATH, 2014, p. 132). A origem dessa perturbação de consciência, desse drama existencial, se encontra, de acordo com o próprio Lutero, na leitura do primeiro capítulo da carta aos Romanos. “Manifesta-

se, com efeito, a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça.” (BÍBLIA, Romanos 1, 18). Se justiça significa, de acordo com o emprego desta palavra pelo direito romano, “dar a cada um aquilo que lhe é devido” (*reddens unicuique quod suum est*), como, então, Deus pode justificar o pecador, retribuindo o mal com o bem?

A saída que Lutero encontra para essa dificuldade é abandonar a concepção romana sobre a natureza da justiça, projetada indevidamente sobre as Sagradas Escrituras, bem como a noção oculta, que a acompanha, de uma justificação por obras, mérito ou desempenho do ser humano. Uma vez que a aceção de justiça no direito romano se assenta, em última instância, sobre a discussão em torno da justiça desenvolvida por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*, Lutero é levado a uma rejeição radical da interpretação da justiça de Deus como *iustitia distributiva* e, com isso, a um verdadeiro ódio contra Aristóteles, que vem a substituir o seu ódio anterior contra a justiça divina. Desse modo, “*Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem*” (“Aristóteles é, para a teologia, o que as trevas são para a luz”) (LUTERO apud HEIDEGGER, 2002, p. 107). A loucura da revelação para a sabedoria mundana se revela no fato de que “as Escrituras usam os termos ‘justiça’ e ‘injustiça’ de maneira muito diferente da dos filósofos e advogados.” (LUTERO apud MCGRATH, 2014, p. 152-153). Lutero passa, então, a compreender a justiça de Deus como uma justiça passiva, que Deus atribui ao homem ao justificá-lo.

A justificação não se dá, como poderia supor a razão, pelo mérito do homem, mas pela fidelidade de Deus à sua promessa de salvação. A condição para o cumprimento da promessa é o reconhecimento, por parte do ser humano, de sua miséria existencial. O sofrimento e a humilhação são, para o ser humano decaído pelo pecado, os canais da graça divina. “Certo é que o ser humano deve desesperar totalmente de si mesmo, a fim de tornar-se apto para conquistar a graça de Cristo.” (LUTERO, 1987, p. 39). Com isso, Lutero reintroduz na teologia a mesma aflição existencial que caracteriza a experiência da religiosidade cristã expressa nos escritos do apóstolo Paulo, e a partir da qual Heidegger chegou às suas considerações acerca do caráter fundamental da angústia para a interpretação fenomenológica da facticidade. O sofrimento e a humilhação do pecador não podem chegar a um termo. Uma vez que cesse a aflição, perde-se a condição necessária para a concessão da graça. O crente nunca pode chegar à certeza de ter se tornado agradável aos olhos de Deus. Sua vida é estruturalmente marcada pela angústia e pela tentação.

Em 1924, enquanto atuava como professor associado da Universidade de Marburg, Heidegger proferiu uma conferência em duas partes durante uma preleção de Rudolf Bultmann sobre a ética de São Paulo. O título da conferência é “*O problema do pecado em Lutero*”, e, nessa ocasião, ele coloca nos termos seguintes a questão da relação entre religiosidade e angústia existencial: “Quanto mais se falha em reconhecer a radicalidade do pecado, mais a redenção é minimizada, e mais o dever homem de Deus na Encarnação perde a sua necessidade.” (HEIDEGGER, 2002, p. 106). Heidegger discorre sobre o fato de que a radicalização da pecaminosidade da natureza humana colabora com o reconhecimento da decadência como parte da própria constituição ontológica da existência. Em contraposição à escolástica, que vê na corrupção um elemento meramente externo que vem anexar-se, por ocasião da queda, à constituição moral do ser humano, para Lutero, *natura hominis corrupta est*, ou seja, o pecado é um termo existencial. (HEIDEGGER, 2002, p. 108). Como parte constitutiva da própria natureza humana, a radicalidade da corrupção elimina também qualquer pressuposição de uma *iustitia originalis* pela qual se pudesse demonstrar racionalmente a necessidade da igreja como instituição divina cujo encargo consistiria na transmissão da revelação, possuída pelo homem, antes da queda, como um *donum superadditum*.

A cruz de Cristo é o testemunho paradoxal da insegurança como única via segura da salvação. Ao reconhecer a si mesmo no deus humilhado da cruz, o crente recebe a misericórdia divina. “A obra adequada e natural da paixão de Cristo consiste em que ela nos conforma à semelhança de Cristo. Assim como Cristo foi terrivelmente martirizado em corpo e alma pelos nossos pecados, assim nós devemos ser martirizados por ele no conhecimento de nossos pecados.” (LUTERO apud MCGRATH, 2014, p. 209). Quando o redentor do mundo foi elevado do solo no madeiro da cruz, tornou patente o fato de que à fé cristã é negada qualquer sustentação na segurança da percepção ordinária do mundo. A misericórdia que se revela na cruz é um alívio da aflição, na medida em que a partir dela o crente obtém a confirmação de que a aflição é a via da justiça. O mistério da cruz é a revelação do máximo ocultamento da divindade. Ao contemplar o deus crucificado, o ser humano vê apenas sofrimento, porque sua natureza corrompida não lhe permite ir além do véu da contradição que aí se manifesta. “Com efeito, a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus.” (BÍBLIA, 1 Coríntios 1, 18). A cruz é a obra estranha de Deus, pela qual ele pretende destruir a autoconfiança humana, a fim de introduzir um estado de desespero e humilhação, afastando qualquer tipo de segurança, forçando o crente a procurar e,

finalmente, encontrar a misericórdia que se oculta sob a ira, a divindade que se esconde no cerne mais íntimo daquilo que, para os olhos da carne, é iníquo.

Ocorre que, ao invés de apelar para a razão, a fim de demonstrar a decadência humana como componente essencial de sua estrutura existencial, Lutero se volta para a experiência concreta. “*Experientia docet nos de his calamitatibus*” (“A experiência nos ensina destas calamidades”) (LUTERO apud HEIDEGGER, 2002, p. 108). Não é preciso mais insistir na proclividade e fecundidade fenomenológica de uma concepção dessa natureza, não apenas no que se refere ao método, pelo qual a experiência concreta da fé devém o cânon legítimo de sua interpretação, mas também quanto ao conteúdo. O protestantismo, observa Heidegger, se configura como uma correção do catolicismo (HEIDEGGER, 2002, p. 110), na medida em que retoma a experiência originária da aflição existencial, transformando-a em “expressão de uma certeza pessoal de salvação.” (KISIEL, 1995, p. 111). É com base nessa reação contra os fundamentos epistemológicos da teologia escolástica, que Lutero contrapõe, nas teses da Disputa de Heidelberg (1518), a *theologia crucis*, que toma o sofrimento como caminho para o conhecimento de Deus, à *theologia glorie*, que enfatiza as habilidades e a razão humana, em detrimento da cruz.

A ênfase de Lutero na cruz como critério e fundamento teológico surge de uma tradição de meditação sobre os sofrimentos de Cristo, característica da espiritualidade da Baixa Idade Média. Teologia tem a ver com o cultivo de um hábito de atenção ao Cristo crucificado, que foca e se concentra naquilo que pode ser conhecido de Deus por meio desse evento histórico específico e dessa imagem espiritual. Precisamos aprender a ver a cruz, a imaginar esse evento histórico em nossa própria mente, permitindo que sua dor, desespero e violência tenham impacto sobre nós. Simplesmente não podemos permitir que a brutalidade e o terror da cruz sejam esterilizados ou domesticados em nossa pressa intelectual por extrair algum princípio teológico abstrato do massacre e da brutalidade ocorridos na Sexta-feira Santa. (MCGRATH, 2014, p. 208).

Em 26 de abril de 1518, Lutero presidiu o debate de abertura do capítulo da Ordem Agostiniana em Heidelberg, que se reunia anualmente no quarto domingo após a Páscoa. Naquela ocasião, ele apresentou vinte e oito teses teológicas e doze teses filosóficas em que se evidenciam os elementos principais da *theologia crucis*. Nas teses filosóficas ressalta a profunda aversão que nutria por Aristóteles. A tese 29, por exemplo, afirma que: “Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles, precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo.” (LUTERO, 1987, p. 39). Na verdade, sua aversão é contra toda forma de racionalização da fé, de toda consideração do deus crucificado como uma figura inspiradora, reduzindo o caráter paradoxal da cruz. Enquanto sua crítica, na Disputa, é dirigida contra Aristóteles, em particular, em seus

comentários, se contrapõe não apenas ao Estagirita, mas à filosofia em geral. (MGGRATH, 2014, p. 189). Desse modo, afirma na tese 30: “Assim como não faz bom uso do mal, que é a libido, quem não estiver casado, da mesma forma ninguém filosofa bem se não for tolo, isto é, cristão.” (LUTERO, 1987, p. 39). Lutero deseja restituir a teologia à loucura da cruz, e Aristóteles é o alvo principal de seus ataques apenas na medida em que a obra do Estagirita foi considerada pelos escolásticos, sobretudo por São Tomás de Aquino, como expressão da autoridade filosófica da igreja.

As vinte e oito primeiras teses, que Lutero qualifica como “paradoxos teológicos”, podem ser divididas em três seções. Na primeira (teses 1-18), Lutero argumenta que o ser humano, em função da corrupção de sua natureza, não pode fundamentar a salvação de sua alma em realizações éticas. O emprego da liberdade moral para a justificação do homem diante de Deus é qualificado como uma tolice absoluta, uma vez que o “livre” arbítrio é sempre escravo do pecado. Na segunda (teses 19-22), que contém o cerne da *theologia crucis*, afirma-se que o conhecimento de Deus só pode ser encontrado na humildade da cruz, pela qual Cristo salva não o justo, mas o pecador. Isto se afirma em contraposição à *theologia glorie*, do aristotelismo escolástico, que quer tomar a criação como meio natural para o conhecimento de Deus. Para Lutero, a razão humana, quando se volta para a criação com o objetivo de conhecer o Criador, só pode, em virtude de sua corrupção intrínseca, produzir ídolos. Na terceira (teses 23-28), Lutero afirma que a lei moral é apenas má e pecaminosa na medida em que o ser humano se ensoberbece de sua liberdade pela prática de atos meritórios. Desse modo, os atos humanos são destituídos de valor intrínseco, no que respeita à salvação. Eles não podem ser considerados bons ou maus em si mesmos. A obra operada pelo homem torna-se agradável a Deus em virtude da graça da obra operante, que é o sacrifício de Cristo.

Na preleção sobre *Agostinho e o neoplatonismo*, Heidegger destaca os escritos de juventude de Lutero e, sobretudo, as teses 19, 21 e 22 da Disputa de Heidelberg, como sendo de fundamental importância para a compreensão dos “nexos espirituais do cristianismo com a cultura.” (GA 60, p. 282). Muito embora Heidegger, nessa ocasião, não explique exatamente o que ele tem em vistas com a referência à cultura e à sua relação com o cristianismo, as três teses por ele mencionadas nos fazem recordar as considerações que já desenvolvemos neste capítulo acerca da influência que teve sobre ele a obra de Overbeck. Desse modo, Heidegger tem em vistas a crítica da escola da história da religião à teologia liberal, que seculariza a fé cristã, transformando-a em um mero conjunto de preceitos éticos, para cujo conhecimento o homem sequer teria necessidade da Revelação. No contexto da crítica à teoretização da experiência

fática da vida, as teses de Lutero recordam a dimensão paradoxal da existência, que a analítica existencial irá, mais tarde, em *Ser e Tempo*, recuperar. Vejamos, então, o texto das três teses, mencionadas por Heidegger, acrescentando, em benefício de nossa análise, a tese 20, que é por ele omitida.

19. *Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit.* (Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas.). **20.** *Sed quid visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.* (Mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.). **21.** *Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum; theologus crucis dicit id quod res est.* (O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.). **22.** *Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat.* (A sabedoria que enxerga as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-as a partir das obras, se envaidece, fica cega e endurecida por completo.). (LUTERO, 1987, p. 39; GA 60, p. 282).

A tese 19 ataca a base pretensamente bíblica da teologia natural, encontrada na afirmação feita pelo apóstolo Paulo, ao dizer de Deus que: “Sua realidade invisível – seu eterno poder e sua divindade – tornou-se inteligível desde a criação do mudo, através das criaturas.” (BÍBLIA, Romanos 1, 20). Na prova da tese, Lutero se refere a esta passagem, e observa que a teologia natural incorre em erro por não considerá-la por completo, uma vez que o apóstolo afirma adiante justamente que, embora pudessem conhecer a Deus através de suas obras, os homens não foram, por meio disso, tornado dignos. (LUTERO, 1987, p. 49). Na verdade, muito pelo contrário, se perderam nas trevas do erro, produzindo ídolos. “Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis.” (BÍBLIA, Romanos 1, 22). A glosa heideggeriana dessa tese se refere então à impossibilidade de chegar ao objeto da teologia mediante a contemplação metafísica do mundo. (GA 60, p. 282). Qual é, então, para Lutero, o *locus* autêntico do conhecimento humano sobre Deus?

Acrescentamos, em nossa citação, a tese 20, omitida por Heidegger, justamente porque ela responde a essa questão através de uma discreta referência à autorrevelação de Deus a Moisés, que Lutero associa ao modo pelo qual Deus se revela na cruz, na qual ele, paradoxalmente, também se oculta. A expressão “*posteriora Dei*”, “as (coisas) posteriores de

Deus”, empregada nessa tese, está relacionada à passagem do Antigo Testamento, em que Deus nega a Moisés a visão da sua face, isto é, o conhecimento direto da realidade divina. “Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver.” (BÍBLIA, Êxodo, 33, 22-23). É desse modo que a cruz revela a Deus, como *Deus absconditus*, que se mostra genuinamente ao homem apenas mediante uma revelação indireta. “O *Deus absconditus* é o Deus oculto na revelação. A revelação de Deus na cruz é *abscondita sub contrario*, revelando, assim, a força de Deus em uma aparente fraqueza; e a sabedoria de Deus, em aparente loucura.” (MCGRATH, 2014, p. 219, grifo do autor). No acontecimento da revelação, o *Deus absconditus* e o *Deus revelatus* se identificam. Onde a percepção natural encontra apenas o ocultamento da divindade, o olho da fé reconhece a sua máxima revelação. Deus escolhe revelar-se dessa forma a fim de humilhar a sanidade do intelecto humano, fazendo-o desesperar de si mesmo.

Para Lutero, o “teólogo da glória” é aquele que falha em reconhecer no sofrimento da cruz a revelação de Deus. O paradigma neotestamentário para essa atitude equivocada com relação à revelação cristã é, para ele, representado pelo episódio em que o apóstolo Filipe pede a Jesus: “Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta!”, ao que Jesus responde: “Há tanto tempo estou convosco e tu não me conheces Filipe? Quem me vê, vê o Pai.” (BÍBLIA, João 14, 8-10). A experiência cristã passa, portanto, por essa transformação do olhar, que se torna, pela graça da obra operante do sacrifício de Cristo, capaz de reconhecer a divindade oculta sob a figura privilegiada do sofrimento e da insegurança. “Portanto, no crucificado é que estão a verdadeira teologia e o verdadeiro conhecimento de Deus.” (LUTERO, 1987, p. 50). Ademais, o ocultamento como via da revelação divina não resolve, mas aumenta a aflição e a tentação, uma vez que o ser humano não é capaz de ver se é a face misericordiosa ou a face irada que se encontra voltada para ele, em sua experiência totalmente singular da fé. É essa mesma incerteza sobre a face que se encontra representada simbolicamente no mais antigo ícone do Cristo *Pantocrator*, datado aproximadamente do século VI, e que se encontra no Monastério de Santa Catarina, na península do Sinai.

Ademais, em uma página bastante instrutiva, Hebeche mostra que esse conflito entre a divindade e o sofrimento, entre a teologia da glória e a teologia da cruz, reencontra sua expressão artística na obra pictórica de Mathias Grünewald, a partir do entrelaço, que aí tem lugar, entre as tendências do Renascimento italiano com a persistência do Gótico tardio. Na obra de Grünewald, que foi contemporâneo de Lutero, sobressai o caráter singular da

experiência da fé, como identificação e participação íntima do crente no acontecimento da revelação, em detrimento da artificialidade do contato intermediado pelo aparato eclesiástico. De fato, na época da Reforma, a igreja cultuava o neoplatonismo de Michelangelo, ao passo que, em Grünewald, se manifesta muito mais o ardor entusiasmado e iconoclasta da Reforma.

No *Retábulo de Isenheim*, a ternura e a suavidade de Cristo são contrapostas ao sofrimento de seu corpo dilacerado. O filho de Deus paga o preço de se haver tornado homem. (...) Grünewald contrapõe-se ao otimismo humanista de Leonardo, em que se unem a arte, a ciência e a técnica, mas também ao humanismo de Picco della Mirandola e Marcilio Ficino. Se o humanismo também significa o renascimento científico e, portanto, a rejeição das autoridades estabelecidas, com Grünewald a autoridade dessa nova concepção do mundo também é contestada. Igualmente é rejeitada a pedagogia do “gosto refinado” dos salões. (...) A radicalidade de sua arte a aproxima da rejeição, por parte de Heidegger, das concepções de mundo e, entre elas, a do humanismo cristão. (...) O *Retábulo de Isenheim* mostra um claro contraste quando fechado e quando aberto. Aberto: a ressurreição como o caminho da vida eterna; fechado: a salvação passa pelo sofrimento da carne do Messias. Nele já se mostra a acentuação da morte de Cristo na cruz e o entrechoque entre Reforma e catolicismo, entre o gótico tardio e o renascimento juvenil. (HEBECHE, 2005, p. 119-120).

Assim, o gênero de “realismo irracionalista”, que se expressa através dos movimentos religiosos da Baixa Idade Média, se configura efetivamente como um renascimento do indivíduo. Trata-se, não obstante, de um renascimento do indivíduo que se distingue profundamente da visão ufanista da natureza humana que consideramos como típica da Renascença. O “realismo irracionalista” dos reformadores, ressaltando a fraqueza, o sofrimento e as contradições que perpassam a existência humana, servem como indícios para um posterior rompimento, por parte de Heidegger, com a metafísica tradicional. O *Dasein* já se encontrava aí, não sendo, portanto, algo novo. Não obstante, o ideal do progresso fundado na razão o sepultara no esquecimento, enfatizando unilateralmente o racionalismo renascentista, de tal modo que, como observa Heidegger, até os reformadores acabaram por incorrer no abandono da experiência fundamental do cristianismo, que haviam logrado, por um curto período, revitalizar (GA 60, p. 281-282). Essa revitalização se deu pela compreensão das “coisas invisíveis e posteriores de Deus”, como Lutero afirma na tese 20, através do sofrimento da cruz. Para o pensamento da facticidade, isso significa: deixar e fazer com que a experiência da vida venha à fala com toda contradição e irreducibilidade que comporta para o pensamento teoretizante e calculador.

De fato, também aqueles que iniciaram a Reforma, se tornaram posteriormente partidários da teologia da glória, que Lutero caracteriza, na tese 21, como aquela que “afirma ser bom o que é mau e mau o que é bom”. Podemos compreender, a partir do que já foi exposto

acerca do método fenomenológico da indicação formal, que essa troca do bom pelo mau e vice-versa ocorre em função da objetificação do fenômeno. Ela se dá mediante uma ênfase exacerbada no sentido de conteúdo, em detrimento dos sentidos de relação e realização / temporalização. Como dissemos, para Lutero, os atos humanos não são intrinsecamente bons ou maus no que diz respeito à salvação. O valor da obra operada é determinado pelo motivo que a atualiza, isto é, pela obra operante. Se a obra operante é atualizada pelo pequeno eu, que orgulhosamente reivindica para si o estatuto de livre agente de seus próprios méritos e virtudes, então ela é iníqua. Ao contrário, se a obra operante é originariamente temporalizada, isto é, se ela se atualiza a partir da graça da cruz, e não a partir de méritos e virtudes pessoais, só então ela se torna veículo de justificação para a humanidade pecadora. Ora, o que Lutero nos está a dizer é, portanto, que o que determina a justificação não é o sentido de conteúdo, mas o sentido de relação da experiência fática da religiosidade cristã! Assim, pela ênfase na relação, ele segue afirmando, “o teólogo da cruz”, este fenomenólogo *avant la lettre*, “diz as coisas como elas são”. Em termos heideggerianos, a oposição entre *theologia gloriae* e *theologia crucis* pode, então, se sumarizada nos termos seguintes:

A *theologia gloriae* deve ser destruída, a fim de que se possa retornar a uma vívida *theologia crucis*, cujo *logos* brota da e retorna à configuração intencional de uma fé angustiada e desperta (sentido de relação), que é relacionada ao Deus ausente escondido na cruz (sentido de conteúdo), e que realiza e sofre (sentido de realização) o misterioso tempo *parousio-kairológico* dessa relação (sentido de temporalização). (VAN BUREN, 1994, p. 168).

E, então, Lutero arremata esse conjunto de teses atribuindo a essa forma asséptica de considerar a existência cristã, característica da teologia da glória, como fonte de envaidecimento, cegueira e endurecimento da sabedoria. A suspensão dos nexos de vitalidade tem início em uma objetificação inicial e procede por graus cada vez mais crescentes de enrijecimento do acontecimento da vida. “Pois da mesma forma como o amor ao dinheiro cresce na medida em que cresce o próprio dinheiro, assim também a hidropisia da alma: quanto mais bebe, mais sede tem.” (LUTERO, 1987, p. 50-51). A passagem da *theologia gloriae* para a *theologia crucis* segue, então, um itinerário paralelo ao da desconstrução da atitude teorética, cuja meta é o retorno à experiência fática da vida. “Resta, portanto, o remédio de curar não satisfazendo o desejo, mas extinguindo-o. Isto é, quem quer tornar-se sábio não procure a sabedoria avançando, mas torne-se tolo procurando a tolice, retrocedendo.” (LUTERO, 1987, p. 51). A teologia da glória consiste, então, no efeito da introjeção da configuração intencional *summum ens* / contemplação / presença, que define a escolástica e a metafísica grega da qual a escolástica

deriva. Assim, o passo em direção à teologia da cruz é um “passo de volta”, um movimento de retorno ao mais originário. Não se trata de um avanço, de ir além do que está posto, mas de voltar ao que foi encoberto: a experiência da divindade que se revela ao ocultar-se

A teologia liberal, completamente tomada pela aposta no poder de asseguramento da razão humana, pouca ou nenhuma atenção dispensou à *theologia crucis* de Lutero. Mas, nas ruínas daquele princípio de século, que anunciavam ainda outras ruínas por vir, a experiência da aflição existencial encontra o pensador do Ser na nostalgia do retorno. A nostalgia converte-se, então, em ocasião fortuita para que a aflição, ao invés de degenerar em desespero, propicie o retorno fecundo e apropriador do lar, da experiência do lar, como permanência e colocação decisiva da existência em meio às vagas furiosas do mundo. “Se o homem quiser voltar a se encontrar novamente nas cercanias do Ser, então ele precisa antes aprender a existir no sem-nome.” (GA 9, p. 319). Pela nostalgia da origem, o pensador do Ser, escapando ao desespero, consegue encontrar um ponto de apoio para a insegurança da vida na própria insegurança. Ao invés de converter-se na “cegonha triste, / Que das ruínas duma casa assiste / Ao desmoronamento de outra casa”, de que fala o poeta Augusto dos Anjos, Heidegger instala a vida no elemento movente, recordando a legenda que fez gravar Júlio Verne em todos os utensílios do Nautilus: *Mobilis in Mobile*.

Alguns anos mais tarde, em 1981, o teólogo alemão Jürgen Moltmann se referirá ao renascimento da teologia da cruz, que começa com a revitalização da escatologia por parte daqueles que se opuseram ao racionalismo da teologia liberal, como única possibilidade para a atribuição de algum significado às vidas dilaceradas pela guerra. “Abalados e quebrados, os sobreviventes da minha geração estavam retornando dos campos e dos hospitais para as salas de aula. Uma teologia que não falasse do Cristo abandonado e crucificado não teria conseguido nos alcançar.” (MOLTMANN apud MCGRATH, 2014, p. 229). E nós hoje, não estaremos já novamente assentados sobre as mesmas certezas inabaláveis, correndo o mesmo risco de vê-las, como viram os nossos antepassados, subitamente desmoronar, revelando o abismo sobre o qual os nossos pés se apoiam? E não sentimo-las já desmoronar quando a natureza parece veementemente se opor aos nossos projetos de asseguramento? Permanece a necessidade de reiterar a correspondência ao apelo do sem-nome: a radicalidade da insegurança como única segurança possível. *Stat crux dum volvitur orbis*.

Considerações Finais

Este trabalho, sobre a relação entre as fontes judaico-cristãs da civilização ocidental e a fenomenologia hermenêutica da vida fática elaborada nas primeiras preleções de Martin Heidegger, se deteve em dois pontos principais sobre os quais, agora, cumpre discorrer, sintetizando os dados fundamentais que se tornaram decisivos ao longo de sua composição. Em primeiro lugar, nos guiamos pela colocação da questão acerca do nexo entre aquilo que Heidegger chama de facticidade e aquilo que denominamos, na linguagem corriqueira da vida cotidiana, “biografia”. Em segundo lugar, tentamos esboçar alguns elementos que constituem uma tentativa preliminar de elaboração de uma fenomenologia do símbolo. A rigor, estes dois pontos não constituíram pressuposições ou hipóteses de trabalho, mas, muito mais, resultados aos quais fomos conduzidos através do desenvolvimento da pesquisa. Inicialmente, existiam apenas como um pressentimento vago e nebuloso. Por isso, o que se disse acerca desses dois temas ao longo do trabalho necessita agora de uma elaboração final, que assume a obra de coligir o que se encontra mais ou menos disperso.

Facticidade e biografia

Heidegger é o pensador que mais radicalmente se dedicou a interpretar a vida fática, concreta, a vida vivida cotidianamente, como o lugar a que conduz o retorno fenomenológico às coisas elas mesmas. O hálito apressado da vida na metrópole, às vezes em sua contraposição à serenidade do campo, é um tropo recorrente na obra heideggeriana. Trata-se do mundo que ficou preservado nas pinturas de Ernst Ludwig Kirchner e Emil Nolde, nos filmes de Fritz Lang e Robert Wiene. *Ser e Tempo* é uma biografia do animal contemporâneo em seu hábitat enfumaçado, em meio às luzes da cidade, a projetar em seus muros cimentados sombras fantasmagóricas, anestesiado pelo soar da música ligeira dos divertimentos noturnos que aí têm lugar, dançando à beira do abismo, em sua ânsia desenfreada pela rapidez que mascara a morte. Que leitor dessa obra não guardará na memória os momentos em que Heidegger, através de uma miudeza do dia-a-dia de uma grande cidade dos anos 1920, parece nos lançar de volta, como lançado é sempre o ente que nós mesmos somos, no mundo que nos é mais próximo, e do qual a analítica existencial busca prevenir que nos afastemos? Serão, então, como que *souvenirs* da existência, que o filósofo recolhe para nos fazer recordar que, se as palavras empregadas para a descrever são estranhas, é em virtude da própria estranheza da proximidade.

Que leitor de *Ser e Tempo* não recordará, então, da “seta vermelha” que, naquele tempo, acabara de ser instalada nos automóveis, a fim de mostrar, “cada vez, por exemplo num cruzamento, qual o caminho que o carro vai seguir” (SZ, p. 78), ou do célebre martelo, em cujo martelar, tantas vezes referido ao longo do livro, se desvenda toda a estrutura da manualidade dos instrumentos que empregamos para a consecução de nossas obras (SZ, p. 69-70, 78, 83-84, 109, 154-157, 360-361). Há ainda outros trechos, em que a vida cotidiana é delineada diante de nossos olhos de leitor com uma acuidade que é própria mesmo da poesia. Nos limitaremos a citar dois desses trechos. No primeiro, Heidegger explicita o modo como cada objeto singular instalado no horizonte de nossas ocupações ultrapassa a si mesmo, remetendo à totalidade estrutural do mundo circundante.

Nos caminhos, ruas, pontes e edifícios, a ocupação descobre a natureza em determinada direção. Uma plataforma coberta leva em conta as intempéries; as instalações de iluminação pública levam em conta a escuridão, ou seja, a mudança específica de presença e ausência da luz do dia, a “posição do sol”, segundo a qual se faz o ajuste astronômico da medição oficial do tempo. No uso do instrumento relógio, manuseado discreta e diretamente, a natureza do mundo circundante também está à mão. Pertence à estrutura da função de descoberta de cada empenho ocupacional no mundo imediato das obras a possibilidade de descobrir, segundo cada modo de empenho, o ente intramundano evocado na obra. Isso significa: descobri-lo nas referências constitutivas da obra, em vários graus de explicitação e em diferentes envergaduras de aprofundamento da circunvisão. (SZ, p. 71).

No segundo, este mundo circundante é descrito como o mundo público em que se exerce a ditadura do impessoal, do “termo médio” que se torna o parâmetro em um mundo governado pela reprodutibilidade técnica de todas as coisas e pela coisificação de todos os seres. Assim, se mostra em que sentido o mundo circundante está à mão mediante o nivelamento de todas as possibilidades de ser.

Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos “outros”, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim, nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente se vê* e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente se retira*; achamos “revoltante” o que *impessoalmente se considera revoltante*. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (SZ, p. 126-127, grifos do autor).

Em tais miudezas da vida cotidiana, fala o mundo mais próximo que, no discurso teórico, tende a passar despercebido, como um mero exemplo. O exemplo é, na expressão do

pensamento discursivo, sempre um caso paradigmático no interior de um conjunto mais amplo. A extensão do conjunto é abreviada no exemplo, como se o que nele importasse fosse apenas a forma, aplicável a inumeráveis outros casos, muito mais que o conteúdo. Na linguagem poética, pelo contrário, o caso particular é o ponto de articulação a partir do qual se projeta todo o mundo trazido à e mantido na existência pelo poema. “Os centros de devaneio bem determinados são meios de comunicação entre os homens do sonho com a mesma segurança que os conceitos bem definidos são meios de comunicação entre os homens de pensamento.” (BACHELARD, 2008, p. 56). Colocando lado a lado as imagens da cotidianidade mediana e as imagens do abrigo da intimidade na terra natal, algumas das quais foram mencionadas no segundo capítulo deste trabalho, como a capela improvisada em um armazém de frutas, o caminho do campo com seu carvalho à beira da estrada, a fonte encimada por uma estrela nas cercanias da cabana, torna-se praticamente palpável o contraste entre a situação do *Dasein* lançado no mundo e o modo pelo qual ele, por assim dizer, se resolve, penetrando no solo, criando raízes.

Nessas imagens da intimidade, que dizem respeito ao próprio ser do pensador, e não apenas ao termo médio que se apossa tiranicamente do mundo público, nos deparamos então, como na fenomenologia da imagem poética de Bachelard, com a “síntese do imemorial com a lembrança.” (BACHELARD, 2008, p. 25). É para tais imagens, pessoal e intimamente vividas, que se volta a hermenêutica da facticidade. Se elas nos tocam também a nós, se dizem respeito ao nosso ser de leitor, é precisamente porque não são meras contingências, mas expressões de um fundo onírico insondável, que o passado preenche com suas cores particulares (BACHELARD, 2008, p. 50). O poder dessas imagens da vida vivida, que, apesar de pertencerem a outro, nos interpelam como se nos pertencessem e já nos pertencendo, é reflexo do co-pertencimento originário entre os níveis ôntico e ontológico da existência, que constitui um princípio fundamental da hermenêutica da vida fática. O elemento vivido permanece sempre como motivo subjacente a todas as nossas produções e, nas produções que envolvem a elaboração de um pensamento, tal elemento permanece tanto mais oculto quanto mais fortemente se faz sentir a exigência de objetividade que convém a um labor intelectual supostamente desinteressado. Heidegger mesmo reconhece a ascendência deste elemento “biográfico” sobre a vida do pensamento, em uma carta enviada a Karl Löwith a 19 de agosto de 1921, em que diz:

Eu trabalho concreta e faticamente a partir do meu “Eu sou”, da minha origem intelectual e completamente fática, do meu meio, dos meus contextos vivenciais, e de tudo o que destes esteja disponível para mim como uma experiência vital na qual eu vivo... A esta minha facticidade pertence o que, em síntese, eu denominaria como o

fato de que sou um “teólogo cristão”. (...) Assim, o motivo e a meta do filosofar não consistem de modo algum, para mim, em adicionar algo ao acervo das verdades objetivas, uma vez que a objetividade da filosofia, como eu a compreendo e pela qual procedo faticamente, é algo próprio ao si-mesmo. Contudo, isso não exclui a objetividade mais rigorosa da explicação, a qual, para mim, se encontra implicada no próprio sentido de minha existência. A rigorosidade objetiva não se relaciona com uma coisa, mas com uma facticidade histórica. (...) Trata-se simplesmente de decidir se uma pretensa orientação impessoal alcança mais do que um retorno direto às coisas, onde nós *mesmos* devemos obviamente *estar envolvidos* – de outro modo não há engajamento. (HEIDEGGER apud KISIEL, 1995, p. 78-79, grifos do autor).

Aqui chegamos, então, ao questionamento acerca da relação entre facticidade e biografia. O co-pertencimento originário entre os níveis ôntico e ontológico da existência nos permite supor que, na assim chamada “história pessoal”, se dá uma estreita relação entre o âmbito ontológico da estruturação (facticidade) e o âmbito ôntico da configuração (biografia). Note-se que a história pessoal é uma narrativa sobre fatos a partir de cuja possibilidade de rememoração o *Dasein* recebe indicações que fortalecem a suposição de si mesmo como presença constante. Em *Ser e Tempo* há uma única referência à biografia. Ela é mencionada no elenco das formas de interpretação de si mesmo de que dispõe o *Dasein*, na medida em que lhe pertence uma compreensão de ser. A questão que se coloca sobre tais formas de interpretação de si mesmo é: “Será que essas interpretações se fizeram de maneira tão originariamente existencial como talvez tenham sido originariamente existenciárias?” (SZ, p. 16). É bem possível que a interpretação existenciária deixe intocada a compreensão de ser que, em cada caso, pertence ao *Dasein*. Para que à interpretação existenciária corresponda também uma interpretação existencial é preciso que a compreensão de ser que acompanha de modo implícito todos os desempenhos do ente que a possui seja explicitada em suas estruturas essenciais.

A suposta relevância da biografia de um pensador para a compreensão de seu pensamento reside na possibilidade de que sua história pessoal constitua uma chave de leitura para sua obra. A fim de verificar a procedência de uma tal suposição, cabe considerar em que sentido o relato biográfico se afasta de uma interpretação existencial originária. Ora, certamente um dos fatores de afastamento é a consideração da temporalidade da existência como tempo em sentido vulgar, isto é, como tempo cronológico. Se se entende a biografia com base nessa compreensão vulgar da temporalidade, então pode-se afirmar que “a vida de alguém constitui a sua história, não enquanto refletida numa narração biográfica, mas como o próprio acontecer e desenrolar-se da existência.” (MACDOWELL, 1993, p. 131). A narrativa da história pessoal ou cede completamente ou, pelo menos, se arrisca a todo momento a ceder a uma compreensão de si como um eu-objeto. A existência desse eu-objeto é legitimada e reforçada pelo sentimento de permanência do si-mesmo em meio às modificações do mundo em que se está inserido e das

quais a narrativa pretende dar conta. Vimos como a crítica da temporalidade cronológica se efetua, para Heidegger, a partir do reconhecimento de que, na experiência religiosa, está em jogo um outro sentido de temporalidade, em que o tempo não se deixa compreender como uma mera sucessão de pontos-agora passíveis de determinação objetiva. A temporalidade originária possui a “medida” do instante, do momento em que o *Dasein* se decide por suas possibilidades de existência e em que tudo está em jogo.

O instante da decisão é a singularidade que pode pôr tudo a ganhar ou a perder. Na rememoração dos instantes decisivos, que permanecem incrustados na alma como imagens evocadoras de experiências, não se trata tanto de uma permanência, mas muito mais de uma constância, de uma reiteração constante do momento reunidor em que tudo se decide. Para além de toda permanência, a constância acolhe a modificação, e reconhece que a crença na objetividade do eu é mero produto de um modo de relacionar-se com a memória. Tanto mais sabe que o constante não é um eu-objeto, quanto mais efetivamente se torna capaz de manter a problematicidade da existência. Como o que se mantém não é algo meramente idêntico a si mesmo em sentido objetivo, a problematicidade precisa se renovar a cada instante.

Contudo, não se pode habitar o domínio da problematicidade de forma, por assim dizer, ininterrupta. No domínio da problematicidade, os entes todos partem em fuga. Estamos suspensos em meio ao leve fardo da angústia. Refugiar-se nos afazeres é, então, a forma preferencial de retorno ao elemento habitável. É no habitável que há afazeres, fala e interpretação de si. A interpretação de si que tem na biografia o seu lugar acontece em meio ao silenciamento da problematicidade da existência. Um tal silenciamento, no entanto, pressupõe algum nível de defrontação com a problematicidade, que, por sua vez, se cristaliza em uma tentativa de apaziguamento da problematicidade mediante a objetificação da decisão. Por esse motivo, toda biografia visa estabelecer narrativamente a maturidade do biografado.

Em sua fenomenologia da imaginação poética, Bachelard explica que o interesse hermenêutico pela memória pessoal vai muito além de um interesse meramente biográfico. Bachelard denomina “topoanálise” à hermenêutica da lembrança, caracterizando-a como “o estudo psicológico sistemático dos locais de nossa vida íntima.” (BACHELARD, 2008, p. 28). Aqui, ele vai no mesmo sentido, pretendido por Heidegger, de uma rejeição da temporalidade cronológica como sentido temporal originário da experiência fática. Na interpretação de si mesmo que tem em vistas a biografia, o material são as lembranças. Contudo, diz Bachelard, a lembrança não revive durações abolidas. No que se refere ao tempo cronológico, a lembrança pode apenas pensar a duração e, ainda assim, pensá-la apenas na linha de um tempo abstrato,

desprovido de qualquer espessura. A lembrança se dá originariamente na reiteração dos espaços de estabilidade do ser e, mesmo quando nada reitera, quando se limita simplesmente a pensar a duração, ainda assim não se depara com nada que se assemelhe à temporalidade em sentido vulgar. O que a lembrança retém como decisivo são os instantes de destinação exterior do ser interior.

Localizar uma lembrança no tempo não passa de uma preocupação de biógrafo e corresponde praticamente apenas a uma espécie de história externa, uma história para uso externo, para ser contada aos outros. Mais profunda que a biografia, a hermenêutica deve determinar os centros de destino, desembaraçando a história de seu tecido temporal conjuntivo que não atua sobre o nosso destino. Mais urgente que a determinação das datas é, para o conhecimento da intimidade, a localização nos espaços da nossa intimidade. (BACHELARD, 2008, p. 29).

No segundo capítulo deste trabalho, nos dedicamos à exposição de alguns fatos biográficos relativos à vivência religiosa do jovem Heidegger. Vimos, então, que o gérmen de muitos de seus pensamentos mais amadurecidos, que nos vêm ao encontro a partir de suas obras escritas, se encontra já na experiência biográfica da religiosidade cristã. Com isso, buscamos nos situar no âmbito da história interior a partir da qual, para Heidegger, como para Bachelard, se dão os posicionamentos frente à existência, não apenas de um indivíduo, mas também de todo um povo histórico. “A própria teoria constitui, para Heidegger, a forma de manter, em um povo e na humanidade toda, a lucidez do olhar para o essencial em todas as coisas. Mas, para tanto, a teoria deve brotar das entranhas da vida, fecundada pelas forças elementares, que tecem o destino histórico do homem.” (MACDOWELL, 1993, p. 114). A dificuldade de exposição da história interior reside no fato de que tendemos a considerar a correspondência entre o ôntico e o ontológico ou, ainda, entre o mundo das vivências e o mundo próprio do vivente, como uma relação linear. Assim, considera-se que o mundo próprio em certo sentido determina e em certo sentido é determinado pelo mundo de suas vivências. É isso que, de certo modo, está em jogo na interpretação materialista da história desenvolvida por Karl Marx. O mundo das vivências exerceria, então, com relação ao mundo próprio uma função de de-terminação, de imposição de limites à ação num dado momento. Explicar a ação consistiria, nesse caso, em localizar os limites materiais com que ela se defronta.

Ora, no que se refere ao co-pertencimento entre os níveis ôntico e ontológico da existência na hermenêutica da facticidade, a correspondência não se manifesta como relação de determinação, de causalidade direta que permitiria passar do mundo próprio ao mundo das vivências e vice-versa. Não é possível considerar um como efeito do outro, porque isto implicaria já em considerar um sem o outro. Assim, o co-pertencimento entre ôntico e

ontológico é, muito mais do que uma relação linear de determinação, uma conjuntura circular e rítmica de com-posição. A reciprocidade desse “ecoar rítmico” (CAMPBELL, p. 52) entre o mundo próprio e os mundos da vida se distingue, portanto, de toda linearidade de determinação, quer ela se identifique com a determinação da vida pelas condições materiais da existência, no caso do materialismo histórico, ou com a estruturação da experiência pelas leis que governam o pensamento, no caso do idealismo transcendental.

Na exposição da vida do si-mesmo se manifestam, ao mesmo tempo, o mundo da vida e sua rítmica específica, proveniente do e predelineada pelo si-mesmo, e vice-versa. Essa mesma conjuntura viva, que constrói para si, na vida do si mesmo, um mundo da vida e uma imagem personalíssima do mundo, uma certa típica, talvez única, de ser-aí – totalidade vital –, essa conjuntura é o que toda investigação biográfica séria procura manifestar e apresentar compreensivamente em um nível superior. (GA 58, p. 59).

Quando apresentamos, no primeiro capítulo, o modo como Heidegger descreve a necessidade de desenvolvimento de uma linguagem não-objetificante para a experiência da fé, estávamos diante de um contexto que guarda certa semelhança com o problema que surge do nexo experiencial facticidade – biografia – pensamento. Em ambos os casos se trata da recondução da expressão ao domínio da experiência vivencial, do estabelecimento da verdade do espírito na vida do espírito, que é o seu verdadeiro lugar (O’LEARY, 1980, p. 203). É nesse ponto que reside a conexão entre este “resultado” de nossa pesquisa, que é a colocação do problema da relação entre facticidade e biografia e a hermenêutica fenomenológica do cristianismo originário desenvolvida por Heidegger. Na religiosidade cristã, a entrada de Deus no domínio experiencial ocorre através dos acontecimentos históricos da vida do Cristo e de toda a história da salvação que a antecede e prepara. Do ponto de vista do pensamento, o acontecimento da revelação que tem lugar em tais acontecimentos é loucura. Por outro lado, enquanto acontecimento histórico, a revelação, que é loucura para o pensamento, define a própria essência do cristianismo.

No discurso sobre o acontecimento da revelação, que é a teologia, como na interpretação de si, que constitui a narrativa biográfica, o inesperado, o totalmente novo, que se estabelece nos momentos decisivos da história, precisa certamente ser trazido para o âmbito da expressão em sua positividade. No entanto, cumpre evitar que essa positividade seja apresentada de modo “positivista”, ou seja, “é preciso apropriar o sentido, a necessidade, como signo da liberdade divina e como abertura efetiva desta liberdade no seio de nossa história.” (O’LEARY, 1980, p. 204). A infinitude do acontecimento da vida se dá como história, como processo finito e situado, a partir do qual apenas se pode começar a falar, de modo alusivo, do sumamente maleável e

indeterminado que se encontra na origem. Assim caracterizada a pergunta pela conexão entre facticidade e biografia, nos restringimos, nos limites deste trabalho, a enunciar a questão em um lugar onde ela parece ser evidente: na problemática pessoal em que se enraíza a problemática filosófica de Heidegger. Vimos, então, que sua interpretação do *Dasein*, como existência lançada no mundo, à qual nenhuma essência precede, e cuja essência consiste mesmo em existir e na possibilidade de assumir propriamente a existência como tarefa, tem origem em uma experiência da insegurança como elemento fundante de toda busca genuína pela verdade.

A manutenção dessa fidelidade do pensamento ao caráter de fluxo da vida, enquanto vida refletida pelo pensamento, constitui, desse modo, a percepção fundamental de sua vivência religiosa, em sua adesão e posterior rejeição ao sistema do catolicismo, bem como de sua vida de pensamento, com o desenvolvimento da hermenêutica da facticidade como ontologia fundamental. No entanto, o acontecimento ultrapassa sempre a narrativa. Nós o fixamos sempre em formas insuficientes. “Sempre haverá mais coisas num cofre fechado do que num cofre aberto. A verificação faz as imagens morrerem. *Imaginar* será sempre maior do que *viver*.” (BACHELARD, 2008, p. 100, grifos do autor). O acontecimento da vida carrega esse caráter paradoxal, pelo qual vive ao significar, isto é, ao morrer, ao restringir-se para caber na fixidez da forma. A fixidez da forma, por seu turno, permite que a vida seja alcançada novamente, seguindo a indicação da imagem da vida que é o símbolo. Partindo da imagem, como ser que esconde, a hermenêutica chega, como diz Bachelard, até o ser que se esconde.

Fenomenologia do símbolo

Resulta ainda, da análise heideggeriana da religiosidade cristã, a interpretação do símbolo como estrutura de sentido que torna possível a revitalização da experiência originária. A diferenciação entre a função designativa do sinal e a função indicativa do símbolo foi interpretada por nós a partir da atribuição, ao símbolo, do caráter de fragmento resultante da deterioração da experiência originária. Como fragmento, o símbolo permite a reconstituição dessa mesma experiência, possibilitando ao sujeito da experiência simbólica entrar em contato com o simbolizado mesmo, e não apenas com um seu reflexo instituído pelas relações lógicas a partir das quais opera o pensamento discursivo. (cf. CASSIRER, 2013, p. 73-79). A compreensão do símbolo como essa concentração singular da densidade ontológica do simbolizado, que permite reconstituir o simbolizado, recuperando-o desde o seu aprisionamento dogmático-institucional, constitui o caráter distintivo da experiência mística.

A esse propósito, encontramos, na preleção sobre *Agostinho e o neoplatonismo*, algumas importantes indicações. Ao registrar a distinção entre a função designativa do sinal e a função indicativa do símbolo (*signum*) (GA 60, p. 278), Heidegger faz referência ao método exegético da Escola de Alexandria, mencionando como exemplos de símbolos, no sentido desse método, o pedaço de madeira que Moisés lançou nas águas amargas para que se tornassem doces (BÍBLIA, Êxodo 15, 22-25) e a pedra sobre a qual Jacó repousou a cabeça durante a noite passada em Betel (BÍBLIA, Gênesis 28, 10-20). O método tipológico da Escola de Alexandria deriva do método da alegorese, desenvolvido ao longo das obras do judeu Fílon. (GRONDIN, 1999, p. 60-70). Para Fílon, as Escrituras podem ser interpretadas em dois sentidos: literal e alegórico. O sentido alegórico é invocado quando o leitor do texto sagrado se depara com passagens cuja interpretação literal é implausível, por conduzir a aporias, absurdos ou enganos. O princípio do método é a ideia de que, sendo o texto divinamente inspirado, as incongruências que aí se encontram só podem ter sido deixadas pelo autor de maneira intencional, a fim de indicar a existência de um sentido oculto por detrás das palavras.

No âmbito da Escola de Alexandria, especialmente através da obra de Orígenes, o método da alegorese serviu como apoio para uma interpretação da unidade dos dois testamentos com base na ideia de tipologia. Interpretando a passagem do quarto evangelho em que Jesus declara: “Vós perscrutais as Escrituras porque julgais ter nelas vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim.” (BÍBLIA, João 5, 39), Orígenes considera que o Novo Testamento revela o espírito a partir do qual se deveria entender a letra do Antigo. Assim, as imagens simbólicas do Antigo Testamento são representações do inexprimível em mais alto grau. Para a teologia cristã, o inexprimível em mais alto grau é aquilo que o homem não pode saber de Deus, a não ser que ele o revele, no estágio anterior à revelação. No Novo Testamento, portanto, o inexprimível em mais alto grau chega à expressão através dos acontecimentos históricos da vida de Jesus, a partir dos quais finalmente se pode compreender o sentido dos símbolos estranhos que, outrora, eram absolutamente ininteligíveis.

Assim, o pedaço de madeira que Moisés lançou, seguindo a ordem divina, nas águas amargas de Mara, para que estas se tornassem doces é interpretado por Orígenes como figura da cruz de Cristo, a árvore da vida, que muda o amargor da Lei na doçura da compreensão espiritual. Sem a árvore da vida, isto é, sem a compreensão espiritual que advém do mistério da cruz, a letra da lei mata por seu amargor. (ORÍGENES, 1982, p. 300-315). A tipologia atribui sentido ao texto ao compreendê-lo como uma antecipação imagética da redenção da humanidade na cruz. A cruz, por sua vez, é símbolo de uma experiência religiosa mais

fundamental, a saber, a transfiguração da natureza humana na verdade de seu ser através do sacrifício. Ainda na preleção sobre *Agostinho e o neoplatonismo*, Heidegger se refere, a esse propósito, ao método agostiniano de interpretação das Escrituras, estabelecendo uma distinção entre o simbolismo objetivo, que se encontra no nível da tipologia / alegoria, e o simbolismo indicativo para a realização na vida interior. Ele cita, então, um trecho dos *Sermones* de Santo Agostinho, em que este explicita o simbolismo da cruz:

Não foi, portanto, sem motivo, que ele escolheu a cruz para crucificar-te neste mundo. A largura é, na cruz, o lenho transversal, onde se prendem as mãos: significando, portanto, as boas obras. O comprimento é, nela, a parte que se estende do lenho transversal até à terra. É aí que o corpo é crucificado e, de certo modo, permanece de pé: e este permanecer significa a perseverança. Sua altura é dada pela parte do lenho vertical que se estende acima do transversal, significando a esperança pelos bens celestiais. E onde temos profundidade, senão na parte que está afixada na terra? Pois a graça está oculta, e permanece encoberta. Ela não pode ser vista, mas dela surge tudo quanto se vê. (SANTO AGOSTINHO apud GA 60, p. 290, n. 25).

Aqui temos, então, a passagem de um simbolismo alegórico para um simbolismo puramente indicativo. A diferença entre eles consiste no fato de que, enquanto que o simbolismo alegórico faz com que o olhar se volte de uma representação para outra, o simbolismo indicativo afasta o olhar de qualquer representação, remetendo-o à própria realização enquanto tal. “Deus estará presente no homem interior quando tivermos compreendido o que significa largura, comprimento, altura e profundidade (*latitudo, longitudo, altitudo, profundum*), e, com isso, o que significa a infinitude de Deus para o pensamento do coração.” (GA 60, p. 290). O simbolismo indicativo suspende toda reificação cósmica e metafísica do objeto da experiência da fé. Os primeiros cristãos viam na cruz, não a instanciação de um dogma, mas a proclamação de uma palavra (CAMILLERI, 2017, p. 533). O infinito deve ser buscado na interioridade, e não ao modo de uma representação mental, mas como realização experiencial, isto é, como transcendência. “Procura em ti mesmo, quando digo: ‘amplidão’. Não saltes com tua fantasia para as medidas da extensão terrestre! Compreende tudo ‘*in te*!’” (GA 60, p. 290). “*In te*” não tem, aqui, o sentido de uma saída do mundo, através da contemplação extática, como para o gnosticismo, mas, antes, de uma entrada no mundo de maneira própria, pela transformação da totalidade da existência na situação da aflição essencial pela autenticidade. Assim, a experiência religiosa do cristianismo é totalmente desprendida de qualquer conteúdo mundano e, por isso mesmo, é profundamente mundana, na insuperabilidade de seu caráter originariamente histórico. Mas, retornemos ainda à discussão acerca da significância das formas simbólicas, para compreender em que medida ela se relaciona com a essência da linguagem.

O sinal possui seu próprio contexto significativo, no interior do e em referência ao qual apenas se produz o efeito de sentido que almeja veicular. Ao devir símbolo, o sinal perde o seu próprio significado, abandonando a restrição a uma forma particular. A simbolização reconduz o sinal à fonte inesgotável de sentido à qual faz referência toda representação. A alegoria é o grau de significação intermediário entre o sinal e o símbolo, diferenciando-se deste último pelo caráter gnosiológico do representado. “Se se pode definir a alegoria como representação de algo exprimível por outro algo exprimível, o símbolo místico é a representação exprimível de algo que se encontra além da esfera da expressão e da comunicação.” (SCHOLEM, 2014, p. 48). Através do símbolo, uma realidade que não possui por si própria qualquer forma ou contorno se torna visível através de outra cujo conteúdo é dotado de forma passível de expressão. O símbolo é, certamente, também um sinal. A ele corresponde, sem dúvida, alguma representação. Não obstante, como expressão encobridora de algo inexprimível, ele é mais que um mero sinal, abrindo acesso a algo que se encontra para além da esfera da representação, porque não aponta para o sentido de conteúdo, mas para o sentido de realização.

O sinal designa um determinado conteúdo de representação. A alegoria transpõe um fato da realidade exprimível para outro, que é efetivamente expresso, substituindo a denotação (*terminus a quo*) por um conteúdo de representação (*terminus ad quem*) (CASSIRER, 2013, p. 104). O símbolo, por sua vez, consiste em tomar um sinal, isto é, a designação de um determinado conteúdo de representação, como veículo para a realização experiencial do inexprimível.

A consideração da transcendência do “objeto” da representação simbólica nos permite, desse modo, acrescentar algo sobre sua diferença não apenas com relação ao sinal, mas também no que diz respeito à alegoria. No capítulo 3, a fim de enfatizar a função indicativa do símbolo em contraposição à função designativa do sinal, acentuamos a sua identidade com relação à alegoria. Esta consiste no fato de que a referência simbólica não se esgota na reprodução de uma representação na mente do interlocutor. Na verdade, diante do símbolo, não há nem mesmo interlocução. “Enquanto que uma penetração mais profunda na estrutura da alegoria descobre novas possibilidades de significação, o símbolo é compreendido imediatamente pela intuição, ou não é absolutamente compreendido.” (SCHOLEM, 2014, p. 49). O símbolo é percebido na totalidade momentânea de um místico *agora*, que constitui a dimensão temporal que lhe é própria. Para seguir a indicação que dele emana, é preciso voltar-se para dentro, como o próprio simbolizado volta-se para dentro de si mesmo, deixando apenas um sutil aceno na superfície da forma simbólica.

Em seu estudo sobre mitologia comparada, Campbell emprega o conceito de *upadhi*, da lógica hindu, para exprimir a relação entre o símbolo e o simbolizado. O termo *upadhi* pode ser traduzido como “limitação”, e designa o veículo da verdadeira realidade, que ao mesmo tempo lhe serve de apresentação e de disfarce. Ao definir o ilimitado, o *upadhi* expressa um seu atributo, dando-o, através disso, a conhecer. Não obstante, no que diz respeito ao ilimitado, a expressão de um atributo implica sempre um engano. O que possibilita a manifestação do ilimitado em seus atributos é o ocultamento de seu ser-ilimitado e da multiplicidade inesgotável de outros veículos possíveis para sua manifestação. Assim, ao mesmo tempo em que manifesta o ilimitado, o veículo o encobre e a necessidade deste encobrimento se deve não à natureza do ilimitado, mas do ente finito cujo acesso ao ilimitado é mediado pela errância. A mediação da errância cessa com a morte do pequeno eu, através da qual a existência autêntica é restituída, pela força criativa da linguagem, ao núcleo projetivo do sentido. Com isso, se passa a uma outra forma de relação com a linguagem, pela qual ela deixa de ser mero veículo para a transmissão de informações.

Gerhart Hauptmann disse em algum lugar que a poesia é a arte de fazer a Palavra ressoar atrás das palavras (*Dichten heisst, hinter Worten das Urwort erklingen lassen*). No mesmo sentido, a mitologia é uma transmissão das formas pela qual a Forma-das-formas sem forma pode ser conhecida. Um objeto inferior é proposto como a representação, ou morada, de um superior. O amor ou apego sentido para com aquilo que é inferior é, na verdade, uma função da capacidade potencial de estabelecer-se no superior, mas ele tem que ser sacrificado (daí o sofrimento!) para que a mente alcance sua finalidade. (CAMPBELL, 1992, p. 57).

De um ponto de vista fenomenológico, essa compreensão do *upadhi* desenvolvida por Campbell é insuficiente. Através dela, se pressupõe o inexprimível como algo dotado de uma forma que, em função de uma limitação epistêmica do ser humano, não pode ser expressa no âmbito da linguagem ordinária. Aqui, tudo se passa como se o inexprimível fosse uma coisa-em-si, em sentido kantiano, comparecendo no pensamento apenas como indicação de seus limites. Por outro lado, a consideração do símbolo a partir da tríade de direções de sentido (sentido de conteúdo, de relação e de realização) articulada pelo método fenomenológico da indicação formal, permite ver que o inexprimível não é inexprimível em função de alguma limitação epistêmica, mas do fato de que ele não é nenhum conteúdo. O inexprimível chega à expressão quando a linguagem atinge o grau máximo de realização do fenômeno, pelo qual a palavra se faz ser. Assim, a experiência originária é inexprimível porque não pode ser apreendida mediante determinações quididativas, mas apenas experienciada concretamente mediante um ato. De todo modo, importa reter essa ideia de uma gradação do relacionamento

com a palavra. Por ela, se passa da função designativa do sinal à função indicativa do símbolo e, daí, à potência criadora da palavra.

A passagem da linguagem habitual, ordinária, para a potência criadora da palavra não depende, como se poderia equivocadamente supor, do abandono da linguagem habitual, pela qual se julgaria necessário criar uma outra linguagem para a expressão do inexprimível. A passagem também não degenera em uma recusa dos meios habituais de expressão, por uma espécie contentamento resignado com a impotência da fala. Heidegger entende a conquista da experiência originária dos fenômenos como uma possibilidade e, na verdade, a mais alta possibilidade, da própria linguagem habitual. “É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa.” (HEIDEGGER, 2012, p. 24). Nos colocamos, novamente, diante da grande descoberta que a investigação fenomenológica da facticidade cristã lhe proporcionou: o mundo não é um conjunto de conteúdos, mas um sistema orgânico de relações. Assim, transfigurar o contexto experiencial na possibilidade mais originária da experiência do fenômeno em questão não depende de uma substituição de determinados conteúdos por outros, mas de uma modificação essencial do modo de relacionar-se com eles. O sentido de relação, por sua vez, se funda a partir do modo de realização da experiência que, em sentido dinâmico, diz a sua temporalização, isto é, o seu vir-a-ser em e para uma determinada conjuntura experiencial. No que se refere à linguagem, a ideia de uma gradação de modos de relação, cuja possibilidade, em última instância, depende do fato de que na própria fala se dá a ocorrência essencial do Ser, é exposta por Heidegger na seguinte passagem lapidar dos *Cadernos Negros X*:

Linguagem – apenas quando o dizer conquistou a mais alta univocidade (*Eindeutigkeit*) da palavra, é que se torna forte para o jogo oculto de sua plurivocidade (*Vieldeutigkeit*) (afastada de toda “lógica”), da qual apenas poetas e pensadores, em seus respectivos modos e direcionamentos diversos, são capazes. Partindo da utilização mais próxima da palavra, os estágios ascendentes de ocorrência essencial (*Wesung*) da palavra são estes: *a palavra designa, a palavra significa, a palavra diz, a palavra é*. Este último significa: a palavra pertence à ocorrência essencial do próprio Ser (*Seyn*) e, assim, consome a mais alta fidelidade à sua essência única. Mas, porque ela o faz de modo tão incomparável, é que os níveis de declínio e a queda da essência distorcida (*Unwesen*) são tão imprevisíveis e, de acordo com sua proliferação, violentos o bastante para encobrir a essência completamente e por longos períodos. É por isso que a meditação sobre a linguagem na “filosofia linguística” se extraviou, ao invés de avançar para um resgate da palavra. O primeiro “ato” de um tal resgate consiste na capacidade para o silêncio, o segundo, em aprender a ouvir o raro diálogo, o terceiro, na busca pela referência a uma palavra essencial. (GA 95, p. 288-289, grifos do autor).

A natureza do símbolo revela que a dimensão não-cronológica da temporalidade, com a qual Heidegger se depara através de sua análise da religiosidade cristã, é um fato da experiência

mística como um todo, tocando, desse modo, as raízes profundas da existência humana enquanto tal. No curso da história da tradição judaico-cristã, nos encontramos diante da peculiaridade do esquecimento do inexprimível enquanto inexprimível. A teologia tradicional conserva o mistério, mas apenas como um nome para o limite do pensamento discursivo. O limite não é mais o inexprimível, mas apenas o inalcançável pela razão natural, até que tenha sido revelado sob a forma do dogma. A história mais longínqua desse esquecimento remonta à própria Torá. Encontramos aí pelo menos sete nomes para exprimir o inexprimível, para designar o Deus de Israel: *El*, *Eloha*, *Elohim*, *Eieh asher eieh*, o Tetragrama (YHWH), *El Shaddai* e *Adonai Tsebaoth*, cada um dos quais, ao mesmo tempo em que o exprime, também “o dissimula – porque não dá acesso algum à sua essência – e, ao mesmo tempo, o designa.” (DUPUY, 1991, p. 105). Mas aquele cuja presença esses nomes evocam não se deixa reduzir a um objeto da representação. Por isso, esses nomes são dotados de uma natureza distinta daqueles que se produzem a partir dos procedimentos ordinários de nominação.

Os nomes de Deus no Antigo Testamento são nomes sagrados, isto é, separados da esfera comum da comunicação. Isso é válido sobretudo no que se refere ao Tetragrama, cuja articulação estava reservada ao sumo sacerdote no dia do Grande Perdão. Trata-se de um nome “destinado a ser ‘esquecido’ enquanto elocução humana e a não ser jamais pronunciado”, sendo substituído, na pronúncia litúrgica, por *Adonai*, que se tornou como que um nome do Nome, “nome que personaliza o Nome de uma vez por todas para aquele que o invoca e que, ao mesmo tempo, esconde definitivamente o Nome.” (DUPUY, 1991, p. 106). Assim, o Deus que se revela ao povo escolhido está próximo, podendo ser invocado, ao mesmo tempo em que se mantém na distância infinita “que o calor da presença e o fervor da palavra correm sempre o risco de apagar.” (DUPUY, 1991, p. 106). Daqui compreendemos que a profanação do Nome divino tem início, muito antes de qualquer contato da cultura bíblica com a tradição grega, no momento mesmo em que o Nome é trazido para o registro do Ser, pela identificação do Deus da revelação com o Deus criador do céu e da terra, ou seja, como consequência do próprio monoteísmo. A profanação do Nome é, desse modo, a decadência do âmbito originário de simbolização indicativa para o domínio da simbolização objetiva e, por fim, da mera designação.

Dissemos que o esquecimento do inexprimível enquanto inexprimível constitui uma peculiaridade histórica da tradição judaico-cristã. De fato, nas religiões ditas “primitivas” observa-se o fenômeno pelo qual o grande Deus celeste “parece ter perdido a *atualidade religiosa*; está ausente do culto e, no mito, afasta-se cada vez mais dos homens, até se tornar um *deus otiosus*.” (ELIADE, 2018, p. 106, grifos do autor). Nessas religiões, após ter dado o

primeiro impulso da criação, o Deus se retira para o céu, deixando na Terra um demiurgo encarregado de concluir ou aperfeiçoar a obra da criação. Esse Deus longínquo, ao qual não se tem acesso e que, por isso, não é invocado ou, pelo menos, não o é comumente, “só conserva seu lugar preponderante entre os povos pastores, e ganha uma situação única nas religiões de tendência monoteísta (Ahura-Mazda) ou monoteístas (Jeová, Alá).” (ELIADE, 2018, p. 104). Dupuy localiza, na Torá, o momento dessa inscrição do Nome no registro do Ser, na “reunião da história com a meta-história”, que é o encontro entre Abraão e Melquisedeque. (DUPUY, 1991, p. 109). Aí, Melquisedeque, em presença de Abraão, invoca o Deus cultuado por ambos, dizendo: “Bendito seja Abraão pelo Deus Altíssimo que criou o céu e a terra, e bendito seja o Deus Altíssimo que entregou teus inimigos entre tuas mãos.” (BÍBLIA, Gênesis 14, 19-20). A partir desse momento, reconhecido como criador, Deus não é mais desconhecido, não é mais inexprimível. A criação é, na verdade, o seu grande nome.

Nos encontramos, portanto, diante de duas palavras para referir, segundo acepções distintas, o inexprimível. *Deus otiosus* designa o inexprimível em absoluto, o estado de indistinção primordial de onde toda distinção provém. Se tudo aquilo que nos vem ao encontro na experiência se apresenta como algo distinto e delimitado, sendo esse o caráter próprio daquilo a que convém, na linguagem ordinária, o ato de nomeação, então o que antecede e possibilita toda distinção e delimitação é um poder anônimo. Ademais, o anônimo é, *a priori* inexprimível, porque se não o fosse, não poderia ser o fundamento retraído de toda nomeação. *Deus creator*, por outro lado, designa o inexprimível na medida em que, sendo o fundamento da criação, ele toma a criação como um nome para si mesmo. Ao criar, Deus nomeia a si mesmo, e a criação é o seu nome. Temos, então, por um lado, o *Deus otiosus*, como puro inexprimível que comparece no domínio da nomeação apenas para oferecer-lhe o primeiro impulso e, por outro, o *Deus creator*, como simbolismo objetivo do inexprimível. Entre ambos medeia, como simbolismo indicativo, o sentido de conteúdo da religiosidade cristã, *Deus absconditus*.

Em que sentido a simbolização do inexprimível como *Deus absconditus* se configura como simbolismo indicativo? Dissemos que o simbolismo indicativo se caracteriza pela ênfase na realização da experiência pela qual se pode aceder à compreensão de determinado fenômeno experienciado. Ora, o *positum* da teologia que, como vimos, Heidegger denomina “cristicidade” (*Christlichkeit*) é “o conhecimento daquilo que tornou originariamente possível no mundo o aparecimento do cristianismo.” (DUPUY, 1991, p. 114). A teologia, assim compreendida, não pode se interpretar segundo o horizonte dogmático da revelação, pois a própria revelação já pressupõe uma determinada forma de relacionar-se do homem com o Deus que se revela. É a

esta forma de relação que Heidegger denomina “cristicidade”, e a qual se deixa apreender apenas como um acontecimento (*Ereignis*). O acontecimento da revelação mostra que “a própria linguagem consagra-se a receber aquilo que pede para se abrir nela; só se desenvolve na sua essência se for dócil àquilo que reivindica.” (ZARADER, 1999, p. 59). Não se trata de um processo, do qual o homem seja um mero expectador passivo, mas de um contexto relacional, em que a palavra do Deus que se revela é essencialmente dialogal.

Ao enfatizar a diferença absoluta entre o Ser e os entes, deixando não examinado o sentido de Ser, a metafísica preparou a situação atual, pela qual o homem moderno, compreendendo a palavra unicamente como veículo de transmissão de informações, já não tem mais necessidade do simbolismo. “A destinação naturalmente teológica da metafísica não é senão um fenômeno de profanação às avessas.” (DUPUY, 1991, p. 115). Enquanto que, no registro bíblico, a profanação do Nome começa por sua inscrição na ordem dos entes, na história da metafísica, o movimento final é a desconsideração absoluta da diferença ontológica pela completa entificação do Ser. Uma das poucas ocasiões em que Heidegger fala sobre símbolos é justamente aquela em que explica porque, no pensamento moderno, como consumação da história do esquecimento do Ser, não há mais lugar para eles.

O homem moderno estabeleceu o asseguramento de sua essência em seu tornar-se, um dia, engrenagem de uma máquina, de modo que, no serviço à imparcialidade e previsibilidade do funcionamento da máquina, pudesse encontrar segurança sem esforço, estímulos e prazer. (...) O homem moderno não tem mais necessidade de símbolos (*Sinnbilder*), não porque renegue o sentido, mas porque o sentido é algo que ele domina como a garantia de que o próprio homem seja o centro calculador de todos os dispositivos de cada maquinação da totalidade dos entes. (GA 95, p. 360).

Se a função do símbolo é abrir a experiência humana para a criatividade e liberdade absolutas na ocorrência essencial da linguagem, então “onde o ‘*real*’ e o ‘vivente’, o ‘fato’ e o resultado, constituem a ‘verdade’, não há possibilidade ou necessidade de um símbolo.” (GA 95, p. 360, grifo do autor). Toda necessidade de indicações para um saber experiencial e uma existência filosófica, que, seguindo tais indicações, concebia a si mesma como abertura para a autêntica realização da existência, está fadada a desaparecer em uma era em que se concebe como real apenas aquilo que promete resultados, melhoria objetiva das condições e asseguramento contra ameaças que coloquem em risco seus projetos de dominação. Não obstante, alegando independência de toda mistificação, e compreendendo-se como destruidor de todos os mitos, o homem moderno resguarda, em seus comportamentos, um sem-número de estruturas míticas. Essa sobrevivência do mito no comportamento do homem pretensamente emancipado, que a modernidade forjou, é um indício de que o asseguramento obtido pelo

domínio da técnica não elimina a angústia, manifestando-se, antes, como desamparo. Eliade dedica o último capítulo de seu *Mito e realidade* à descrição das sobrevivências e camuflagens do mito no comportamento do homem moderno. Nos permitiremos aqui a citar uma passagem, que é bastante significativa porque traduz o apego à fiabilidade do dispositivo como fuga do caráter incontrolável e inseguro da própria existência.

Comportamentos míticos poderiam ser reconhecidos na obsessão do “sucesso”, tão característica da sociedade moderna, e que traduz o desejo obscuro de transcender os limites da condição humana; no êxodo para os subúrbios, onde se pode detectar a nostalgia da “perfeição primordial”; na intensidade afetiva que caracteriza o que se denominou de “culto do automóvel sagrado”. Como observa Andrew Greeley, “basta visitar o salão anual do automóvel para nele reconhecer uma manifestação religiosa profundamente ritualizada. As cores, as luzes, a música, a reverência dos adoradores, a presença das sacerdotisas do templo (as manequins), a pompa e o esplendor, o esbanjamento de dinheiro, a multidão compacta – tudo isso representaria, em qualquer outra cultura, um ofício nitidamente litúrgico. O culto do carro sagrado tem os seus adeptos e iniciados. Nenhum gnóstico aguardava com maior ansiedade a revelação de um oráculo, do que um adorador do automóvel aguarda os primeiros rumores sobre os novos modelos. É na época do ciclo sazonal anual que os sumos-sacerdotes do culto – os negociantes de carros – assumem uma nova importância, enquanto um público ansioso aguarda impacientemente o advento de uma nova forma de salvação”. (ELIADE, 2011, p. 160).

Nessa era em que tudo se reduz aos ganhos e fracassos advindos da reprodutibilidade técnica, duas vias se abrem para o pensamento. Uma delas é transformar a filosofia em serva da técnica moderna, cuja tarefa consistiria em expurgar da linguagem habitual todo traço que não seja condizente com a imparcialidade da máquina. A outra, perseguida por Heidegger, é retornar à experiência originária da vida. Esta segunda via passa por uma determinada experiência de mundo, em que o homem se coloca no encargo de sua própria existência. Nela, nos deparamos com o símbolo da cruz, como indicação da transformação essencial por meio da qual, abrindo mão das possibilidades herdadas e impostas pela tradição, o homem pode reconhecer em si mesmo, nas profundezas de seu ser, a sua verdadeira natureza. Esta consiste, na linguagem do cristianismo, em tornar-se participante na natureza divina, ou seja, em destruir em nós o pequeno ditador que o pensamento moderno colocou no centro do mundo, para, então, descobrir na existência uma nova forma de relacionar-se com a linguagem, como potência criadora do mundo. Essa nova forma encontra sua expressão mais aguda em algo tão antigo como cristianismo, que, não obstante reconheça a Deus como o *absconditus*, o faz apenas na medida em que reconhece o ocultamento e a insistência no ocultamento da existência para si mesma. A existência se regozija em esconder-se de si mesma, porque revelar-se é para ela sempre um grande peso, retirando de sob seus pés o esteio de uma segurança ilusória.

Não obstante, o cristianismo prepara também o caminho para que essa insistência na ilusão da segurança perca sua atratividade aparente. Cristo se dirige, então, ao *Deus absconditus*, invocando-o por seu nome mais vulnerável, que é o nome de “Pai”. (DUPUY, 1991, p. 111). A proximidade do Pai o revela como mestre de nosso destino, e senhor de nossa liberdade. E não é justamente a essa condição que a existência autêntica busca aceder? E ao pedir que venha o seu Reino, a que Reino nos referimos? Pela experiência originária da temporalidade, que permite ver face a face aquilo de que antes não se podia ver senão o reflexo, reconhecemos que se trata não de um reinado cosmológico, mas ético. O lugar da relação com o *Deus absconditus*, que se revela e deixa invocar como Pai, é a ação do homem. A esse respeito, Dupuy observa que um dos nomes de Deus no Antigo Testamento, *Adonai Tsebaoth*, é mal compreendido por sua tradução como “Senhor dos Exércitos”, pela qual se faz parecer que o sentido da história seria então Deus vir se envolver nos malfeitos e violência dos seres humanos.

Pelo contrário, *Adonai Tsebaoth* é “a sigla de uma paz e de uma harmonia que não pode ser outra senão a da própria criação, uma harmonia ética, a harmonia que nasce a serviço dos outros”, uma vez que a palavra hebraica “*tsava*”, donde “*tsebaoth*”, designa, pura e simplesmente, “serviço”: “o serviço do céu (pelos anjos imortais) e da terra (pelos homens mortais), o serviço da Torá (por aqueles que se ocupam de seu estudo) e o serviço aos sofredores (por todos aqueles que realizam obras de caridade)” (DUPUY, 1991, p. 118-119). Não é ao conhecimento teórico da realidade objetiva que se destina a decisão existencial, mas a percorrer decididamente e significativamente o breve lapso que separa a aurora da existência de seu ocaso. Ser si mesmo, sendo, como o Pai, para os outros, com os outros, permitindo que eles também sejam livres para a sua mais elevada possibilidade. Apenas assim frutifica o pensamento. *Wege – nicht Werke*.

Referências

1 Obras de Heidegger

1.1 Volumes das Gesamtausgabe (“Obras coligadas”)

HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (GA 13).

HEIDEGGER, Martin. *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. (GA 1).

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (GA 58).

HEIDEGGER, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (GA 63).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (GA 59).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (GA 60).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählte Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. (GA 62).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. (GA 61).

HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (GA 16).

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (SZ).

HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014. (GA 95).

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (GA 56/57).

1.2 Traduções Consultadas

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (GA 60).

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011. (GA 61).

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Tradução Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Phenomenology of intuition and expression. Theory of philosophical concept formation*. Tradução Tracy Colony. Londres; Nova Iorque: Continuum, 2010. (GA 59).

HEIDEGGER, Martin. *Ponderings VII-XI (Black Notebooks 1938-1939)*. Tradução Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2017. (GA 95).

HEIDEGGER, Martin. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Tradução Francisco de Lara López. Madrid: Alianza Editorial, 2014. (GA 58).

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia? Identidade e Diferença*. Tradução Ernildo Stein. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2009a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. (SZ).

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009b.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do Ser; O caminho do campo*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. The problem of sin in Luther (1924). Tradução John van Buren. In: HEIDEGGER, Martin. *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2002. p. 105-110.

HEIDEGGER, Martin. *Towards the definition of philosophy*. Tradução Ted Sadler. Londres; Nova Brunswick: The Athlone Press, 2000. (GA 56/57).

2 Outros autores

ABALO, Francisco C. La indicación formal como punto de partida de la investigación fenomenológica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 67-88, 2017.

ALCORÃO. *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado*. Tradução: Samir El Hayek. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1989.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BRITO, Emilio. Les théologies de Heidegger. *Revue Théologique de Louvain*, v. 27, n. 4, p. 432-461, 1996.

CAMILLERI, Sylvain. *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Cham: Springer, 2017.

CAMILLERI, Sylvain. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger: Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*. Dordrecht: Springer, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus: Mitologia Primitiva*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 1992.

CAMPBELL, Scott M. *The early Heidegger's philosophy of life: Facticity, Being and Language*. New York: Fordham University Press, 2012.

CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina. *Teología y vida*, v. 49, n. 3, p. 399-429, 2008.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Tradução J. Guinsburg; Miriam Schnaiderman. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DAHLSTROM, Daniel O. Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*, v. 47, n. 4, p. 775-795, jun. 1994.

DAHLSTROM, Daniel O. Heidegger's Performative Phenomenology: Formalization, Enactment and Performativity. In: GUIDI, Lucilla; RENTSCH, Thomas (Ed.). *Phenomenology as performative exercise*. Leiden; Boston: Brill, 2020. p. 13-28.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das Revoluções: Diante de novos destinos*. Tradução Henrique Ruas. São Paulo: Quadrante, 2003.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das Revoluções: Um combate por Deus*. Tradução Henrique Ruas. São Paulo: Quadrante, 2006.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. Tradução Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1988.

DASTUR, Françoise. Heidegger et la théologie. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 92, n. 2-3, p. 226-245, 1994.

DE LARA, Francisco. Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos*, n. 7, 2007, p. 28-46.

DE VRIES, Hent. Formal Indications. *MLN*, v. 113, n. 3, p. 635-688, 1998.

DOGEN. *Shōbōgenzō: The True Dharma-Eye Treasury*, v. 1. Tradução Gudo Wafu Nishijima; Chodo Cross. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.

DREYFUS, Hubert; RUBIN, Jane. Kierkegaard, Division II, and Later Heidegger. In: DREYFUS, Hubert. *A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Massachusetts: The MIT Press, 1991. p. 283-340.

DUPUY, Bernard. Heidegger et le Dieu inconnu. In: KEARNEY, Richard; O'LEARY, Joseph Stephen (Org.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1980. p. 103-119.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ESCUADERO, Jesus Adrián. El estudiante Heidegger y la teología. *Sofia*, Vitória, v. 5, n. 2, p. 302-321, ago./dez. 2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes: 2007.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Tradução João Paixão Neto. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GREISCH, Jean. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

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

HENRY, Martin. Translation of Franz Overbeck, *How Christian Is Our Present-day Theology?* (Chapter One). *Irish Theological Quarterly*, v. 66, n. 1, p. 51-66, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: Prolegômenos à Lógica Pura. Tradução Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

INWOOD, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

KIERKEGAARD, Søren A. *O conceito de angústia*: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1995.

KOCKELMANS, Joseph. Heidegger on Theology. *The Southwestern Journal of Philosophy*, v. 4, n. 3, p. 85-108, 1973.

KURAVSKY, Erik. Neither Philosophy nor Theology: The Origin in Heidegger's Earliest Thought. *Open Theology*, v. 7, n. 1, 2021, p. 180-207.

LACOSTE, Jean-Yves. La chose et le sacré. In: CIOCAN, Cristian (Ed.). *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*. Bucareste: Zeta Books, 2009. p. 29-62.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 8-29.

LINDSAY, Kenneth C.; HUPPÉ, Bernard. Meaning and Method in Brueghel's Paintings. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 14, n. 42, p. 376-386, mar. 1956.

LINGS, Martin. *Le Prophète Muhammad*: Sa vie d'après les sources les plus anciennes. Tradução Jean-Louis Michon. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

LORENZO, José Manuel Chillón. La mística y sus indicaciones formales para el pensar. San Agustín en el II Heidegger. *Agora – Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, v. 40, n. 1, p. 179-205, 2021.

LUTERO, Martinho. O debate de Heidelberg. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas 1: Os primórdios – Escritos de 1517 a 1519*. Tradução Annemarie Höhn et al. São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987. p. 35-54.

MACDOWELL, João Augusto A. Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*: Ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MCGRATH, Alister E. *Lutero e a Teologia da Cruz*: A ruptura teológica de Martinho Lutero. Tradução Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MCGRATH, Sean J. Heidegger and Duns Scotus on Truth and Language. *The Review of Metaphysics*, v. 57, n. 2, p. 339-358, dez. 2003.

O'LEARY, Joseph Stephen. Topologie de l'être et topographie de la révélation. In: KEARNEY, Richard; O'LEARY, Joseph Stephen (Org.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1980. p. 194-237.

ORÍGENES. *Homilies on Genesis and Exodus*. Tradução Ronald E. Heine. Washington: The Catholic University of America Press, 1982.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger*: A caminho da sua biografia. Tradução Sandra Lippert Vieira. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

OVERBECK, Franz. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritzsche, 1873.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tradução Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RODRÍGUEZ, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger*: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. Fenomenologia hermenêutica da experiência mística segundo Martin Heidegger. *Aufklärung*, João Pessoa, v. 7, p. 95-110, nov. 2020.

SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. Tradução Hans Borger; Jacob Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

SCHOLEM, Gershom. *Les grands courants de la mystique juive*. Tradução Marie-Madeleine Davy. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2014.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais*: Ensaio de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico*: Um estudo crítico de seu progresso de Reimarus a Wrede. Tradução Wolfgang Fischer; Sérgio Paulo de Oliveira; Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Novo Século, 2003.

TRAVERS, Martin. "Die Blume des Mundes": The Poetry of Martin Heidegger. *Oxford German Studies*, v. 41, n. 1, p. 82-102, 2012.

VAN BUREN, John. Martin Heidegger, Martin Luther. In: KISIEL, Theodore; VAN BUREN, John (Ed.). *Reading Heidegger from the start*. Albany: State University of New York Press, 1994. p. 159-174.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

WOLFE, Judith. *Heidegger's Eschatology*: Theological horizons in Martin Heidegger's early work. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ZARADER, Marlène. *Lire Être et Temps de Heidegger*: Une commentaire de la première section. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

ZARADER, Marlène. *A dívida impensada*: Heidegger e a herança hebraica. Tradução Sílvia Meneses. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.