



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUISMAR CARDOSO DE QUEIROZ

TEMPORALIDADE E FACTICIDADE.

A VIDA CRISTÃ PRIMITIVA NO JOVEM HEIDEGGER

JOÃO PESSOA
2014

LUISMAR CARDOSO DE QUEIROZ

TEMPORALIDADE E FACTICIDADE.

A VIDA CRISTÃ PRIMITIVA NO JOVEM HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, sob orientação da Prof^a Dr^a Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier, como exigência para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área: Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica.

JOÃO PESSOA
2014

Q3t Queiroz, Luismar Cardoso de.
Temporalidade e facticidade: a vida cristã primitiva no
jovem Heidegger / Luismar Cardoso de Queiroz.-- João
Pessoa, 2014.
178f.
Orientadora: Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL
1. Heidegger, Martin, 1889-1976 - crítica e interpretação.
2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Facticidade.
4. Temporalidade. 5. Vida. 6. Ontologia.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

LUISMAR CARDOSO DE QUEIROZ

TEMPORALIDADE E FACTICIDADE.

A VIDA CRISTÃ PRIMITIVA NO JOVEM HEIDEGGER

BANCA EXAMINADORA - DEFESA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier
Orientadora

Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento
Examinador

Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres
Examinador

JOÃO PESSOA
2014

A todos aqueles que em todo lugar se chamam pelo Nome.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus pais, a quem serei eternamente devedor.

Agradeço a minha esposa, minha companheira incondicional.

Agradeço a todos os meus professores do programa de pós-graduação.

Em especial, à Prof.^a Ana Thereza, pela sua inestimável orientação.

Porque a forma presente deste mundo está se transformando.

(1 Coríntios, 7.31)

RESUMO

De que modo a interpretação da vida cristã primitiva foi capaz de liberar a experiência da temporalidade? Esta é a questão que norteia a presente dissertação. Segundo nossa hipótese de trabalho, o fenômeno concreto da vida religiosa define o fio condutor através do qual Heidegger poderá estabelecer a determinação sistemática das estruturas constitutivas da analítica existencial. A análise fenomenológica da vida cristã primitiva será decisiva para o que está em jogo com a noção de facticidade, a saber, levar a cabo a problemática transcendental de Kant como forma de abrir a dimensão originária da temporalidade. Muitas influências foram importantes para a elaboração e para os resultados obtidos com a ontologia fundamental. Lacunar ou raros, porém, permaneciam os estudos focados dos escritos do jovem Heidegger, particularmente sobre fenomenologia da religião. Através deles se mostra que a vida cristã primitiva, relatada no Novo Testamento, é uma influência tão determinante para a questão da temporalidade originária ao ponto de Heidegger declarar que “a vida cristã primitiva ensina a temporalidade”. Orientado pelo ambiente neokantiano, Heidegger se torna herdeiro da problemática transcendental dando-lhe um tratamento inteiramente original. A elaboração de sua posição frente à problemática transcendental dará lugar à noção de facticidade. A compreensão da vida cristã primitiva a partir de uma hermenêutica da facticidade traz à tona achados fenomenológicos que promoverão a elaboração filosófica da experiência fática da vida a qual antecipa o projeto de uma ontologia dos fundamentos, intentada em “Ser e Tempo” e, deste modo, consiste em um exame irrenunciável para a compreensão da filosofia heideggeriana.

Palavras-chave: Facticidade. Temporalidade. Vida. Ontologia. Heidegger.

ABSTRACT

How the interpretation of early Christian life was able to free the experience of temporality? That's the question which guides this dissertation. According to our hypothesis, the concrete phenomenon of religious life sets the thread by which Heidegger may establish a systematic determination of the constitutive structures of existential analytics. The phenomenological analysis of early Christian life will be decisive for what is at stake with the notion of facticity, namely to carry out the Kantian transcendental problematic as a way to open the original dimension of temporality. Many influences were important for the development and for the results attained with the fundamental ontology. However, studies focused on the writings of the young Heidegger, particularly on the phenomenology of religion, remained lacunar or rare. Through them it is showed that the early Christian life, reported in the New Testament, is an influence so decisive for the question for originary temporality that Heidegger declares that "early Christian life teaches temporality". Guided by the neo-Kantian environment, Heidegger becomes heir to the transcendental problematic giving it an entirely original treat. His positioning concerning to the transcendental problematic gave rise to the notion of facticity. The understanding of early Christian life through the hermeneutics of facticity elicits phenomenological findings which will promote the philosophical elaboration of factual experience of life which anticipates the design of fundamental ontology, brought in *Being and Time*, and thus consists an indispensable examination for understanding the heideggerian philosophy.

Keywords: Facticity. Temporality. Life. Ontology. Heidegger.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC – Almeida Edição Contemporânea

ARA – Almeida Revista e Atualizada

ARC – Almeida Revista e Corrigida

NVI – Nova Versão Internacional

KJ – Versão King James

1Tess – 1 Tessalonicenses

2Tess – 2 Tessalonicenses

Col. – Colossenses

1Co. – 1 Coríntios

2Co. – 2 Coríntios

Fl. - Filipenses

1Tim – 1 Timóteo

2Tim – 2 Timóteo

Gl. – Gálatas

Rom - Romanos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I: A HERANÇA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL KANTIANA.....	20
1. O DESENVOLVIMENTO DA PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL EM KANT.....	22
2. DOS MOTIVOS QUE IMPULSIONARAM O MOVIMENTO NEOKANTIANO.....	28
2.1. IDEALISMO ALEMÃO E O DISTANCIAMENTO DO PROJETO TRANSCENDENTAL DE KANT.....	30
2.2. POSITIVISMO E REDUÇIONISMO EMPIRISTA – ACIRRAMENTO DA DISTÂNCIA PARA COM O PROJETO TRANSCENDENTAL DE KANT.....	31
2.3. O CAMPO DE TENSÃO ENTRE O IDEALISMO E O POSITIVISMO E O DESPONTAR DE UM “RETORNO” AO EQUILÍBRIO DO PROJETO TRANSCENDENTAL DE KANT.....	33
CAPÍTULO II: A CONFIGURAÇÃO DO AMBIENTE DE DISCUSSÃO NEOKANTIANO EM SUA RECEPÇÃO À PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL.....	38
1. IDENTIFICAÇÃO DO PROBLEMA BASE.....	39
2. PERSPECTIVAS FUNDAMENTAIS SOBRE A PROBLEMÁTICA KANTIANA NAS ESCOLAS DE MARBURGO E BADEN.....	40
3. IRROMPIMENTO DA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL.....	50
CAPÍTULO III: A POSIÇÃO FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER FRENTE À PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL.....	55
1. O DESENVOLVIMENTO INICIAL DA POSIÇÃO HEIDEGGERIANA FRENTE À PROBLEMÁTICA NUCLEAR DO NEOKANTISMO	55
1.1. A DESCOBERTA DO ÂMBITO TRANSLÓGICO A PARTIR DA LÓGICA OBJETIVA DE E. LASK.....	58
1.2. INVOCAÇÃO DA INTENCIONALIDADE DA CONSCIÊNCIA TRANSCENDENTAL NA OBRA DE DUNS SCOTUS.....	60
1.3. O ESPÍRITO VIVO E O DESPONTAR DA HERMENEUTICA DA FACTICIDADE.....	64
2. A NOÇÃO DE VIVÊNCIA COMO ELEMENTO CENTRAL NO CURSO DE 1919 E A POSTURA DO JOVEM HEIDEGGER ANTE A PROBLEMÁTICA KANTIANA A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DO MUNDAR	66
2.1. A VIVENCIABILIDADE DO MUNDO COMO POSICIONAMENTO METODOLÓGICO.....	67
2.2. A NOÇÃO DE VIVÊNCIA EM DILTHEY	68

2.3. A NOÇÃO DE VIVÊNCIA E A ATENUAÇÃO DO HORIZONTE HISTÓRICO RADICADO NA VIVENCIABILIDADE IMEDIATA: COMPREENSÃO PRE-TEORÉTICA QUE CONDICIONA A VISUALIZAÇÃO ORIGINÁRIA DOS FENÔMENOS	70
2.4. A ORIGINÁRIA DIMENSÃO PRE-TEORÉTICA ABERTA NO MUNDAR DO MUNDO CIRCUNDANTE: APROPRIAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA NOÇÃO DE FACTICIDADE.....	74
2.5. O DUPLO CARÁTER DO MUNDO HISTÓRICO E O DELINEAMENTO DA POSTURA DE HEIDEGGER PARA COM A PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL.....	76
CAPÍTULO IV: EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA	83
1. A FACTICIDADE COMO RADICALIZAÇÃO DA FENOMENOLOGIA, A SUPERAÇÃO DO NEOKANTISMO E A FOMENTAÇÃO DA TEMPORALIDADE PELA RECEPÇÃO DA PROBLEMÁTICA TEOLÓGICA	83
2. O CARÁTER PECULIAR DA EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA EM FACE AO CONHECIMENTO CIENTÍFICO-OBJETIVANTE	88
3. A NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA NA “INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO” E A PREPARAÇÃO METODOLÓGICA PARA LIBERAÇÃO DA TEMPORALIDADE A PARTIR DA ORIGINARIEDADE DA VIDA CRISTÃ PRIMITIVA	89
3.1. A DETERMINAÇÃO DA EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA ATRAVÉS DA EMANCIPAÇÃO DA ESSÊNCIA DA FILOSOFIA E A VIRADA NO PROCESSO DO CONHECIMENTO.....	93
3.2. A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA COMO ANTECIPAÇÃO DA ONSTITUIÇÃO ESSENCIAL DO SER-NO-MUNDO	99
3.3. ASPECTOS DECISIVOS DA EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA – <i>COMO</i> E O <i>QUE</i>	100
CAPÍTULO V: INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA EPÍSTOLA AOS GÁLATAS E A RELEVÂNCIA METODOLÓGICA DE SUA POSIÇÃO PREPARATÓRIA.....	110
1. DOS MOTIVOS DA ESCOLHA DE GÁLATAS PARA INICIAÇÃO DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO.....	110
2. DESCRIÇÃO DOS DADOS FENOMENAIS RELEVANTES PARA INTERPRETAÇÃO DA VIDA CRISTÃ PRIMITIVA.....	113
CAPÍTULO VI: INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE TESSALONICENSES E A ECLOSÃO DA TEMPORALIDADE	124
1. CARÁTER E FUNÇÃO ONTOLÓGICA DO TEMPO ORIGINÁRIO.....	124
2. DOS RESULTADOS DA ANÁLISE DE GÁLATAS E SUA ORIENTAÇÃO METODOLÓGICA PARA A ANÁLISE DE TESSALONICENSES.....	130

3. DETERMINAÇÕES FENOMENOLÓGICAS DA SITUAÇÃO HISTÓRICO-FACTUAL E A ESTRUTURA DA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE TESSALONICENSES.....	136
4. A FACTICIDADE DA VIDA CRISTÃ PRIMITIVA	139
5. A KAIROLOGIA DA VIDA CRISTÃ E A ECLOSÃO DA TEMPORALIDADE.....	151
6. TEMPO KAIROLÓGICO E A ANTECIPAÇÃO DO TEMPO ORIGINÁRIO EKSTÁTICO-UNITÁRIO.....	159
CONCLUSÃO	164
REFERÊNCIAS.....	175

INTRODUÇÃO

Claramente podemos identificar a importância decisiva que Heidegger confere aos gregos no desenvolvimento de sua filosofia e na história do pensamento ocidental. A ideia heideggeriana de um destinamento da história do ser em todo o transcurso da tradição filosófica no Ocidente toma como elemento primordial a atuação desempenhada pela ontologia grega. Nos anos iniciais de sua filosofia, no período que compreende os trabalhos desenvolvidos nas primeiras conferências de Friburgo, Heidegger ocupa-se com o projeto de explicitação das fontes originárias do posicionamento filosófico. A necessidade de uma re colocação da tarefa fundamental da filosofia assume a forma de uma autointerpretação da vida fática por ela mesma. Nisto as fontes que impulsionam o filosofar em sua origem encontram-se radicadas na facticidade, e apenas por intermédio de uma autocompreensão da facticidade (“hermenêutica da facticidade”) é que estas origens podem ser explicitadas. Os gregos foram responsáveis por inaugurar e avançar no caminho de pensamento que parte e retorna para estas fontes, fundando, com isso, a situação de uma experiência fundamental do ser, ou seja, uma experiência ontológica ainda não sedimentada pelas elucubrações metafísicas da tradição ocidental. Por isso mesmo, é que, encontramos neste período de Friburgo, uma conferência intitulada como “*Interpretação Fenomenológica de Aristóteles*”. Nela, ao contrário do que se poderia esperar pelo título, Heidegger, ao invés de proferir uma interpretação histórico-filológica da filosofia aristotélica, irá colocar em explicitação a noção fenomenológica de “vida fática”. Esta inusitada abordagem de Aristóteles mostra-nos o quanto, a partir dos gregos, Heidegger pode efetuar uma revitalização da ontologia. Esta proficuidade filosófica e impulso para uma originária experiência do ser é confirmada por Heidegger quando sobre Aristóteles ele afirma: “É possível que a metafísica de Aristóteles esteja mais avançada do que nós hoje estamos na filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 53).

Porém, caberia apenas aos gregos a força de impulso que conduziu o pensamento do jovem Heidegger na elaboração de um novo paradigma na compreensão da filosofia em sua tarefa fundamental? Seriam os gregos, apenas, os responsáveis por reterem no mundo histórico de seu pensamento a motivação originária de um autêntico filosofar? De acordo com o jovem Heidegger, não. Os gregos não foram os únicos a esboçarem de modo preliminar as noções elementares de uma ontologia fundamental. Heidegger demonstrará que, assim como os gregos, o cristianismo primitivo – tal como encontra-se testemunhado no Novo

Testamento –, na realização de sua experiência religiosa fundamental, também foi capaz de prover, em níveis pré-conceptuais, as diretrizes de uma analítica do *Dasein*. Não apenas os gregos, mas a vida cristã primitiva detinha estruturas fáticas que indicavam uma reapropriação do sentido autêntico da filosofia. No curso de 1920/21, intitulado como “*Introdução a Fenomenologia da Religião*”, Heidegger desenvolve a noção de experiência fática da vida, isto como preparação metodológica para a explicação do sentido originário da vida cristã primitiva. Mais uma vez o título do curso engana os desinformados, pois aqui não se trata de uma simples aplicação da filosofia no campo da problemática teológica. Ora, por que haveria Heidegger de ter como preparação metodológica a explicitação da noção de experiência fática da vida no tratamento de questões teológicas? Veremos que a experiência fática da vida é ponto de partida do filosofar. Então por que esta noção é tida como propedêutica para a explicitação da vida cristã primitiva? Não seria assim se na vida cristã primitiva não residisse uma potencialidade filosófica. Mas reside, e de tal modo, que afirma Heidegger: “A vida cristã primitiva vive [ou ensina] a temporalidade”. No sentido desta co-originariedade entre os gregos e o cristianismo primitivo, no pensamento do jovem Heidegger, podemos aqui citar Caputo, que diz:

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

Tendo por base o fato desta “equiprimordialidade” entre os gregos e o mundo fático da vida cristã primitiva pretendemos no presente trabalho nos concentrarmos precisamente na relevância ontológica apresentada pelo cristianismo primitivo durante o período de desenvolvimento da hermenêutica da facticidade no pensamento do jovem Heidegger. *O objeto de nossa pesquisa consiste na economia onto-teológica centrada no sentido originário da vida cristã primitiva e no modo como esta trás a tona a experiência de categorias existenciais determinantes para uma reprogramação fenomenológica da ontologia*¹. Isto nos

¹ Sobre esta economia entre ontologia e teologia no pensamento do jovem Heidegger podemos aqui citar o comentário de John Van Buren, que diz: “A preocupação de Heidegger era tanto uma fenomenológica ontologia

levará através da compreensão das implicações oriundas de uma abordagem fática da problemática teológica nos anos iniciais de Heidegger em Friburgo. Ao recepcionar o problema de uma compreensão autêntica do fenômeno da vida religiosa cristã, Heidegger põe em emergência a compreensão fenomenológica de estruturas e esquemas de pensamento que antevêm experiências originárias que serão cruciais para a elaboração do projeto de uma analítica do *Dasein* em “*Ser e Tempo*”.

Certamente, em “*Ser e Tempo*”, podemos encontrar, nas estruturas centrais da analítica do *Dasein*, o resultado de uma projeção ontológico-formal das categorias existenciais inerentes à experiência da vida cristã primitiva. Esta será tomada como fio condutor para elucidação de todo e qualquer projeto humano. MacDowell confirma esta importância decisiva da problemática teológica em *Ser e Tempo*, ao afirmar:

Não é difícil recolher através de *Sein und Zeit*, vestígios do processo de redução, pelo qual Heidegger abstrai da experiência cristã o arcabouço subjacente a qualquer forma correta de existência. Mas não só os diversos “existenciais” encontram seu correspondente nas descrições da experiência cristã. O próprio desenvolvimento da Analítica do eis-aí-ser apresenta notável semelhança com os momentos sucessivos da vida, segundo a compreensão cristã. (MACDOWELL, 1993, p. 138).

Porém, para demonstrarmos o modo como a análise fenomenológica da experiência cristã proporciona a eclosão antecipada das noções centrais da ontologia fundamental, e assim, demonstrarmos o peso ontológico da vida cristã primitiva, não nos ocuparemos com cada uma das categorias existências do *Dasein* e as suas respectivas referências na fenomenologia da religião, mas nos concentraremos no *insight* fenomenológico que na experiência da vida cristã primitiva inaugura aquilo que em “*Ser e Tempo*” corresponde à *temporalidade* do *Dasein*. Este *insight* se dá na constatação da vivência cristã de um tempo originário, o *καὶρῶνς*, cuja formalização geral corresponde ao tempo ekstático do *Dasein* em “*Ser e Tempo*”. A economia onto-teológica no pensamento do jovem Heidegger tem como seu momento capital a proto-experiência cristã da temporalidade sob a forma ekstática do tempo *καὶρῶνς*. Sob a experiência cristã deste tempo originário encontra-se incubado uma pairante pre-conceptualidade primordial do ser. O cristianismo primitivo funda um solo

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

originário para a recolocação da ontologia e explicitação positiva dos motivos e tendências autenticamente filosóficos.

Ora, mas por que a específica estrutura da temporalidade através do *καίρῶνς* deve ser destacada? Por que o destaque da proto-experiência da temporalidade no cristianismo primitivo demonstrará o estatuto ontológico deste e sua incisiva determinação na elaboração da ontologia fundamental? A temporalidade será o elemento chave que caracteriza o posicionamento de Heidegger para com a problemática central do neokantismo. O acesso à temporalidade é condição necessária para o cumprimento da tarefa fundamental da ontologia. Veremos que o empreendimento ontológico do jovem Heidegger, em seus primeiros anos em Friburgo, é resultado de sua postura para com o tratamento da problemática kantiana efetuado pelo Neokantismo. Segundo Heidegger, Kant foi “o primeiro e o único que, em sua investigação, perfez um trecho do caminho investigativo na direção da dimensão da temporalidade” (HEIDEGGER, 2012, p.89). Kant é interpretado por Heidegger como feitor de uma verdadeira ontologia, pois visava, em sua “*Crítica da Razão Pura*” a determinabilidade ontológica das coisas. Diferente dos neokantianos, Heidegger assume a problemática kantiana, não como uma questão epistemológica, mas dentro de uma perspectiva inteiramente ontológica. Neste sentido, “o conhecimento transcendental é conhecimento ontológico” (HAN-PILE, 2005, p.80). A questão sobre a natureza do conhecimento *a priori*, trata-se para Heidegger, na verdade, do conhecimento *a priori* do ser. O que está em jogo para ele é, portanto, a questão fundamental da ontologia. Heidegger acredita levar a cabo, através de uma hermenêutica da facticidade, aquilo que Kant iniciara. A explicitação da temporalidade é crucial para Heidegger no cumprimento desta tarefa, pois segundo ele “Só na exposição da problemática da temporalidade pela primeira vez se dá uma resposta concreta à pergunta pelo sentido do ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 79).

O fenômeno da temporalidade define a postura de Heidegger perante a sua herança neokantiana. De fato, a própria tarefa de uma ontologia que seja capaz de concretizar o que Kant iniciara se dá sob o espírito neokantiano. Heidegger, em seu “retorno a Kant”, não emprega uma espécie de teoria do conhecimento, nem tão pouco uma filosofia dos valores ou uma invocação da filosofia como visão de mundo. Ao contrário dos neokantianos, mas no espírito deles, o jovem Heidegger caracteriza a problemática transcendental como uma iniciativa ontológica. Interpretar Kant como um ontólogo que marchou em direção ao fenômeno da temporalidade é também um projeto neokantiano. Porém, Heidegger revê a filosofia kantiana a partir de um novo paradigma: compreende a problemática transcendental

em sintonia com a tonalidade da questão ontológica que impulsionou o pensamento grego. Deste modo, é possível concebermos a filosofia do jovem Heidegger como sendo uma reconfiguração ontológica do idealismo transcendental. Tal reconfiguração assume a sua forma na noção de facticidade de onde se estende a originária dimensão da temporalidade. A facticidade, portanto, ao possibilitar o acesso a temporalidade, se caracteriza como sendo a postura de Heidegger para com a problemática central do Neokantismo.

Deste modo, se o jovem Heidegger acredita residir uma carga ontológica na experiência cristã da vida, não é de se admirar que o cristianismo primitivo venha ser requisitado como elemento decisivo pelo jovem Heidegger em seu projeto de reconfiguração ontológica do idealismo transcendental. O período de eclosão da noção de facticidade no pensamento de Heidegger é marcado por sua intensa aproximação com os grandes pensadores religiosos e com o material neotestamentário. Heidegger mesmo, em 1921, se declara, não como filósofo, mas como “teólogo cristão” (BUREN, 2005, p. 26). Isto ele confessa mesmo ciente de que está totalmente envolvido com a elaboração do método fenomenológico e com a redefinição da identidade da filosofia. De fato, dois anos antes, em carta ao seu amigo Krebs, Heidegger fala, entretanto, de “investigações religioso-fenomenológicas”, e afirma “ter uma vocação interna para a filosofia” (HEIDEGGER *apud* SAFRANSKI, 2005, p. 143). Isto parece contradizer sua confissão como “teólogo cristão”, mas o que está em jogo é a compreensão de Heidegger sobre a proficuidade ontológica que reside na experiência religiosa. Por isso mesmo, em nota, ele afirma sobre Kierkegaard que “se tenha mais a aprender de seus escritos ‘edificantes’ do que dos teóricos” (HEIDEGGER, 2012, p. 651). Pois os escritos teóricos de Kierkegaard estavam demasiadamente comprometidos com o idealismo hegeliano e com a tradição metafísica, o que impossibilitou Kierkegaard de avançar nos domínios de uma ontologia fundamental. Neste sentido, para o “neokantiano” Heidegger, em sua interpretação ontológica do idealismo transcendental, o solo originário capaz de conduzir a filosofia na direção daquilo que Kant havia tentado é a experiência cristã da vida. Por isso mesmo Heidegger tem em conta o modo como Dilthey concebe o cristianismo, conceituando este como uma “teologia transcendental” (BUREN, 2005, p.25).

Este fato apenas reafirma o quanto a problemática teológica para o jovem Heidegger opera como um fio condutor, conduzindo-o para uma resolução cabal do problema que impulsionava os neokantianos. Por isso, a importância de ressaltarmos os principais desdobramentos históricos da filosofia transcendental kantiana, até a sua culminância no Neokantismo. O caminho através desta economia onto-teológica, expresso pelo

desenvolvimento da noção de facticidade, levará o jovem Heidegger a uma reconfiguração da ontologia pelo acesso à dimensão da temporalidade.

No contexto desta apropriação heideggeriana da filosofia de Kant – apropriação essa que assume sua máxima expressão na noção de facticidade – que a vida cristã primitiva evidencia a importância de sua carga ontológica. Se o cristianismo primitivo manifesta pré-conceptualmente a experiência da temporalidade, então, podemos indubitavelmente concluir que a experiência cristã da vida apresenta um caráter ontológico tal que põe em aberto um caminho para uma revolução sem precedentes na história do pensamento ocidental. Sobre a relevância ontológica do cristianismo primitivo no pensamento de Heidegger, citemos aqui John Van Buren:

O ontólogo Heidegger interessou-se não apenas na força explosiva de seus favoritos pensadores religiosos, mas também nas suas profícuas análises positivas da natureza histórica da experiência cristã primitiva. Ele toma a experiência cristã de realidades como mistério, a Vinda (*parousia*), o instante (*kairos*), vigilância e queda, para ser um particular modelo “ôntico” de onde ele efetua uma leitura e formalização geral – ontologicamente não comprometidas – de categorias ontológicas que devem concretizar o seu novo começo para a ontologia. (BUREN, 2005, p. 24).

Esta nova ontologia engendrada pelo jovem Heidegger, cuja culminância se dá em “*Ser e Tempo*”, é forjada no solo originário da experiência fática da vida cristã. Dada a importância da carga ontológica que reside no cristianismo, e o modo como Heidegger encontra neste “modelo ôntico” a força de empuxo para colocar num patamar ontológico o projeto kantiano, iniciaremos nossas análises com a exposição da problemática transcendental e o seus principais desdobramentos históricos até a eclosão do movimento neokantiano, que por sua vez forma o ambiente discursivo que estimula o jovem Heidegger numa redefinição ontológica do projeto transcendental (Capítulos I e II). Veremos que nesta empreitada contra o movimento neokantiano – porém, ainda sob o mesmo espírito –, Heidegger, ao delinear sua posição para com a problemática transcendental, elabora a sua noção de facticidade (Capítulo III). Com esta noção, como já havíamos dito inicialmente, Heidegger dá início ao processo de construção de uma nova ontologia, que sub-repticiamente é perpassada pelas categorias fáticas da experiência religiosa da vida cristã. A facticidade, nos anos da economia onto-teológica, recebe o epíteto de “experiência fática da vida”. Analisaremos esta noção fenomenológica, pois ela é o ponto de partida metodológico para liberação e experiência das categorias ontológicas que emergem da vida cristã primitiva. A partir da experiência fática da vida, a temporalidade será ressaltada do cristianismo primitivo sob a forma do originário

tempo *καιρῶνς* (Capítulo IV). Então, depois de definirmos a “experiência fática da vida”, analisaremos a interpretação fenomenológica de Heidegger às principais epístolas do apóstolo Paulo, onde procuraremos compreender de que modo a experiência cristã primitiva, através da vivência do tempo *καιρῶνς*, antecipa a experiência do tempo ekistático-unitário de “*Ser e Tempo*”, e assim, e existencialmente “ensina a temporalidade” (Capítulos V e VI).

CAPÍTULO I

A HERANÇA DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL KANTIANA

Havíamos concebido, como momento indispensável de nossas pesquisas, a elaboração de uma apresentação do modo como a questão do influxo entre a questão ontológica e teológica impera na filosofia do jovem Heidegger como problema capital. Mas uma apresentação desta problemática não deve se ater direta e imediatamente na configuração formal desenhada por Heidegger ele mesmo: o âmbito histórico-filosófico de sua formação garante o exame crítico e a reta compreensão do problema na forma colocada por Heidegger, requerimentos metodológicos aos quais o trabalho acadêmico não pode se furtar. As considerações acerca do horizonte histórico-filosófico revelam a íntima conexão entre a recolocação da tarefa ontológica e os desafios teóricos postos pelo legado da filosofia transcendental em um momento marcadamente caracterizado pelo desenvolvimento epistemológico da filosofia crítica kantiana.

Por isso, neste primeiro momento de nossa pesquisa, procuraremos demonstrar em que a filosofia de Heidegger afirma sua relevância ante a problemática que caracteriza sua época. O que também consiste na seguinte questão: O que o filosofar que trata de recolocar a questão do sentido do ser representa para a filosofia contemporânea, que por sua vez caracteriza-se como herdeira da problemática posta pelo criticismo kantiano? A abordagem desta questão, no curso de nossa pesquisa, torna-se relevante devido ao fato de que os conceitos e esquemas que, na *“Introdução a Fenomenologia da Religião”*, anteveem elementos da ontologia fundamental, foram resultados da postura do jovem Heidegger para com a questão epistemológica que atingia a filosofia em sua época. Portanto, como foi assumido o objetivo de destacar tais conceitos e esquemas, e o modo como estes confluem até sua culminância na ontologia fundamental, seria defectível uma abordagem que não levasse em conta o ambiente filosófico, em meio ao qual, tais elementos conceituais foram gerados. Na *“Introdução a Fenomenologia da Religião”* será possível percebermos claramente, por meio dos recursos metodológicos adotados nesta obra, os impactos causados por esse ambiente.

Por isso, trataremos a seguir de demonstrar, primeiro, qual a problemática posta pela filosofia kantiana e o modo como esta instiga a configuração da filosofia no final do séc. XIX e início do séc. XX. Depois, veremos a construção do ambiente discursivo que, sob a missão de retomar os problemas epistemológicos postos por Kant, cerca a filosofia de Heidegger em seu desenvolvimento.

O projeto proposto pela filosofia de Heidegger, em sua totalidade, que já havíamos dito, diz respeito à recolocação da questão do sentido do ser, é a postura de um espírito que, sem sombra de dúvida, está em harmonia com as tensões de sua época. Podendo ser, por isso mesmo, considerado como um dos pontos de confluência da história da filosofia ocidental. E esta conexão de Heidegger com o seu tempo, que se expressa em seu maior grau no projeto proposto em “Ser e Tempo”, já se faz sentir na “Introdução a Fenomenologia da Religião”. O método empregado no curso de 1920-21, bem como os fenômenos que ali são abertos, resultam da influência exercida pela disposição da filosofia de sua época. Analisar este ambiente de formação dos elementos que, na “Introdução a Fenomenologia da Religião”, pretendemos destacar, é de crucial relevância para compreendermos o sentido do que ali está sendo inaugurado.

Heidegger é herdeiro de uma tradição neokantiana, e é nela que ele encontrará a ambientação em cuja relação se desenvolverá sua filosofia. Inegavelmente, muitos dos créditos da relevância de sua filosofia para contemporaneidade devem ser consagrados ao ambiente neokantiano no qual ele estava inserido; como nos mostra Crowell:

[...] projetos como a ontologia fundamental ou a hermenêutica filosófica, que proclamavam libertação, tem desenvolvido aporias internas que sugerem que uma reavaliação do triunfo das exigências de tais projetos só foi possível por meio da transcendência dos problemas incontornáveis pelos quais seus pais neokantianos eram de certo modo obcecados. (CROWELL, 1998, p.185)

Portanto, Heidegger também é um herdeiro de Kant, e no perfil da questão fundamental da filosofia heideggeriana é possível ser encontrado os traços da problemática kantiana. Porém, como pode ser isto possível? Para tanto, devemos compreender de que modo a filosofia de Kant introduz questões que marcam distintivamente as controvérsias filosóficas na contemporaneidade. Depois de compreendermos o modo como Kant determina o destinamento da filosofia contemporânea passaremos a analisar a seguinte questão: Como a tarefa da filosofia heideggeriana pode ser concebida como uma determinada postura ante a problemática posta por Kant? Veremos que o pensamento que busca desocultar aquilo que há

muito se encontrava em ocaso, surge e se alimenta do balbucio causado pelas questões kantianas.

1. O desenvolvimento da problemática transcendental em Kant

A história da filosofia se divide em períodos, precisamente porque cada período apresenta uma caracterização própria, definida pela natureza dos problemas e pelo modo de tratamento dos mesmos. Cada período possui uma força de empuxo que, caracterizando-o, põe os problemas e seus respectivos modos de tratamento. Se intentarmos caracterizar a filosofia contemporânea devemos, antes de tudo, concentrar-nos na delimitação desta força de empuxo, que por sua vez é o ponto cardeal de toda problematização contemporânea. Este ponto cardeal, sem mais delongas, é a problemática posta pelo criticismo kantiano. E por que ocuparia Kant tamanha posição de destaque na determinação do caráter da filosofia contemporânea? A filosofia kantiana irá catalisar a radicalização da mentalidade ocidental no tratamento dos problemas científicos ocorrida durante o período das revoluções científicas. Posto em meio ao balbucio impingido pela física moderna, Kant é o pensamento que consciencializa a ruptura entre o universo da antiga cosmologia e o universo da física moderna. Sobre isto, vejamos o que afirma Luc Ferry:

Com efeito, em menos de um século e meio – ao longo do período que se estende da publicação da obra de Copérnico sobre as *Revoluções das órbitas celestes* (1543) até aquela dos *Principia mathematica* de Newton (1687), passando pelos *Princípios da filosofia* de Descartes (1644) e pela publicação das teses de Galileu sobre as relações entre a Terra e o Sol (1632) –, uma revolução sem precedentes na história da humanidade se cumpriu. Nasce uma nova era, da qual Kant provavelmente é o primeiro filósofo a tomar plena consciência. Não é apenas o homem, como às vezes disseram, que “perdeu seu lugar no mundo”, e sim o próprio mundo, pelo menos aquele que formava o âmbito fechado e harmonioso de sua existência desde a Antiguidade, que pura e simplesmente se volatizou. A cosmologia dos antigos já não é a nossa, e, para Kant, é evidente que o horizonte da física moderna passa a ser o único e verdadeiro, que é a partir dele que se deve repensar tudo, se também quisermos reconstruir. (Ferry, 2009. p. 19)

Ser o ícone que concentra em si todo o espírito da revolução cosmológica, representa algo mais, representa ser aquele que dará voz a uma guinada no pensamento ocidental que deixa para trás, não apenas uma teoria cosmológica, mas todo um sistema de conhecimento vigente. Ao sofrer os impactos da revolução científica, Kant percebe que a filosofia se vê obrigada a rever os problemas fundamentais e, principalmente, rever o modo de tratamento destes problemas. Sabemos que Kant recebe uma influência direta do empirismo inglês, concentrando a sua filosofia em problemas relativos à teoria do conhecimento, não sendo isto

nada casual. Pois, a compreensão dos limites da razão e, portanto, a crítica à metafísica tradicional posta pelo criticismo, foi, de fato, a postura filosófica mais adequada para com as transformações ocasionadas pela física e astronomia moderna. Isto porque, as pretensões da antiga metafísica, bem como o método puramente especulativo adotado para a resolução de suas questões fundamentais, foram solapadas pelas novas descobertas científicas. Formara-se uma consciência cultural que constrangia a filosofia à observação do conhecimento em sua pura realização. A necessidade de delimitar os aspectos e os fundamentos capazes de sustentar um conhecimento verdadeiro estava posta, tendo em vista que a tradicional forma de conhecimento havia sido fragilizada pelos avanços da *nova ciência*.

Kant assume, pois, a tarefa de pensar em uma época de crise, procurando alocar a filosofia no novo mundo que se ergue sob os afãs da revolução científica. Com a afirmação absoluta das ciências naturais no encabeçamento da descoberta do mundo, a filosofia, que até então se sustentava sobre o legado da tradição, se vê deslocada no novo cenário do conhecimento humano. Mas, ao contrário do que poderia se esperar, a filosofia – consumada em Kant – vê em sua própria falta de estabilidade o espaço aberto que desvela o seu destinamento. Por isso mesmo, em Kant não se pergunta mais “*o que devemos saber?*”, e sim, “*o que podemos saber?*”. Isto não representa apenas uma mudança de método na filosofia, significa uma revitalização da própria identidade filosófica. Os olhares desconfiados do exercício filosófico repousavam agora sobre o âmbito de sustentação da verdade científica. Como pode ser possível um conhecimento verdadeiro? Essa é a questão que caracteriza os inexoráveis rumos de sua obra mais expressiva, a *Crítica da Razão Pura*.

Na *Crítica da Razão Pura*, encontraremos a reação da filosofia diante da revolução da mentalidade ocidental desencadeada pelos avanços das ciências empíricas. Nela encontramos a reprojeção da filosofia de conformidade com o sistema de conhecimento do mundo que se ergue com a Revolução Científica. Portanto, no seio desta obra será gerado um complexo problemático que determina diretamente a configuração da filosofia contemporânea. Este complexo tem como problema central a fundamentação do conhecimento científico. Sobre qual base se sustenta as válidas afirmações do conhecimento objetivo?

Kant compreende que a descoberta do mundo não poderia ser mais efetuada por meio de sua possibilidade lógica, nem pelo caráter não contraditório do pensamento. A ideia de um conhecimento puro – e, portanto, despojado de toda experiência sensível –, cuja expressão maior concentrava-se na antiga metafísica, tornara-se insustentável. A tentativa de qualquer

forma de conhecimento em ultrapassar os “limites da sensibilidade” estaria sujeita a cair em irreduzíveis antinomias e paralogismos destruidores. Fora da dimensão da experiência não se pode alcançar um conhecimento efetivamente válido. Aqui Kant faz recobrar o seu compromisso com espírito científico da época, demonstrado em sua filosofia aquilo que irrefutavelmente lhe ensinava a nova ciência: o progresso científico se faz pautado sob a dimensão da experiência. Neste sentido, Kant, de fato, admite a impossibilidade do conhecimento filosófico disputar com a nova ciência o mesmo âmbito de atuação. Entretanto, esta admissão não representava o fim da filosofia, e sim, a reconstrução de sua identidade sobre novas bases, por conseguinte, sob um novo âmbito de atuação. Assim, a cultura ocidental, não apenas contemplava o surgimento de uma nova ciência, mas também de uma nova filosofia.

Kant percebe que uma avassaladora onda de descrença contra o pensamento metafísico estava posto ², consequentemente abalando a própria filosofia. Pois, se a filosofia era compreendida como ciência que desvendava o mundo por meio da racionalidade especulativa, após o descrédito da metafísica perante o advento das ciências naturais, a própria justificativa de existência da filosofia estava ameaçada. A filosofia perdia o seu espaço no mundo, necessitando urgentemente localizar um âmbito de atuação que garantisse sua existência como forma válida de conhecimento. Kant cede aos ânimos cientificistas do séc. XVIII, restringindo a origem do conhecimento efetivo aos limites da experiência sensível, de modo que, o puro conceito não garante a realidade do objeto ³, e sim, sua mera possibilidade. Essa conformidade de Kant com anseios de sua época, talvez aparentasse certa rendição, por parte da filosofia, do posto de ciência pioneira no conhecimento da realidade, cedendo tal pioneirismo às ciências da natureza.

Entretanto, o recuo de Kant preparava um contragolpe, o qual abriria espaço para o reestabelecimento do conhecimento filosófico em meio a uma cultura cientificista assentada sobre o conhecimento experimental: de fato, o conhecimento do mundo já não poderia ser realizado por meio da projeção do pensamento especulativo em direção à realidade objetiva, mas – e aqui se faz sentir o revigoramento do papel da filosofia –, segundo Kant, todo

² Kant anuncia a apostasia metafísica na modernidade, dizendo: “Se, no início, dela [a Metafísica] foi esperado mais do que racionalmente lhe poderia ser exigido, o que levou a cercá-la por muito tempo das mais belas expectativas, tais esperanças demonstraram-se enganosas e acabaram por provocar seu descrédito geral.” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, p.531).

³ O conceito não pode determinar a realidade efetiva das coisas, Kant demonstra isto ao afirmar: “O que é preciso saber, e que esquecemos sempre, é que o conceito de uma coisa é só sua possibilidade, mesmo se esta coisa não é um objeto ideal, mas um objeto que se pode encontrar na experiência.” (Kant. *Os Filósofos Através dos Textos – De Platão a Sartre*. p.164)

conhecimento efetivo que se constitui a partir da experiência é precedido por uma estrutura *a priori* que o condiciona. Isto consistiu naquilo que o próprio Kant chamou de “revolução copernicana”, uma inversão no processo do conhecimento – abrindo caminho para a reconfiguração da filosofia. Pois, se tal estrutura *a priori* condiciona diretamente a experiência, surge aqui uma dimensão que tem primazia sobre a dimensão da experiência. Essa distinção entre a dimensão da experiência e a dimensão do elemento *a priori*, que constitui o entendimento, e a relação existente entre tais dimensões, representa o cerne do empreendimento kantiano que garante o *positum* da filosofia. Enquanto as ciências naturais têm seu desenvolvimento centrado na experiência sensível, e desta forma desempenham seu papel na descoberta do mundo, a filosofia encontra a validade que lhe sustém, como conhecimento da realidade, centrando-se na dimensão que determina a própria experiência, o elemento *a priori*, o sujeito transcendental – para Kant a filosofia se faz como crítica da razão. Esta atuação da filosofia na dimensão do sujeito transcendental visa a unidade sistemática de todas as ciências empíricas. Enquanto crítica, a filosofia opera como legisladora da razão, instituindo as finalidades essenciais em função das quais o conhecimento humano é sistematizado. Tendo como campo de atuação a subjetividade transcendental, a filosofia não apenas justifica sua existência perante as demais ciências, mas também recupera seu primado em relação às ciências empíricas, visto que é posta como condição de possibilidade destas. No sentido desta relação que a filosofia possui com as demais ciências vejamos algumas afirmações de Kant:

Deste ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humane*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana [...]

O matemático, o físico, o lógico, por mais que possam ser brilhantes os progressos que os primeiros em geral façam no conhecimento racional e os segundos especialmente no conhecimento filosófico, são contudo artistas da razão. Há ainda um mestre no ideal que reúne a todos, os utiliza como instrumentos, para prover os fins essenciais da razão humana [...]

Por conseguinte, a metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com suas próprias asas, crítica que a precede a título preliminar (propendêutico), constiuem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia. Este refere tudo à sabedoria, mas pelo caminho da ciência, o único que, uma vez aberto, não se fecha mais e não permite que ninguém se perca. A matemática, a física, o próprio conhecimento empírico do homem, possuem um alto valor como meios para se alcançarem os fins da humanidade, na maioria das vezes fins contingentes, mas no fim de contas também para se atingirem fins

necessários e essenciais, embora unicamente mediante um conhecimento racional por simples conceitos [filosofia] [...]. (KANT, 2001, 839-850 A)

Ora, o que está implicado nestas afirmações sobre a natureza da relação que a filosofia tem para com as ciências empíricas? Kant concebe a filosofia como ciência racional que exerce um papel crucial na determinação do conhecimento humano. Assumindo a posição de “legislação da razão humana”, a filosofia resgata o conhecimento experimental do esgarçamento da contingência, possibilitando o conhecimento humano naquilo que ele é, ou seja, um conhecimento dotado de sentido em sua uniformidade sistemática. Deste modo, o pensamento racional da filosofia se mantém efetivo no empreendimento humano de desvendar o mundo. Pois, originando-se o conhecimento na experiência, não se restringe somente a esta dimensão, como afirma Russel, ao comentar Kant:

Assim, embora o conhecimento surja da experiência, não deriva exclusivamente dela. Poderíamos expressar isto de maneira diferente, dizendo que a experiência sensorial é necessária, porém não suficiente para o conhecimento. (RUSSEL, 2003, p.385).

Este conhecimento é conhecimento do mundo, portanto a filosofia toma parte no processo que culmina com o desencobrimento da realidade. Não mais como a antiga metafísica, antes agora sob os auspícios de uma crítica do sujeito transcendental. O pensamento filosófico se mantém como forma de conhecimento do mundo, encontrando sua dimensão própria. Não mais se atabalhoando em direção à realidade em si, mas detendo-se a uma *fisiologia racional*⁴. O empenho de Kant, desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*, acaba neste sentido resultando na delimitação deste âmbito próprio de atuação da filosofia, que é o tratamento dos elementos apriorísticos que condicionam o conhecimento experimental.

Deste modo, a sustentação da filosofia em meio à nova cultura científica que se ergue com a Revolução Científica, dependia exclusivamente da validade destes elementos apriorísticos. Haja vista que Kant colocara a filosofia como ciência cuja atuação estaria concentrada na legislação dos princípios apriorísticos que possibilitam o conhecimento experimental. Por isso mesmo, a *Crítica da Razão Pura*, enquanto reação diante de uma cultura científicista, irá se mover no sentido de alocar a filosofia em meio ao novo mundo que se ergue; e, para tanto, procurara demonstrar a existência de tais elementos apriorísticos. Tal como afirma Russel: “O objetivo da *Crítica da Razão Pura* é demonstrar que os juízos sintéticos a priori são possíveis” (RUSSELL, 2003, p. 386). Neste sentido, a *Crítica* é uma

⁴ Segundo Kant, uma “reflexão racional da natureza”, que visa uma consideração da natureza, ou seja, o conjunto dos objetos dados aos sentidos, ou a qualquer forma de intuição. (Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 529).

obra que se desenvolve tendo em vista corroborar a validade da determinação do elemento *a priori* no processo do conhecimento verdadeiro do mundo. Vejamos o que sobre isso afirma Stegmüller:

Kant julgava poder provar que todo conhecimento experimental se baseia em conhecimentos apriorísticos da realidade. Estes últimos consistem em juízos sintéticos verdadeiros *a priori*, isto é, em juízos cuja verdade podemos compreender, embora, por um lado, não possamos demonstrá-los logicamente e, por outro lado, não necessitemos de dados de observação para apoiá-los. O problema de Kant consistia em como explicar *a priori* esse fenômeno enigmático de juízos sintéticos verdadeiros e em que se baseia a validade desses juízos. A solução que ele deu ao problema consiste na teoria do idealismo transcendental que em termos de imagem, é uma “revolução copernicana”: o conhecimento real não consiste em que as propriedades de um mundo que transcende a consciência se reflete na nossa consciência; antes, o chamado “mundo real”, isto é, o único mundo empiricamente real que nos é conhecido, do qual podemos falar de maneira adequada, é, nos seus atributos básicos, o produto constitutivo da nossa própria faculdade intuitiva (espaço-temporal) e do nosso entendimento. (STEGMÜLLER, 2012, p. 4).

A problemática que eclode, portanto, com a filosofia de Kant, e que marca efetivamente a filosofia posterior, sendo arrastada até aos dias da filosofia contemporânea, é a questão referente a possibilidade da determinação da estrutura *a priori* do entendimento no processo de efetivação do conhecimento verdadeiro. Sumariamente, a problemática que se abre com o idealismo transcendental, diz respeito à fundamentação do conhecimento válido em sua relação necessária com a consciência. Tal questão irá demasiadamente encharcar as controvérsias da vida filosófica no final do séc. XIX, e início do séc. XX. Ora, certamente a filosofia contemporânea é uma resultante de diversas fontes históricas, entretanto, a ênfase aqui dada a questão kantiana é justificada pelo fato de que esta é o fio histórico pelo qual todo o curso do pensamento contemporâneo de algum modo já transcorreu. E este “algum modo” é precisamente o que determina a diversidade das discussões na contemporaneidade.

Agora, antes de nos determos no modo como a problemática posta pelo idealismo transcendental se estende até sua culminância na filosofia contemporânea, ambientalizando a filosofia de Heidegger em seu desenvolvimento, devemos ter claramente em vista que Kant, ao reagir diante da expansão das ciências empíricas e catalisar em sua “epistemologia” a revolução da mentalidade ocidental (consolidada na Revolução Científica), ele acaba por propor em sua *Crítica da Razão Pura* uma paradigmática concepção de conhecimento. A peculiaridade desta concepção encontra-se no fato de que ela foi capaz de absorver o projeto e o sentido da metafísica dos antigos para uma dimensão inteiramente nova, assentado-a sobre

bases epistemológicas – o mundo passava a ser, de agora em diante, o mundo do sujeito transcendental. As ciências empíricas, sob esta nova concepção de conhecimento, passaram a se encontrar engastadas em estruturas apriorísticas, e, portanto, em bases não experimentais. Os laços entre o ser e o conhecer são estreitados pela posição filosófica de Kant. E essa reelaboração da questão do conhecimento irá traçar os contornos do ambiente filosófico de Heidegger.

2. Dos Motivos que impulsionaram o Movimento Neokantiano

Passemos agora a nos concentrar no modo como a problemática epistemológica posta por Kant irá perfazer o ambiente no qual a filosofia que recoloca a questão do sentido do ser será desenvolvida em seus elementos primordiais. Ora, é precisamente no desencadeamento do movimento neokantiano que verificamos o modo como a problemática kantiana compõe o ambiente de gestação da fenomenologia heideggeriana. Portanto, é na exposição das intenções que impulsionaram o Neokantismo que encontraremos uma descrição dinâmica do processo de construção do ambiente discursivo que permeou as origens do pensamento de Heidegger. Indicaremos essas intenções, bem como o que representou o movimento Neokantiano, a fim de que seja posto em quadro o fluxo de discussões que pungiram a reflexão elementar da ontologia fundamental. A exposição destas temáticas constitui o precedente necessário para demonstrarmos o modo como o jovem Heidegger se posiciona frente à problemática epistemológica do idealismo transcendental. O fato é que, assim como a problemática kantiana atinge a filosofia de Heidegger sob a orientação do Neokantismo, assim também Heidegger responderá a Kant impulsionado pelo contraponto neokantiano.

Certamente, é inegável o fato de que são diversas as fontes que culminam com o desenvolvimento da ontologia fundamental, pois “uma grande origem envolve uma grande explosão de criatividade” (KISIEL, 1993, p.15). Porém, como é do nosso interesse metodológico, neste capítulo, ressaltar especificamente o modo como o jovem Heidegger se posiciona frente à problemática posta pelo idealismo transcendental, nos ocuparemos especialmente do diálogo estabelecido entre a nascente fenomenologia de Heidegger e o movimento neokantiano. A discussão com os neokantianos irá engendrar o processo de formação do pensamento fenomenológico. A análise deste diálogo é a base da qual partiremos para compreender o modo como a filosofia caracterizada pela hermenêutica da facticidade reage para com o criticismo, que no momento era revisado, a sua própria maneira, pelo Neokantismo. Veremos que a fenomenologia em Heidegger surge como uma nova alternativa

que, ao romper com o movimento neokantiano, coloca os problemas oriundos do idealismo transcendental sob a perspectiva de um novo horizonte. Porém, é de suma importância ressaltarmos (e isto veremos com mais precisão) que a fenomenologia heideggeriana não rediscute o problema epistemológico sob o mesmo paradigma de seus contemporâneos neokantianos, mas funda, ela mesma, um novo paradigma, colocando em aberto uma dimensão inteiramente nova para o tratamento da problemática kantiana.

Foi sob a orientação da emblemática convocação, “Retornemos, pois, a Kant”, proferida por Otto Liebmann, em sua obra “Kant e os Epígonos”, em 1865, que o movimento Neokantiano encontraria o seu fôlego inicial. Esta convocação expressa bem o espírito deste movimento, tendo em vista que, não apenas Liebmann, mas todos os que vieram a participar do movimento, perceberam que era oportuno, diante das condições em que pairava a vida filosófica da época, operar um retorno às possibilidades abertas pelo empreendimento kantiano. De fato, a tarefa neokantiana não era uma mera repetição, antes uma apropriação produtiva do projeto filosófico de Kant. A compreensão de que era precisamente em direção Kant, e não qualquer outro, a quem as atenções do pensamento filosófico deveriam se voltar, não foi uma escolha arbitrária. A saturação metafísica causada pelo idealismo alemão na cultura filosófica germânica, bem como os seus embates com o cientificismo impulsionado pelo positivismo na Alemanha, fomentou impasses cujas possibilidades de resolução jaziam no criticismo. A necessidade de um ‘retorno a Kant’ não foi mera prática desportiva de filologia, nem tão pouco se assemelha a ‘jogos de criança’. Um distanciamento da proposta kantiana foi sentido, exigindo a necessidade de retorno.

Porém, por que voltar à Kant? Por que retomar tal proposta? Certamente a convocação de Liebmann não seria proferida se a proposta kantiana não se fizesse necessária, ou não se enquadrasse adequadamente aos problemas contemporâneos. E, de fato, se fez, porque as circunstâncias histórico-filosóficas a exigiram. Isto, de tal modo, que todos os neokantianos em uníssono se empenharam nesse ‘retorno a Kant’. Deste modo, uma compreensão plausível da natureza do movimento neokantiano, bem como uma adequada conceituação desta natureza, deve mirar mais propriamente a esfera dos motivos que impulsionaram a releitura de Kant, do que a mera atividade de releitura em si. O fato é que por um período de quase setenta anos, estendendo-se desde a segunda metade do séc. XIX até o início do séc. XX, a academia filosófica alemã inicia um sistemático movimento de releitura das obras de Kant. Evidentemente, que uma análise adequada não irá se restringir a conceituar o neokantismo simplesmente como um movimento de releitura da filosofia kantiana, mas terá em conta,

acima de tudo, os motivos que impulsionaram o movimento. Definindo-se, portanto, o Neokantismo, mais pelos seus motivos do que propriamente por sua simples prática tematizada de investigação.

2.1. Idealismo Alemão e o distanciamento do projeto transcendental de Kant

E como poderíamos caracterizar a esfera de motivos que impulsionaram a retomada de Kant pelos neokantianos? Um pouco acima, já havíamos provisoriamente indicado: o idealismo alemão havia levado ao extremo o criticismo, e isto, de tal modo, que a proposta kantiana se volatizou. Neste ínterim, desenvolvia-se também o positivismo que, em oposição ao idealismo, proclamava uma redução empirista do conhecimento, implicando numa desestabilização do estatuto da filosofia. Portanto, esta esfera de motivos compõe-se a partir dos impasses ocasionados pelos embates entre o idealismo especulativo e o projeto positivista. Vejamos, portanto, os elementos inerentes a esta esfera de motivos, começando pela exposição dos traços gerais sobre estes dois polos discursivos, detendo-nos primeiramente com o idealismo especulativo e a abertura para o contraponto positivista. Sobre o distanciamento da proposta kantiana, afirma Toteff:

De fato, alguns contemporâneos de Kant, profetizaram que ele deveria ser seguido, e seus sucessores do idealismo alemão aparentemente foram além de Kant, tão além, que aquilo que de Kant havia neles já não podia mais ser reconhecido – por isso mesmo, Kant havia sido esquecido. Quanto àqueles filósofos que no final do século dezenove e início do século vinte, não apenas lembraram-se dele, mas sustentaram que a filosofia, desde Kant, tem sido uma tentativa, ou de se construir sobre ele, ou de rejeita-lo, tratava-se de um movimento idealista alemão que ficou conhecido como Neo-Kantismo (TOTEFF, 2008, p.27).

Ao superlativizar a ideia do sujeito transcendental, assim como a dimensão apriorística, o idealismo especulativo fez com que os limites existentes entre tal sujeito e a realidade (limites indicados em Kant pela efetividade da coisa-em-si) fossem suprassumidos pelo Espírito Absoluto. A lógica, bem como a dialética, que de acordo com Kant, eram elementos constitutivamente transcendentais, – pertencendo, portanto, a estrutura das categorias transcendentais – no idealismo absoluto, tornam-se o próprio processo dinâmico do real. A realidade é restringida à razão, para a qual, enquanto Espírito Absoluto, não há mais limitações. Em Hegel se encontra o apogeu do desdobramento do criticismo kantiano pela filosofia especulativa, ao ponto do idealismo crítico tornar-se uma metafísica idealista. O pensamento puro, na qualidade do Eu Absoluto, abarcara todos os processos dinâmicos da realidade; e, com isso, o revigoramento da metafísica, no seio do Espírito Absoluto, levaria

inevitavelmente a filosofia especulativa ao total descrédito, ou como exemplifica Adair-Totef, ao comentar o contexto cultural que antecedeu o Neokantismo, “O grande sistema idealista alemão da geração anterior [idealismo especulativo] tinha desmoronado sobre o seu próprio peso” (TOTEFF, 2008, p.28).

2.2. Positivismo e reducionismo empirista – acirramento da distância para com o projeto transcendental de Kant

Com a expansão do idealismo especulativo, no séc. XIX, em meio a comunidade filosófica alemã, vemos o que vem a ser outro motivo para o surgimento do Neokantismo: o desenvolvimento concomitante de outra vertente de pensamento, que se fortalecia em sua oposição a filosofia especulativa; e que, ao gerar um campo de tensão com o idealismo absoluto, fomentou o ambiente propício de ‘retorno a Kant’. Esta vertente foi o positivismo alemão ⁵.

Porém, antes de sua introdução na filosofia alemã, o positivismo se desenvolvera inicialmente na França, tendo Augusto Comte como seu principal idealizador e representante, por meio de sua obra *Curso de Filosofia Positiva*, publicada em 1830. De fato, a defesa do positivismo pode ser dividida em três frentes, que correspondem aos trabalhos desenvolvidos nos três respectivos países: França, Alemanha e Inglaterra (HARRÉ, 2008, p.12). Para cada uma destas nações o positivismo irá adquirir uma configuração específica, sendo determinado pelo filosófico estado de arte da nação. Entretanto, mesmo adquirindo configurações distintas, as três frentes compartilham de raízes comuns; raízes que partem dos elementos básicos do positivismo, os quais foram fixados pelo trabalho de Comte. Todos os positivistas estão em comum acordo quando se trata da questão do fundamento de validação do conhecimento verdadeiro, bem como dos limites do conhecimento humano. Apresentando uma severa atitude epistemológica, eles acreditam que “apenas aquilo que é imediatamente dado pelos sentidos pode ser conhecido com exatidão” (HARRÉ, 2008, p.11).

Deste modo, com o advento do positivismo, o método das ciências empíricas é radicalmente estendido para o campo da filosofia e, consecutivamente, para as demais ciências humanas. Tendo em vista, portanto, que as ciências empíricas encontram a base de seu progresso pautada na observação e experimentação. Era pretensão dos positivistas adotar

⁵ Para uma caracterização plena do posicionamento adotado pelo positivismo alemão frente à filosofia idealista pode-se conferir o artigo completo de Rom Harré, intitulado como “*Positivist thought in the nineteenth century*”, o qual encontra-se incluso na obra “*The Cambridge History of Philosophy 1870 – 1945*”.

o mesmo caráter metodológico nas ciências humanas, sem o qual tal região do conhecimento jamais seria capaz de consumir uma espécie de conhecimento verdadeiramente válido. É neste sentido que os positivistas nutriram um ceticismo radical para com qualquer tipo de forma inobservável. Tornando-se críticos árdus da religião e da metafísica, não demorou muito para que o estatuto e autenticidade da filosofia não fossem colocados em ameaça. De fato, questiona-se mesmo se o positivismo era concebido pelos positivistas como um movimento que se realizava dentro de uma esfera filosófica, ou se era mais uma espécie de autoconsciência científica.

Portanto, o que é filosofia para o positivismo? Aparentemente, uma reflexão sobre a ciência. Depois de esgotada esta, não sobra um objeto independente para a filosofia que não seja aquela reflexão; a filosofia se transforma em *teoria da ciência*. Assim, a ciência positiva adquire unidade e consciência de si própria. Mas a filosofia, é claro, desaparece; e é isso o que ocorre com o movimento positivo do século XIX, que tem muito pouco a ver com a filosofia. (MARÍAS, 2004, p.390)

O positivismo na Alemanha adquire um caráter próprio pelo fato de fazer frente ao idealismo especulativo. Organizando-se a partir do campo de tensão aberto por sua disputa com o idealismo, o positivismo alemão se apresentará de duas formas: a primeira, por meio de um positivismo que se caracteriza por uma forte redução empirista, e que foi encabeçada pelo físico Ernest Mach; e a segunda, tem-se um positivismo que “adota um empirismo que se aproxima da metafísica” (HARRÉ, 2008, p.22), tendo como principais representantes os físicos Heinrich Hertz e Ludwig Boltzmann. Ambas as formas exercem, de fato, um anti-idealismo, porém, se desencontram em seu tratamento para com os elementos teóricos inobserváveis. Enquanto, Ernest Mach, pensava num projeto metodológico que “retratasse os fundamentos da física de forma a eliminar os domínios inobserváveis da ontologia das ciências naturais, e particularmente para eliminar todos os traços absolutistas” (HARRÉ, 2008, p.20), Hertz “não era totalmente avesso às relevantes hipóteses sobre o reino inobservável do mundo natural, nem à elaboração de uma metodologia que, pelo uso de tais hipóteses, pudessem ser avaliadas por sua verossimilhança” (*Idem*). Boltzmann, ao conformar-se com a posição de Hertz, acreditava que pelo desenvolvimento matemático de uma teoria seria possível justificar a existência de entidades não observáveis (HARRÉ, 2008, p.22).

2.3. O campo de tensão entre idealismo e positivismo e o despontar de um retorno ao equilíbrio do projeto transcendental de Kant

Esses são os traços gerais do idealismo alemão e do positivismo, cujo confronto engendrou problemas que condicionaram a necessidade do ‘retorno à Kant’. As indicações gerais a respeito destes dois polos discursivos, expostas mais acima, viabilizam a compreensão sobre o modo como a tensão aberta pelos seus embates impulsionam o movimento neokantiano. Concentremo-nos, pois, doravante na exposição do campo de tensão entre o idealismo e o positivismo. Cientes de que é precisamente nas divergências entre estas duas correntes filosóficas que há de emergir um ambiente propício para o desenvolvimento dos anseios neokantianos.

Por um lado, vimos que o idealismo alemão ao superlativizar o sujeito transcendental, torna-o num Eu Absoluto; com isso, o idealismo crítico que, ao delimitar na experiência as fronteiras do conhecimento válido, corrigira os descompassos da metafísica, sob a tutela dos idealistas Fichte, Schelling e Hegel, transformava-se numa metafísica idealista. A própria dimensão da experiência havia sido suprasumida pela idealidade do conceito. De tal modo que, na totalidade do conceito a autonomia da experiência, no processo do conhecimento, tornava-se irrelevante. E esta redução da experiência se deu pela compreensão de que a realidade é processo dialético do Espírito, no qual a experiência já não é mais um limite em si, antes um termo absorvido no processo.

A postura tomada pelo idealismo especulativo gerava um problema com diversas implicações para a efetividade do processo investigativo das ciências naturais, pois a âncora na qual a estabilidade do progresso científico estava firmada – ou seja, a experiência –, pela concepção idealista, estava novamente reduzida às quimeras do pensamento especulativo. Não é por acaso que a reação mais radical proviria exatamente de cientistas profissionais. Como é o caso da destacável reação impingida pelo físico positivista Ernest Mach. Ele aproximara-se das reflexões positivistas de Augusto Comte precisamente porque estas se harmonizavam com os intuítos de seu projeto empirista. Ora, o positivismo na França objetivava principalmente ser um movimento anticlerical, visando “emancipar o intelecto da superstição que ele [Comte] podia encontrar na institucionalizada religião de seu tempo” (HARRÉ, 2008, p.12). Mach, entretanto, não se opunha a nenhum misticismo em particular. O seu projeto era um projeto epistemológico. E no viés da missão epistemológica de Mach, o positivismo alemão ganhara uma tonalidade bem peculiar: não era o misticismo religioso que

se visava combater, mas sim as amarras das superstições metodológicas impostas pelo idealismo especulativo. A paixão que Comte alimentava pela ciência, ao ponto de eleger tal forma conhecimento como única e verdadeira religião da humanidade, é transpassada para Mach sob a forma de ódio contra a metafísica idealista; e isto, de tal modo, que Mach foi denominado como um verdadeiro “empirista puritano”. Isto é notório pela natureza do seu método, o qual opera uma catarse radical, abolindo do conhecimento científico todo e qualquer resquício de elementos não sujeitos à observação experimental.

A posição de Mach produz um ceticismo tão ácido quanto aquele encontrado em David Hume. E, de fato, Mach recorre à filosofia de Hume para corroborar seu posicionamento. A crítica de Hume ao problema da indução, e o modo como esta põe colapso o sistema de conexões causais do racionalismo, é para Mach o solo a partir do qual impossibilita os sobrevoos especulativos do pensamento metafísico. Entretanto, o modo como Mach absorve o empirismo de Hume não o deixaria isento de controvérsias. O radicalismo de Mach o fez incorrer num solipcismo empírico, do qual ele não foi plenamente capaz de se desenredar. Isto abriria espaço para o desenvolvimento de um positivismo mais ameno quanto à questão da possibilidade de validade das entidades inobserváveis. É o que encontramos em Helmholtz, e ainda em Hertz e Boltzmann. Nestes se vê claramente certa rendição do positivismo alemão ante o encrudescimento das intenções neokantianas.

Helmholtz, assim como Mach, será um cético da metafísica, acreditando que a teoria científica se restringe a “generalização matemática das observações empíricas e dos resultados experimentais, sendo tais elementos o objetivo último da pesquisa” (HARRÉ, 2008, p.12). Porém, o ponto de discordância com Mach, se dará no seu trabalho neurofisiológico, através do qual se aproxima intensamente da teoria kantiana da percepção. Ressaltando a concepção kantiana de causalidade, Helmholtz ensina que a ordem da causalidade na experiência é imposta pela mente humana. Ou seja, para ele, as leis da causalidade são de caráter estritamente apriorístico. Hertz e Boltzmann, contrapondo-se ao radicalismo empírico de Mach, aceitam a possibilidade de hipóteses plausíveis e, portanto, a existência de uma dimensão inobservável da natureza, a qual pode ser postulada pela abstração matemática.

O positivismo adotado por estes cientistas é a tentativa de se esquivar dos impasses ocasionados pela postura mais severa do positivismo. Observa-se uma rendição ante a validade de conhecimentos não experimentais, tais como as teorias matemáticas – as quais eram para Kant um exemplo direto de juízos sintéticos a priori. E também, uma

reconsideração da efetividade das inferências de uma estrutura apriorística na determinação do conhecimento válido. Esta amenização do positivismo abastece ainda mais os anseios neokantianos da comunidade filosófica alemã; a qual, insatisfeita com os extremismos da metafísica idealista e empírico-positivista, buscava uma epistemologia equilibrada, que fosse capaz de solucionar os impasses ocasionados por ambos os extremos. Pois, enquanto a abordagem do idealismo absoluto conduzia inevitavelmente ao obscurantismo metafísico do Espírito, o positivismo, por sua vez, abolia a autonomia das ciências do espírito e reduzia a filosofia à teoria da ciência. É neste ínterim que Kant é lembrado. Pois sua filosofia foi capaz de aplacar as exigências do racionalismo cartesiano e do empirismo cético de Hume. Posicionando-se moderadamente entre os extremos racionalista e empirista, Kant considerou a experiência como limite último do conhecimento válido, mas não deixou de conceber a efetividade da estrutura apriorística do sujeito no processo de obtenção deste conhecimento. Kant acabou por garantir, com sua teoria epistemológica, tanto a base experimental do progresso das ciências empíricas, como também a dimensão de atuação da filosofia.

A convocação de Liebmann expressa bem o mesmo anseio por uma postura epistemológica moderada. Os ânimos da comunidade filosófica alemã escorrem para a filosofia kantiana precisamente porque encontram nela um modelo primordial para solucionar seus próprios impasses no final do século XIX. Kant é lembrado como modelo mais adequado, não para ser repetido, mas para ser otimizado. Como sua filosofia tinha sido gerada sob a calorosa tensão produzida pelas disputas entre empirismo e racionalismo, ela oferece um modelo, a partir do qual, torna-se possível avançar em direção à possibilidade de superar os desequilíbrios metodológicos impostos pelo idealismo e o positivismo.

Portanto, como havíamos mais acima postulado, uma compreensão adequada do movimento neokantiano se dá mais por meio da clara visão de seus motivos, do que propriamente por sua mera atividade acadêmica de releitura das obras kantianas. Tendo isto em vista, compreende-se o neokantismo como um movimento que se ocupou de delimitar as condições do conhecimento válido, levando em consideração as intenções mais originárias do idealismo especulativo, entretanto, estabilizando-as com o conhecimento experimental – fundamento último de toda ciência – proposto pelos positivistas. Com isso, o projeto neokantiano visava “estabelecer o espaço de autonomia da filosofia em meio as ciências positivas” (CROWELL, 1998, p. 186). Tal projeto só seria possível por meio da apreensão do espírito da filosofia transcendental de Kant. O acesso a tal espírito não consiste numa repetição, ou numa mera interpretação textual. Consiste, antes, num “retorno a Kant que visa

usar os seus princípios e metodologias para responder tanto os antigos como os novos problemas” (TOTEFF, 2008, p. 28). Uma caracterização precisa da dinâmica de acesso ao espírito da filosofia kantiana encontra-se incrustada na afirmação de Wildelband, que diz, “Compreender Kant é ir além dele mesmo” (WILDELBAND *apud* TOTEFF, 2008, p. 30).

Passaremos agora, portanto, a elencar de forma conclusiva os motivos que impulsionaram o desencadeamento do movimento neokantiano, bem como delimitar, a partir deste viés, um conceito esclarecedor do caráter deste movimento. Vejamos, pois:

- (1) Vimos que um dos primeiros motivos encontra-se no fato de que as tentativas do grande sistema idealista alemão em aperfeiçoar a filosofia de Kant ocasionou uma saturação metafísica do sujeito transcendental. O conhecimento experimental havia sido suprasumido pela dinâmica processual do Espírito Absoluto. A realidade estava novamente sujeita a especulação. A superlativização do elemento apriorístico, por parte da metafísica do Espírito Absoluto, retraía o conhecimento em si mesmo, absorvendo a dimensão da experiência e tornando volátil sua autotomia. Isto se afastava do projeto kantiano que concebia a experiência como limite último do conhecimento.
- (2) Outro motivo para o desencadeamento do neokantismo é a reação positivista ante a metafísica do idealismo alemão. Operando uma intensa redução empirista, o positivismo condiciona toda a *validez*⁶ do conhecimento à dimensão experimental, o que resulta em avarias para a autonomia da filosofia. Negando todo elemento não observável, já não resta espaço para filosofia, a qual é absorvida pelas ciências naturais como auto-reflexão científica. A filosofia perde seu espaço de atuação, bem como sua autonomia.

Estes são os problemas que impulsionaram a reflexão neokantiana. A exposição destes problemas possibilita uma conceituação do caráter do movimento neokantiano, o qual se define a partir de tais problemas. Ou seja, o Neokantismo é um sistemático exercício filosófico que tem na filosofia transcendental o solo base para instigar a emergência do espírito da filosofia de Kant, o qual consiste em propor uma argumentação que garanta “a

⁶ Sabemos que na lógica o termo mais familiar é “validade”, entretanto, o que se pretende aqui com o termo *validez* é o mesmo que propõe MacDowell em sua análise da filosofia dos valores de Rickert. Nesta análise, MacDowell declara: “Segundo Rickert, a verdade consiste na validade absoluta, que somos obrigados a atribuir a certos juízos, tanto singulares como universais, tanto espontâneos como científicos. A tarefa da teoria do conhecimento é precisamente explicar este fato incontestável e, por aí, caracterizar as entidades lógicas, que são os juízos, como tais” (MACDOWELL, 1993, p. 31).

absoluta validade dos fundamentos metafísicos, um inatacável apriorismo, e teorias da ética e valores” (CROWELL, 186, p.186), visando fornecer cientificidade à filosofia – garantindo, com isso, sua autonomia.

CAPÍTULO II

A CONFIGURAÇÃO DO AMBIENTE DE DISCUSSÃO NEOKANTIANO EM SUA RECEPÇÃO A PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL

Tendo em vista a compreensão do neokantismo a partir de seus motivos, procuraremos agora demonstrar como este movimento, ao se ordenar no encaixe dos problemas visados, constrói um ambiente discursivo que, recepcionando a problemática kantiana, proporciona um ambiente de gestação dos elementos primordiais da ontologia fundamental. Veremos como a questão, posta por Kant, referente à validade da dimensão transcendental do conhecimento é recepcionada no final do século XIX e início do século XX pelo Neokantismo Clássico. O modo como esta questão será recepcionada é precisamente o modo como o ambiente discursivo – no qual os elementos básicos da ontologia fundamental se desenvolveram – será construído.

Primeiro iremos ressaltar o problema base, o qual se configura pelas complicações oriundas das diversas tentativas de determinar e reelaborar a estrutura da subjetividade transcendental esboçada por Kant. Pois, fora precisamente na elaboração das diferentes visões deste problema que o ambiente de discussão neokantiano irá se constituir. Depois é na visão da instituição das escolas de Marburgo e Baden, as quais expressam visões diferentes sobre o problema base, que a filosofia transcendental atinge a contemporaneidade. Estas diversas posições que caracterizaram o Neokantismo Clássico forneceram a orientação fundamental para o desenvolvimento dos elementos primordiais da ontologia fundamental. Hermann Cohen e Natorp, principais representantes da escola de Marburgo, e Windelband e Rickert, representantes da escola de Baden, apresentam uma atuação relevante na relação existente entre o desenvolvimento primordial do pensamento de Heidegger. Por isso, também nos concentraremos na atuação destes neokantianos, cujo papel foi determinante para a definição do caráter de suas respectivas escolas. Depois, veremos o irrompimento fenomenológico de Husserl, destacando a fenomenologia husserliana como uma nova abordagem do problema base. A introdução da fenomenologia é um elemento a mais na construção do ambiente de gestação do pensamento heideggeriano, que aqui será destacado em sua discussão com os neokantianos.

1. Identificação do problema base

Como vimos, na apresentação da problemática kantiana, o intuito principal da *Crítica da Razão Pura* era demonstrar a efetividade dos juízos sintéticos a priori. Com isto, o que Kant pretendia era postular a determinação de uma estrutura a priori – que por sua vez compunha o sujeito transcendental – na realização processual dos conhecimentos verdadeiros. Kant, em conformidade com Hume, não negara a experiência enquanto horizonte total do conhecimento, mas havia interposto o argumento de que os dados que proviam dos sentidos eram ordenados e unificados por um agente a priori (sujeito transcendental).

A natureza desta dinâmica dimensão a priori do conhecimento será acolhida pelos neokantianos como problemática nuclear. O “retorno a Kant” implicaria numa compreensão precisa desta dimensão do conhecimento. Pois, para equalizar a saturação metafísica ocasionada pelo idealismo, e garantir a autonomia da filosofia na comunidade científica diante do reducionismo empirista do positivismo, era preciso uma reinterpretação do elemento a priori do conhecimento postulado por Kant. Os neokantianos acreditavam que uma delimitação exata da natureza transcendental do sujeito do conhecimento suplantaria aquilo no que o sistema idealista fracassou e proporcionaria uma posição inabalável da filosofia ante o ceticismo positivista.

Deste modo, o problema base que impulsionou a atividade sistemática do movimento neokantiano referia-se à interpretação precisa do caráter dos fundamentos transcendentais do conhecimento. O que Kant pretendia dizer com os “juízos sintéticos a priori”? Os vários posicionamentos para com esta questão definiram a paleta de teorias que configuraram o movimento neokantiano no final do século XIX, bem como sua sistematização. Contudo, mesmo expressando uma diversidade de posições, os neokantianos compartilhavam de uma mesma tendência interpretativa da *Crítica da Razão Pura*; tendência esta que defendia uma abordagem lógico-transcendental dos fundamentos do conhecimento, em oposição a uma abordagem psicológica.

Quanto a esta disputa de tendências interpretativas, devemos aqui entender que, mesmo antes da convocação de Liebmann, e, portanto, antes da eclosão do Neokantismo Clássico, um prematuro retorno à filosofia kantiana já florescia; e é neste período, que vemos uma interpretação psicológica do fundamento transcendental do conhecimento. Tal interpretação já havíamos sucintamente citado, trata-se da apropriação positivista de Helmholtz da teoria kantiana da percepção. Nele, encontramos um dos principais

representantes desta tendência psicológica. Este havia sido influenciado fortemente pela fisiologia dos sentidos de Johannes Müller (1801-1858) ⁷, o qual afirmava que cada sensação era determinada, não pelo estímulo em si, mas pela disposição do nervo sensorial que operava como transmissor. Sob a luz de uma interpretação psicológica, o neokantismo nascente ainda estava muito arraigado ao positivismo. Por isso mesmo, através de um discurso caracteristicamente materialista, procurava demonstrar a origem do conhecimento nos processos neurofisiológicos.

A origem do Neokantismo Clássico é marcada pela oposição à interpretação psicológica do elemento a priori kantiano. Propondo uma interpretação lógico-transcendental, tanto Hermann Cohen e sua escola, bem como Windelband e Rickert, concordaram que Kant não pretendia apresentar uma origem psicológica para o conhecimento, mas que, de fato, sua teoria epistemológica tratava do “valor lógico da validade do conhecimento” (CROWELL, 1998, p. 186). Contudo, é precisamente sob a luz desta unidade interpretativa, que as salientes diferenças entre os neokantianos se revelaria. O trabalho desenvolvido pelas duas escolas ⁸, a respeito do caráter deste fundamento epistemológico, abriu um espaço de controvérsias que possibilitou um ambiente de formação para o irrompimento da fenomenologia.

2. Perspectivas fundamentais sobre a problemática kantiana nas escolas de Marburgo e Baden

O debate interno ao movimento neokantiano parte do problema sobre o modo como a dimensão transcendental do conhecimento deve ser focalizada. Todo o movimento irá se organizar a partir das diferenças de perspectivas sobre o elemento transcendental. Sendo que, a discussão sobre este elemento é concorrente à discussão sobre a relação entre filosofia, ciência e visão de mundo. Pois, como vimos em Kant, a *Crítica da Razão Pura*, ao argumentar sobre a possibilidade dos juízos sintéticos a priori, visava alocar o espaço da filosofia no conhecimento do mundo. Ao retomar Kant, era do interesse dos neokantianos definir a natureza e o papel da filosofia em meio à comunidade científica. A maneira como conceberam a natureza apriorística do conhecimento, também configurara a tarefa da filosofia em sua relação com as ciências naturais. Destarte, o surgimento das escolas de Marburgo e

⁷ Para se verificar uma descrição mais completa sobre a construção do pensamento epistemológico de Helmholtz confira-se o comentário publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível no seguinte endereço eletrônico: <http://plato.stanford.edu/entries/hermann-helmholtz/cap.2>.

⁸ O chamado “neokantismo clássico” compreende o período que se inicia com a convocação de Liebmann em 1865, estendendo-se até a segunda década do século XX. Este movimento se organizaria em duas frentes de interpretação da problemática kantiana, que correspondem às duas respectivas escolas: (1) Escola de Marburgo, fundada por H. Cohen; (2) Escola de Baden, fundada por W. Windelband.

Baden define o espaço de controvérsias sobre o modo de se posicionar para com a questão das estruturas do conhecimento e as relações entre ciência e filosofia. O debate entre estas escolas fomentou o ambiente de tensão que impulsionou o irrompimento da fenomenologia ontológica, proposta por Heidegger. Portanto, é no ambiente discursivo gerado pelo debate entre estas escolas, que vemos o movimento neokantiano se organizar em sua retomada da problemática kantiana. Vejamos, então, o embate dos posicionamentos entre estas escolas até o clímax que desponta com a fenomenologia de Husserl, e posteriormente com a fenomenologia heideggeriana que rompe tanto com Husserl, como também com os neokantianos.

Em Marburgo encontraremos uma interpretação que enfatiza o aspecto lógico-transcendental, compreendendo que o que está posto na *Crítica da Razão Pura* é o valor lógico da verdade do conhecimento. A doutrina lógica torna-se a própria doutrina do conhecimento (KÜHN, 2010, p. 120). E com isso, o pensamento lógico é pensamento científico. O conhecimento dos objetos reais se dá por intermédio das estruturas lógico-transcendentais; estas são formas ou categorias universais, que são concebidas como a própria substância do real (MACDOWELL, 1993, p. 30). O conhecimento científico, enquanto conhecimento da realidade, se encontra encerrado no círculo lógico do pensamento. É neste sentido, que H. Cohen, principal representante da escola de Marburgo, concebe a filosofia como “Teoria da Ciência” (CROWELL, 1998, p. 185), visto que ela se ocupa com a estrutura lógica do conhecimento. A visão de Cohen, de fato, definiu as configurações da escola de Marburgo; em sua revisão da epistemologia kantiana, assim como em sua visão sobre a tarefa da filosofia, encontramos as orientações decisivas que determinaram o perfil da escola de Marburgo.

Para Cohen, a superação do problema kantiano da coisa-em-si é solucionado pela compreensão adequada das categorias lógicas do conhecimento. Pois, ao contrário de Kant, Cohen acreditava que o conhecimento dos objetos não se constitui pela mera representação na consciência subjetiva, antes, o conhecimento, sob a estrutura dos princípios lógicos, atinge o próprio modo de ser das coisas – não havendo mais, portanto, uma dimensão que seja inatingível ao conhecimento. Cohen realmente concluirá que pensamento e ser são a mesma coisa. Sobre isto, vejamos o comentário de Adair-Totef:

Ele [Cohen] também buscou pôr em colapso a distinção kantiana entre as faculdades do Entendimento e da Sensibilidade, argumentando que estes dois devam ter alguma desconhecida raiz em comum (Lang e Heidegger

são outros dois que seguem Cohen nesta mesma exigência). No período mais tardio de seu pensamento, Cohen haveria de argumentar que pensamento e ser são essencialmente o mesmo. (TOTEFF, 2008, p. 35)

Com isso, para ele, a estrutura transcendental ocupa maior importância no processo do conhecimento do que ocupara em Kant. A compreensão dessa estrutura lógica em Cohen é uma extensão, para toda a realidade, da tese kantiana sobre o caráter da matemática como construção de conceitos. Ora, para Kant, a matemática era uma forma de razão pura que obtivera êxito em sua apriorística extensão de si mesma (o que explica o interesse de Kant pela física de Newton); Kant acreditava que o uso transcendental da razão pura era equivalente ao seu uso matemático e, portanto, capaz do mesmo êxito – sabendo que tal êxito aqui diz respeito a uma descrição exata da realidade (KANT, 2009, p. 456). Valendo-se da certeza apodítica da matemática, Kant pretendia garantir a interposição da certeza dogmática da filosofia transcendental. Cohen, apropriando-se da tese kantiana, concebe as categorias (princípios lógicos) como tendo o mesmo estatuto da razão matemática, e, portanto, passando a ser compreendidos como princípios de construção do ser.

A visão de Cohen sobre a estrutura lógico-transcendental influencia de modo determinante a epistemologia comungada na escola de Marburgo, e com isso, o modo como esta escola irá compreender as relações entre filosofia e ciência. A lógica passara a ser compreendida como teoria do conhecimento, compreensão que afetaria a configuração da tarefa e natureza da filosofia. Esta havia sido concebida como “metodologia” e “teoria das ciências”, visto que, seu objeto eram os princípios que governavam a atividade das ciências naturais. A tarefa da filosofia, portanto, era a de analisar as condições lógicas que tornavam possível o conhecimento das ciências naturais. Para a escola de Marburgo, a filosofia se definia por uma *continuidade* com as ciências positivas (CROWELL, 1998, p. 186). A filosofia, enquanto “filosofia da ciência”, garante sua autonomia em meio à comunidade científica, ocupando-se das condições transcendentais do conhecimento e possibilitando uma unidade sistemática fundamental para as diversas ciências (CROWELL, 1998, p. 188).

Por sua vez, Natorp fora aquele que ampliou os resultados obtidos pelo trabalho de H. Cohen. Por intermédio dele, a escola de Marburgo fez com que sua tendência em focalizar o problema base a partir da ênfase no pensamento lógico-formal culminasse num neo-hegelianismo, caracterizado como idealismo crítico. Por meio da doutrina do ego puro é que Natorp abordara o problema da fundamentação transcendental do conhecimento. Tal

abordagem é importante, pois a partir dela se instituirá a tensão que culminará com o irrompimento da fenomenologia por Husserl.

Cohen acreditava que pensamento é produção. Esta ideia de processo iria determinar o perfil do idealismo crítico de Natorp. A dinâmica do processo havia de perpassar toda a sua reelaboração da filosofia kantiana. Com sua doutrina do ego puro da percepção, Natorp, reelaborando a concepção kantiana da subjetividade interior, capitaliza o tratamento da problemática da estrutura apriorística do conhecimento. Sobre isto testifica Crowell, dizendo: “Natorp aceita a visão kantiana de que ‘é a partir da vida interior que todas as coisas florescem’” (CROWELL, 1998, p.188). Porém, para Natorp, esta “vida interior” seria o núcleo a partir do qual se torna possível a unidade entre a lógica e a estética transcendental e, portanto, entre pensamento e experiência. Este núcleo é a base transcendental que possibilita o conhecimento científico da realidade. A partir dele o real em sua totalidade “floresce”. Na unidade entre a lógica e a estética, sustentada pelo fundamento do ego puro da percepção, as leis compostas pelos princípios lógicos são as leis do ser. Neste sentido, Natorp, em harmonia com seu tutor H. Cohen, sustenta que não são com as coisas que o conhecimento científico se relaciona, mas com as leis interiores do pensar lógico. Deste modo, ao ditar Cohen, ele afirma:

Não são as estrelas nos céus os objetos que o [transcendente] método ensina-nos a contemplar, a fim de conhecê-los, mas sim, os cálculos astronômicos, estes são os fatos da realidade científica, a "realidade" que precisa ser explicitada... Qual é o fundamento da realidade, que é dado em tais fatos? Quais são as condições de que a certeza de que a realidade visível leva a sua realidade mais própria? As leis são os fatos, e [portanto] os objetos de nossa investigação; não as coisas-estrelas⁹.

Sendo as leis os fatos, justifica-se que o idealismo crítico de Natorp viesse a ser concebido como um neo-hegelianismo, pois assim como no fim do processo dialético o Espírito Absoluto perpassava todas as coisas, assim também as leis interiores do pensamento lógico se estendiam por toda a realidade. De fato, este era o projeto de Natorp, que, através de um panlogismo bem peculiar, pretendia equalizar os resultados do idealismo especulativo, eliminando os excessos metafísicos e balizando-os na experiência. Por isso mesmo, a proposta de uma unidade entre lógica e estética; o que resulta numa supressão dos limites da experiência. Para Natorp, a coisa em si torna-se apenas o hipotético “limite do infinito

⁹ Cohen *apud* Natorp, in: “*Stanford Encyclopedia of Philosophy*”, disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/natorp/index.html#note-39>.

processo de objetivação” (CROWELL, 1998, p. 191) do ego puro da percepção, o que implica numa supressão de todo ceticismo.

O ego puro, ou aquela “vida interior”, se movimenta no sentido da objetivação. Esta é a forma que o pensar lógico adquire o caráter de produção. Por meio da doutrina das sínteses (CROWELL, 1998, p. 191), Natorp atribui à realidade o mesmo caráter dinâmico que Hegel havia preconizado. O conhecimento da realidade é uma reelaboração contínua das sínteses, às quais, ao reduzirem a complexidade empírica à interioridade das leis, tornam a objetividade real num *projectum*, algo que está em contínua e progressiva reelaboração. Esta manipulação, caracteristicamente lógico-racional, das sínteses é correlativa as determinações conceituais que põem o ser. Na objetivação, o soerguimento do ser se dá por meio da construção da realidade que opera segundo os princípios lógicos. A factualidade do real encontra-se no próprio processo de construção, no determinar conceutivo. “O fato da ciência é o fato da objetivação” (CROWELL, 1998, p. 190).

Deste modo, a tarefa da filosofia, enquanto teoria do conhecimento será tratar da compreensão das categorias da objetivação. Pois, é no fundo último do ego puro, desta “vida interior”, que “a filosofia encontra a ‘unidade e fundamento’ das ciências” (CROWELL, 1998, p. 190). Natorp compreende o processo de objetivação – operante conforme os princípios lógicos da razão – como a única estrutura transcendental do conhecimento. Deste modo, todo conhecimento experimental é ordenado e justificado. Diante disto, a filosofia seria, portanto, atividade reflexiva que visa à fundamentação das ciências. Ao tratar dos princípios constituintes do processo de objetivação, a filosofia se move na dimensão de possibilidade das ciências empíricas.

Quanto à escola de Baden, o foco da interpretação que será dada ao problema kantiano da estrutura transcendental a priori enfatizará o valor cultural como estando à base do conhecimento. Em seu “retorno a Kant”, os neokantianos de Baden encontraram os subsídios necessários para o desenvolvimento da “Teoria dos Valores”. Esta fora uma abordagem mais abrangente da filosofia kantiana, não restrita apenas ao campo epistemológico, mas abrigada também nos campos humanísticos do conhecimento¹⁰. Integrantes da escola de Marburgo

¹⁰ É importante ressaltarmos que isto não implica dizer que a escola de Marburgo tenha apenas restringido suas atividades ao campo epistemológico. F. A. Lang e H. Cohen, e o próprio Cassirer, com sua abordagem antropológica da filosofia das formas simbólicas, são exemplos de que o neokantismo de Marburgo também se deteve a outras regiões do conhecimento. F. A. Lang tratou de questões políticas e sociais sob a influência marxista (TOTEFF, 2008, p. 33). H. Cohen, em seu sistema, abrangerá tanto questões epistemológicas, como religião e ética, estando ele também envolvido em questões políticas referentes ao antissemitismo. Cassirer, por

discutiram questões culturais, como religião, política e ética, mas se diferem dos de Baden pela adoção de seu ponto de partida metodológico. Enquanto Marburgo evocou em sua metodologia os princípios que compunham a lógica físico-matemática, Baden elaborou sua metodologia a partir dos valores normativos culturais (MACDOWELL, 1993, p. 31). Para eles a revisão do idealismo transcendental suscitou a teoria de que a verdade do conhecimento consiste na “validez absoluta” (MACDOWELL, 1993, p. 31). A problemática kantiana da estrutura transcendental é retratada a partir da perspectiva de uma filosofia dos valores, que encontra na validade absoluta as condições nas quais se torna possível o conhecimento da realidade.

A filosofia dos valores da escola de Baden desenvolveu suas características mais consistentes a partir dos trabalhos de W. Windelband e H. Rickert. Foram eles que encabeçaram a visão kantiana da escola de Baden. Estes foram influenciados pela discussão da problemática relativa à proeminência dos valores no processo do conhecimento efetuada por Lotze no final do séc. XIX. Sobre esta influência de Lotze no pensamento dos principais representantes da escola de Baden, Alejandro Vigo, testifica como Heidegger comenta esta influência de Lotze na escola de Baden:

As referências de Heidegger à importância de Lotze se conectam, de modo direto, com o papel desenvolvido pelo seu pensamento deste com o surgimento da Escola Neokantiana, que, como se sabe, estaria chamada a ocupar o centro mesmo do cenário da filosofia acadêmica alemã, a qual seria posteriormente rechaçada por Husserl. Heidegger se refere de modo mais específico a chamada “filosofia dos valores”, que se desenvolve dentro da Escola de Baden, cujos principais representantes foram, precisamente, Windelband, a quem Heidegger alude de modo direto, e Rickert. (VIGO, 2007, p. 68).

Windelband e Rickert buscaram argumentar que o problema do conhecimento não pode ser abordado apenas pelo viés do pensamento lógico-formal, mas adicionado o elemento volitivo da individualidade subjetiva, estenderam a abordagem deste problema para o “reino dos valores”. A primazia da razão prática sobre a razão pura, que já havia sido assinalada por Lotze, irá nortear a interpretação da problemática kantiana da estrutura a priori – interpretação que, por sua vez, subsidiaria a filosofia dos valores.

sua vez, desenvolveu a teoria das formas simbólicas, uma teoria que representava uma extensão humanística do idealismo crítico de Natorp. Todos ocuparam-se com questões que estavam além da epistemologia. Qual, pois, sua diferença em relação à escola de Baden? Exatamente o método. O ponto de partida do neokantismo de Marburgo é pensamento lógico das ciências empíricas. Enquanto, o de Baden encontra-se na lógica da validade.

As contribuições de Windelband são cruciais para a constituição da visão da escola de Baden. Assimilando o projeto platônico do “reino dos valores” de H. Lotze, reino que se realizava no interior do espírito subjetivo, Windelband interpretara a estrutura apriorística do conhecimento a partir da universalidade e necessariedade dos valores. Lotze havia assimilado as ideias em sentido kantiano como valores (KÜHN, 2010, p. 124). O âmbito lógico passa a ser caracterizado a partir da noção de validade ¹¹, ao mesmo tempo em que se recupera a concepção platônica do “mundo das ideias”. O ponto de conexão entre o lógico e o “mundo das ideias”, segundo Lotze, encontra-se em sua imutabilidade ante o fluxo mutável da dimensão sensível. Imutabilidade esta que é sustentada substancialmente pela validade dos valores (VIGO, 2007, p. 73). Tal divisão esquemática entre “o que é” e “o que vale”, fora realmente adotada por Windelband, o qual, infere a partir disto, a compreensão do valor como norma, acompanhada de universalidade e necessariedade. A norma não diz o que algo é e que, por isso mesmo, não pode ser de outra forma; ou seja, não visa emissão de juízos de fato, antes visa o que algo *deve ser*, e, portanto, trata-se de juízo de valor. É precisamente em seu dever-ser, que a validade impõe sua universalidade e necessariedade perante a contingente sensibilidade.

A problemática do idealismo transcendental é tomada por Windelband em termos de validade transcendental. A estrutura lógica a priori que condiciona o conhecimento da realidade é identificada nos princípios da validade absoluta. O fenômeno é resultante da valoração, ou seja, da interação entre “o que vale” e “o que é”. Tal visão implicou numa caracterização bastante peculiar da epistemologia, a qual passaria a se desdobrar como “teoria dos valores”. Isto foi determinante para o modo como Windelband tratou o problema da tarefa da filosofia e sua relação com as ciências naturais. Para ele, a filosofia opera como ciência lógica, sendo denominada de “ética do pensamento” (CROWELL, 1998, p. 188). Esta é uma caracterização que expressa bem a visão de Windelband; pois, explicitando a relação fundamental entre a atividade cognitiva e os valores, apresenta a filosofia como ciência que trata dos valores primeiros que constituem a base de todas as formas de conhecimento (ciências, ética e arte).

Na esteira do pensamento de Windelband, Rickert também conceberá o processo do conhecimento como desdobramento da relação dinâmica entre a dimensão do que vale e dimensão do que é. Ele dará ainda mais vigor a ideia de proeminência do aspecto prático sobre o pensamento puro. E, portanto, a supremacia do dever (*Sollen*) sobre o ser (*Sein*). De

¹¹ Ou seja, a “validade do valor” é a condição ontológica da validade (Cf. VIGOR, 2007, p. 73).

modo que, nesta tensão entre validade e ser, Rickert concede caráter universal aos valores – a fim de manter firme a transcendência estrutural dos tais, e inclui o elemento volitivo do sujeito para resaltar praticidade no processo efetivo do conhecimento, em oposição ao aspecto puramente teórico da escola de Marburgo. A partir de sua teoria dos valores, Rickert avança numa definição da metodologia das ciências do espírito e das ciências naturais, e, por conseguinte, no papel específico da filosofia.

A partir de sua discussão com o relativismo histórico, Rickert recorre à noção de verdade “como valor, que se impõe absolutamente ao sujeito transcendental” (MACDOWELL, 1993, p.32). O status de transcendência do valor o torna universalmente válido. Mesmo perante o fluxo mutável da consciência empírica, a evocação do juízo se dá a partir da força do dever-ser, ou da validade absoluta. O dever-ser *vale* atemporalmente, e, a partir de sua validade sempiterna, julgamos cognitivamente. Aqui, Rickert recupera de Windelband, a ideia de universalidade e necessariedade do valor. E, de fato, não considera o valor como uma entidade, como algo sujeito ao fluxo do tempo. Para ele a dimensão do ser, ou do que é, compõe-se da realidade empírica. Enquanto que, os valores, pertencem “a um plano ideal, objetivo e absoluto” (*Idem*).

Tendo por firme a universalidade transcendente dos valores, Rickert enfatiza o aspecto prático no processo do conhecimento, a fim de se esquivar do formalismo lógico da escola de Marburgo, que por sua vez restringia o objeto do conhecimento unicamente a função do pensamento lógico-formal. Para Rickert, a filosofia, enquanto atividade crítica que analisa os fundamentos que condicionam a emergência do real, “deveria dar conta do mundo como um todo” (KÜHN, 2010, p. 122). A ênfase na praticidade e a inclusão do elemento volitivo são vias elegidas para avançar além dos limites epistemológicos estabelecidos pelo formalismo de Marburgo. Através delas, a filosofia, enquanto “teoria das ciências”, não estava sujeita a conceber a construção da realidade como resultante dos princípios das ciências físico-matemáticas (como pretendiam os neokantianos de Marburgo), mas abria-se também para a lógica do espírito vivo.

Ao transpor os limites do pensamento lógico-formal e, com isso, expandir o caráter da dimensão dos princípios elementares do conhecimento, Rickert buscou subtrair a “superavaliação das ciências naturais, ou seja, de uma assunção dos conceitos gerados empiricamente e das leis que regulam os eventos fixáveis de maneira espaço-temporal como absolutamente válidos” (CASANOVA, 2009, p. 29). Este anticientificismo não era uma

recusa total das ciências, mas uma redução de seu alcance no conhecimento do mundo. Esta redução abriria espaço para introdução das ciências do espírito na comunidade científica. Neste aspecto, Rickert dá continuidade ao projeto de Dilthey, visando uma justificação positiva para as ciências do espírito, e em particular, para história. Sobre a possibilidade desta relação entre Rickert e o projeto iniciado por Dilthey, vejamos o que afirma Schmidt:

Dilthey formula uma metodologia para as ciências humanas com base empírica que reconhece a natureza distintiva das ciências humanas. Ele não acha que a metodologia positivista das ciências exatas naturais pode ser utilizada para as ciências humanas, pois os objetos das ciências humanas são constituídos essencialmente por atores humanos conscientes. [...]

Em Uma introdução às ciências humanas (1883) Dilthey discute brevemente entre ciências naturais e humanas para estabelecer a justificação filosófica para as ciências humanas. Para Dilthey, as ciências humanas não podem ser modeladas apenas através do método das ciências naturais, como fizeram Augusto Comte e John Stuart Mill, que “trucam e mutilam a realidade histórica para assimilá-la aos conceitos e métodos das ciências naturais” [...] O objetivo de Dilthey é demonstrar a independência relativa das ciências humanas quanto às ciências naturais. (SCHMIDT, 2013, p. 51, 55).

Por isso, a ênfase de Rickert no caráter prático da cognição fundada na vitalidade de um espírito subjetivo – tal qual propusera Lotze. Uma postura que recupera – não por acaso – “a tentativa de Nietzsche e Kierkegaard de operar uma demissão da filosofia como ‘ciência’ por reivindicar que o pensamento deva ser *particular*, uma vez que se baseia na ‘vida’ ou na ‘existência’” (KÜHN, 2010, p. 122). A conexão entre a pulsanimilidade da subjetividade individual, que por sua vez se desdobra na “tomada-de-posição”, e a detonação do conhecimento verdadeiro é o argumento que favorece a redução da superavaliação das ciências naturais, resistindo também à introdução do método destas nas ciências do espírito. Porém, como é possível que o argumento a favor da tomada-de-posição converta-se numa abertura que justifique a validação das ciências do espírito?

O ato volitivo, que é o ato judicante, é o elemento de mediação entre o material empírico e a dimensão dos valores. O juízo é o próprio sujeito transcendental em operatividade, que põe em sentido a realidade. Através do ato judicante o sujeito imprime valores na realidade empírica. Portanto, na pulsão volitiva, o espírito subjetivo *decide*, vinculando a particularidade e singularidade empírica com a universalidade dos valores (*Sollen*). Aqui é importante compreendermos que os valores são de natureza supra-histórica, onde se encontram em um estado de idealidade. Por meio da tomada-de-posição do espírito vivo o elemento empírico é validado – torna-se real. Com isto, abre-se a possibilidade de

visualização da contingência empírica por si mesma, que outrora fora drasticamente reduzida pela metodologia das ciências naturais que, por meio de leis fixáveis, simplesmente operava uma síntese da multiformidade contingente da realidade empírica. O método lógico-formal das ciências físico-matemáticas (método nomotético) tinha olhos fechados para os eventos aleatórios da singularidade e particularidade empírica. Para tal método só pode vir ao conhecimento, e, portanto, pôr-se em sentido, aquilo que pode ser regulado e fixado pelas leis – o que para Rickert era defectível, como explica Casanova:

Segundo Rickert, nenhum conhecimento científico deve ser julgado a partir de sua mera coerência interna, mas sempre precisa ser em última instância confirmado por sua significação no que concerne a realidade efetiva. Esse fato abre, então, uma aporia para as ciências naturais, uma vez que as ciências naturais nascem de uma incontornável simplificação dessa realidade efetiva. As ciências naturais procuram desde o princípio determinar a “necessidade das coisas em termos de leis naturais”, “conexões incondicionalmente universais”, e na medida em que se empenham por uma tal determinação, perdem de vista simultaneamente a pluralidade multiforme e multicolorida da realidade efetiva. (CASANOVA, 2009, p. 29).

A imediatidade dos atos do espírito vivo, ou a tomada-de-posição, conecta, na esfera da idealidade, a realidade empírica com a dimensão transcendental dos valores, o que concede universalidade, e, portanto, cientificidade a toda apreensão individualizante. As ciências do espírito, que outrora estavam sem um solo próprio, sendo constrangidas a se submeterem ao método das ciências naturais, passariam, graças à validade absoluta que acompanha os atos do espírito vivo. O conhecimento da complexa realidade empírica estava garantido pelo conhecimento das ciências ideográficas, cujo fundamento encontrava-se na validade absoluta dos valores supra-históricos.

O papel da filosofia, enquanto “teoria das ciências”, seria precisamente tratar daquilo que possibilitava a atividade das demais ciências. A filosofia, portanto, passava a ser a ciências dos valores que estavam sob “a base de todo agir e de todo conhecimento humanos” (CASANOVA, 2009, p. 30). Conforme Rickert, “o valor transcendente é o tema da filosofia” (CROWELL, 1998, p. 189). E, só assim, é que a filosofia pode dar conta do mundo como um todo. Pois, tem diante de si, não os objetos científicos, mas suas condições de possibilidade. É neste sentido que, para os neokantianos da escola de Marburgo, a filosofia recuperava sua autonomia enquanto ciência dos valores. A filosofia que outrora estava restrita a epistemologia, passara a ser projetada pela escola de Marburgo como uma “filosofia geral da cultura fundada na concepção do valor transcendental” (CROWELL, 1998, p. 189).

3. Irrompimento da fenomenologia de Husserl

A proficuidade das posições das duas escolas no que concerne ao fundamento transcendental do conhecimento gera um espaço de controvérsias relativas à natureza precisa deste fundamento, bem como o papel que resultaria disto para a filosofia. Não devemos perder de vista que, no combate ao relativismo, ao psicologismo, naturalismo e subjetivismo, os neokantianos obtiveram resultados significativos. Engajados na tentativa de ressaltar as condições a priori do conhecimento, eles elaboraram alternativas de se esquivar dos extremos positivistas e do pós-hegelianismo. Movidos pelo intuito de um “filosofar no espírito de Kant”, os neokantianos também incorreram em alguns extremos, o que impulsionou o irrompimento do flanco fenomenológico de Husserl.

Husserl foi o responsável de levar a cabo o debate com o psicologismo, demonstrando vividamente “a diversidade essencial que existe entre a percepção sensível e a intuição da ideia universal” (MACDOWELL, 1993, p. 33). A existência das formas universais era para Husserl a força de sustentação de seu discurso contra o psicologismo. Para corroborar o *front* contra o psicologismo, Husserl desenvolve a fenomenologia da consciência, que busca ressaltar as experiências intencionais; encontrando nelas a garantia de uma verdadeira pressuposição científica para a filosofia. Sob a gerência da intuição, Husserl, através de uma revitalização do conceito de evidência em Brentano, irá fundamentar sua posição em relação à estrutura transcendental do conhecimento. Destacamos o elemento da intuição em Husserl é crucial, visto que, nos primeiros escritos de Heidegger, tal elemento irá ser expandido por meio da hermenêutica da vida fática.

O ego puro proposto pelo idealismo crítico de Natorp tinha como centro de sustentação a construtividade dinâmica dos conceitos lógicos na objetivação. Por sua vez, rompendo com essa posição, o ego consciencial de Husserl é localizado no *factum transcendental* liberado na intencionalidade da consciência. O que muda aqui? Sumariamente, Husserl não encontra mais na conceptualidade lógica de Marburgo, mas na consciência intencional, o elemento substantivo de toda realidade. Com a delimitação da intuição como fundamento último, o dualismo platônico dos neokantianos é superado, como descreve Stegmüller:

Os neokantianos acentuam que – como já sublinhava Kant – existem duas capacidades irredutíveis, ambas implicadas em todo conhecimento: a sensibilidade, que fornece as intuições, e a inteligência, que realiza propriamente a operação do pensar. Husserl, ao contrário, parece nivelar

esta posição em sua definição do conceito de conhecimento como “ser dado evidente da coisa mesma” ou “intuição autodoadora da coisa mesma”, rejeitando todo pensamento construtivo em favor do dado intuitivo. (STEGMÜLLER, 2012, p.75)

É a partir da teoria da intencionalidade de Brentano que Husserl irá traçar o seu próprio idealismo transcendental. De fato, Husserl se aproxima de Kant em seu segundo volume das Investigações Lógicas – e proporcionalmente distancia-se de Brentano por meio de uma transformação transcendental dos atos intencionais. Nele se constata um significativo “retorno ao sujeito”, numa subjetividade constituída pelo complexo de vivências dos atos intencionais. Se para Kant o sujeito é a base última de todo conhecimento, em Husserl é a consciência composta pelos dados intuitivos que compõe o plano último do conhecimento da realidade. Vejamos como Husserl opera a transformação da consciência intencional numa estrutura transcendental.

No embate contra o psicologismo, e na tentativa de enfatizar a existência das formas universais, o método fenomenológico é empregado por Husserl. Destacar a fenomenalidade do ego puro, que havia sido ignorada por Natorp, era o objetivo do método. O caráter fenomenal apontado por Husserl era caracterizado pela autoevidência do ego, ou como já havíamos citado, “intuição autodoadora de sentido” (STEGMÜLLER, 2012, p. 75). A fenomenalidade das vivências dos atos intencionais era correlativa à validade universal, visto que sua permanência não necessitava de nenhum correspondente real. O método fenomenológico consistia na suspensão do mundo, ou sua colocação em parênteses (*epoché*), expelindo toda condicionalidade empírica, conservando “como resíduo apenas a consciência pura, que é ‘absoluta’ no sentido em que para sua existência ela não precisa de nada real” (STEGMÜLLER, 2012, p. 72). Esta é a redução fenomenológica, que também é redução transcendental, e que conduz à essência mesma das coisas, ou “às coisas, elas mesmas”. O ego absoluto se dá nas evidências essenciais, as quais são as próprias vivências intencionais da consciência. Neste fluxo de vivências ocorre a constituição de todos os entes em geral, no aberto da significação¹² da consciência intencional. Essa estrutura dos atos intencionais centrada no ego puro não é algo empírico-real, mas apresenta-se sob a forma de “necessidade de princípio”¹³, implicando no fato de que “todo ente é relativo à consciência pura” (STEGMÜLLER, 2012, p. 73). Sendo assim, repousando na “transcendência própria da imanência dos fluxos das vivências” (STEGMÜLLER, 2012, p. 73), o ego puro “constitui

¹² A significação da consciência é o que anima com sentido o físico sensível. Deste modo, significação e sentido são sinônimos em Husserl. (STEGMÜLLER, 2012, p.63,64)

¹³ A consciência é sempre “consciência *de* algo”.

todos os entes em geral, e em particular, o mundo “transcendente”, no sentido de consciência empírica” (STEGMÜLLER, 2012, p. 73). O retorno a Kant efetuado por Husserl, portanto, demonstra-se na acentuação das essencialidades ideais, ou configurações lógicas, originadas nos atos da consciência. Para esclarecermos ainda mais a posição transcendental de Husserl, e o modo como a intencionalidade assume o papel de estrutura transcendental do conhecimento, citemos aqui o comentário de Stegmüller:

Husserl já havia elaborado em detalhe a revitalização da coisa real à consciência transcendental em suas “Ideias para uma Fenomenologia Pura”. Todavia, só em sua última grande obra, “Lógica Formal e Lógica Transcendental”, é que o princípio do idealismo transcendental chega a se manifestar em sua plena radicalidade. Se, com base nos trabalhos anteriores de Husserl, poderia haver a impressão de que, em relação às essencialidades ideais, particularmente as configurações lógicas, ele defendia uma posição “realista”, isto é, tratava estas configurações como algo que existe absolutamente, agora tais idealidades são consideradas como originadas de atos de consciência e como onticamente relativas a estes atos. *Assim, a consciência transcendental não é constitutiva apenas em relação ao mundo real, mas também para a totalidade dos seres ideais.* Toda espécie de objetividade, independentemente de tratar-se de uma objetividade real ou ideal, só pode ser compreendida e esclarecida em sua essência pela operação intencional que a produz. (STEGMÜLLER, 2012, p.75).

A posição transcendental de Husserl, fundamentada na intencionalidade transcendente da consciência, iria resultar numa compreensão bem específica do papel da filosofia. Enquanto os neokantianos de Marburgo acreditavam numa continuidade entre filosofia e ciência na dimensão dos fundamentos, a introdução da consciência intencional iria implicar, no pensamento de Husserl, numa descontinuidade entre elas. Neste sentido explica Crowell:

Husserl não identifica a tarefa da filosofia com a questão *juris*, fenomenologia transcendental, ao contrário do idealismo crítico, introduz uma radical descontinuidade entre filosofia e ciência positiva. É o horizonte do mundo como tal – o sentido da vida e não fato da ciência – que a fenomenologia exige para si. (CROWELL, 1998, p.191)

Esta “continuidade” abdicada pela filosofia, enquanto fenomenologia, conforme Husserl, é a renúncia do fundo metodológico comum entre filosofia e ciência preconizada pela escola de Marburgo. A ideia de construtividade do conhecimento real, pautada nos princípios lógico-matemáticos, volatilizou-se com a introdução da consciência intencional enquanto elemento de interconexão entre inteligibilidade e sensibilidade. Uma filosofia científica, como forma de saber rigorosa, só é possível, conforme Husserl, mediante a autoevidência do ego cosnciencial. A certeza que emerge da “intuição autodoadora de sentido” é o único solo capaz de embasar o conhecimento filosófico. A tarefa da filosofia visa

à região de surgimento do sentido da vida, onde a luz da intencionalidade propicia a abertura do ser em geral. O que garante, portanto, a sustentação do conhecimento filosófico é o fundamento posto pelo sentido liberado nas vivências dos atos fundantes da consciência intencional.

O debate entre a epistemologia neokantiana e o projeto fenomenológico de Husserl constitui, portanto, o ambiente de formação da iniciativa heideggeriana. Tanto os neokantianos, como a fenomenologia de Husserl subsidiaram o desenvolvimento da fenomenologia ontológica do jovem Heidegger. Analisando as duas frentes é possível encontrar elementos característicos do posicionamento assumido por Heidegger nos anos de 1919, em diante. A começar pelo próprio sentido da problemática assumida, que se trata especificamente do esclarecimento da dimensão transcendental do conhecimento em sua radicalidade. Evidentemente que Heidegger põe numa plataforma inteiramente nova o tratamento desta problemática, conclamando-a a uma semântica de caráter ontológico. A eclosão da noção de facticidade tem como intuito uma revisão ontológica da problemática transcendental. Veremos como a originalidade desta posição é condicionada por uma arquitetônica mixagem dos conceitos que partem do ambiente turbulento das discussões neokantianas, bem como da oposição imposta pela fenomenologia husserliana.

A noção de facticidade, assim como o projeto de explicitação das regiões fáticas da vida – postura de pensamento que se manifesta em toda a sua concretude a partir dos anos de 1919 – absorve de seu ambiente de formação os impulsos e recursos para implementação de sua novidade. Por isso a importância de apresentarmos aqui o desenvolvimento deste ambiente discursivo, pois nele se dispõe o eixo problemático que orientará a construção da alternativa ontológica proposta pelo jovem Heidegger. O processo que suscita a compreensão das regiões da facticidade fora durante todo tempo cerceada pela diversidade conceitual inerente aos embates neokantianos. Deste modo, quais orientações positivas podem ser indicadas, em meio a essa diversidade conceitual apresentada pelo ambiente de discussão neokantiano e fenomenológico, como determinantes para o posicionamento de Heidegger para com a problemática transcendental? Vejamos, portanto, de que forma as neokantianas e o movimento fenomenológico de Husserl impulsionaram positivamente o posicionamento do jovem Heidegger para com a problemática transcendental.

A ideia preconizada pela escola de Marburgo de que a dimensão originária do conhecimento científico encontra-se radicada no complexo dos princípios constituintes do

pensamento lógico-transcendental é a primeira iniciativa na direção de um pensamento destituído daquela ingênua posição para com o mundo, onde um eu psíquico defronta-se com uma realidade exterior. Esta iniciativa abre o precedente de que a realidade – sendo ela constituída pelas leis lógicas do pensamento – encontra-se em contínua construção, ou seja, algo que, como *projectum*, está sob reelaboração permanente. Desta iniciativa Heidegger assume sua proposta estrutural, ou seja, a ideia de uma dimensão originária que se encontra em fluxo constante será retomada na historicidade da vida fática.

Por sua vez, o modo como a escola de Baden, sob o argumento da “validez absoluta” (*Sollen*), abre espaço para a introdução do elemento volitivo – ao ressaltar a dimensão do “reino dos valores” – acaba por condicionar a possibilidade de se pensar numa equalização entre o conhecimento e a vivência anímica, algo que será crucial para o desenvolvimento da noção de facticidade. A subjetividade transcendental que se desdobra na “tomada-de-posição” introduz a disposição afetiva no processo do conhecimento. É certo que, para Heidegger, a “filosofia dos valores” encobre com a validade dos valores aquilo que é originário no fenômeno do conhecimento. Entretanto, a percepção de que a realidade histórica encontrava-se suprimida pela idealidade das leis lógico-científicas é um aspecto desta escola que será absorvido pelo posicionamento heideggeriano.

Porém, é a fenomenologia de Husserl que haveria de fornecer para Heidegger todo o aparato conceitual do empreendimento de sua fenomenologia ontológica. A ideia de intencionalidade da consciência, bem como o emprego da *epoché* fenomenológica e a evocação da intuição categorial, constituem os elementos que possibilitaram a virada que a noção de facticidade efetua em direção “às coisas elas mesmas”. A fenomenologia de Husserl ao desbravar os caminhos que conduzem à vida fática haveria de possibilitar para Heidegger a recolocação da problemática ontológica sob os termos da noção de facticidade. Isto veremos durante o processo de delineamento de sua posição para com a problemática transcendental.

CAPÍTULO III

POSICIONAMENTO DO JOVEM HEIDEGGER FRENTE À PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL

A maneira como o jovem Heidegger se posiciona para com a problemática transcendental é o que determina a originalidade de seu pensamento. Ele não retoma esta problemática como seus contemporâneos neokantianos, mas, inaugurando um novo paradigma, coloca em fluxo as fontes originárias do pensamento grego junto ao projeto transcendental de Kant. Veremos que a originalidade deste posicionamento, ao romper com a epistemologia neokantiana e a fenomenologia de Husserl – tomando-as ao mesmo tempo como impulso –, põe em efetividade uma radical reconfiguração da identidade e tarefa da filosofia. Sob esta reconfiguração, o pensamento filosófico deve, retroagindo no movimento da atitude teórica, trazer à tona a compreensão autoevidente da vida em sua imediatidade – o que seria caracterizado na ideia de circularidade hermenêutica. A dimensão da vida emerge em toda a sua proficuidade histórica, desvelando as regiões originárias de toda determinabilidade ontológica.

1. O desenvolvimento inicial da posição heideggeriana frente à problemática nuclear do neokantismo

No curso de 1919, intitulado como “*A Ideia da Filosofia e o problema da Concepção de Mundo*”, Heidegger, ainda como assistente de Husserl, ministraria um curso cujo conteúdo seria decisivo para o desenvolvimento posterior de “*Ser e Tempo*”. Neste período encontraremos no jovem Heidegger caminhos de pensamento que serão cruciais para a concreção da ontologia fundamental. Por isso, no período que compreende a tese de habilitação (1915) e a ocorrência deste curso, é possível delimitar o modo como o nascente filosofar da ontologia fundamental comporta-se ante a problemática kantiana. Nele vamos encontrar o desenvolvimento de uma temática que irá acompanhar o filosofar de Heidegger ao longo de sua vida. No período que compreende os anos iniciais de seu pensamento essa temática se manifestará sob diversos títulos, tais como, “algo primordial”, “vida em si e para si”, “vida fática”, “facticidade”, “eu histórico” e “experiência fática da vida” (KISIEL, 1993, p. 16). Todos os títulos partem de uma mesma questão, bastante pessoal para Heidegger, a

qual estaria em conexão com a problemática transcendental do conhecimento, sendo mesmo um modo de se portar para com ela.

O irrompimento da hermenêutica da facticidade em 1919 será, desde a tese de habilitação (1915), o resultado de um processo de radicalização da fenomenologia husserliana. Os conceitos de intencionalidade, intuição categorial e o novo sentido de *a priori* resultante destes dois *insights*, serão adaptados em resposta a uma tendência à facticidade. Esta adaptação inspira-se no modo como Emil Lask opera uma intermediação entre Husserl, Rickert e os pensadores gregos. A hermenêutica da facticidade será para Heidegger, o ponto de irrompimento da “verdadeira realidade e da verdade real” (KISIEL, 1993, p. 18). O que implicaria, necessariamente numa nova perspectiva para a questão tão exaustivamente discutida pelos neokantianos, a questão referente à tarefa da filosofia.

Com a descoberta deste “ôntico fundamento da ontologia” – a facticidade – Heidegger garante a originalidade de sua fenomenologia, bem como também coloca em uma nova plataforma as discussões sobre a natureza transcendental do conhecimento e a autonomia da filosofia enquanto forma de conhecimento. Por isso mesmo, a necessidade de atentarmos para este tão peculiar *insight* fenomenológico, visto que é por meio dele que Heidegger irá veicular sua posição em relação à problemática kantiana. Vejamos, portanto, o modo como a facticidade irá ser engendrada em sua relação com o ambiente de discussão neokantiano, e com a problemática nuclear que guia as discussões. Indicaremos aqui três momentos que manifestam a dinâmica de uma transformação interna no posicionamento filosófico de Heidegger. Estes momentos correspondem ao período de composição da tese de habilitação à docência, no qual Heidegger ainda encontrava-se sob a influência do neokantismo de Baden. Entretanto, o que se indica nestes momentos é o rápido deslocamento em direção à noção de facticidade, que ganhará contornos definitivos apenas no curso de 1919. O primeiro momento é a adoção do modelo conceptual de E. Lask como referência direta a logicidade da vida. O segundo é a resignificação fenomenológica do *modis essendi* a partir do qual Heidegger invoca a ideia de intencionalidade husserliana – a primazia do *modis essendi* em relação ao *modis intelligenti* é o indicio de uma estrutura conceptual necessária para a posterior elaboração da noção de facticidade. O terceiro momento é a ideia de espírito vivo desenvolvida na tese de habilitação, por ela vem a tona a determinabilidade das forças histórico-vitais – concepção que também será decisiva para o irrompimento da facticidade. Depois disto, veremos o modo como a eclosão da facticidade, no curso de 1919, apresenta definitivamente um elemento alternativo para o teor das discussões neokantianas.

A tendência à facticidade, manifestada nos primeiros anos de Heidegger, ainda sob a orientação do neokantismo, pode ser compreendida como uma recusa daquilo que mais fundamentalmente desviava a filosofia neokantiana dos motivos originariamente filosóficos. Ambas as escolas estavam envolvidas numa disputa que, como vimos, visava reestabelecer a cientificidade da filosofia, a partir de uma revisão do idealismo transcendental de Kant. Tanto a escola de Marburgo, com seu fundamento dinâmico da construtividade dos conceitos lógicos-matemáticos, quanto a escola de Baden, com sua fundamentação centrada na teoria dos valores, visavam garantir à filosofia um estatuto científico. A recusa de uma estrutura compreensiva que enquadrava a filosofia numa atitude teorética em relação ao mundo é o que mais fomentou o *insight* fenomenológico da facticidade em Heidegger. Seu encaminhamento à existência factual deve-se, antes de tudo, a uma necessidade de expurgar do seio da filosofia toda atitude objetivante, a qual é responsável pelo encobrimento do ser em sua originalidade por meio de entendimento geométrico da realidade. O “factual” surge para Heidegger como caminho que conduz a um ser mais imediato, que passara despercebido pelos neokantianos, por causa da imobilização do ser na reflexão teorizante.

Um auscultar atento das agitações do espírito vivo começava a se fazer sentir na tese de habilitação à docência (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus – A Doutrina das Categorias e da Significação de Duns Scoto*), em 1915. A renitente resistência de Heidegger para com a atraente popularidade da filosofia da vida começara a apresentar significativas fissuras. Sua postura defensiva em relação à temática da vida é explicada por sua fortuita submissão ao neokantismo de Baden ¹⁴, que na época, sob os auspícios de Rickert, preconizava a prioridade da sistematicidade do conceito sobre as forças vitais ¹⁵.

Em sua tese, Heidegger tinha que necessariamente satisfazer os anseios neokantianos, bem como ressaltar os “tesouros de verdades” da Igreja. Tanto porque visava uma cátedra católica, como também porque o próprio Rickert era quem iria avaliá-lo. Da especificidade desta tarefa resulta uma tese que visa fundamentar a metafísica na Lógica transcendental. Pois a tentativa de fundamentação da metafísica em meio a um contexto onde filosofia transcendental dita o campo semântico das discussões, desdobra-se como abertura para

¹⁴ Quem testifica sobre esta submissão de Heidegger ao dogmatismo filosófico de Baden é Safranski, dizendo: “Essa reserva rigorosa contra a filosofia da vida em Heidegger não era determinada apenas pelo seu valor transcendental católico, mas nascia também da escola do neokantiano Heinrich Rickert [...]” (SAFRANSKI, 2005, p.77).

¹⁵ Sobre esta prioridade do conceito sobre a vida, afirma Rickert: “Como pesquisadores devemos dominar a vida conceitualmente e firmá-la, e por isso também temos de sair dessa mera agitação viva da vida para uma ordenação sistemática do mundo”. (RICKERT *apud* SAFRANSKI, 2005, p.77).

afirmação de Deus. Para tanto, Heidegger se empenha numa sistematização de Duns Scotus, por meio de uma intermediação entre a fenomenologia de Husserl e a natureza do valor transcendente em Rickert. A indicação para tal esquema Heidegger observara no prestigioso discípulo de Rickert, o jovem E. Lask, o qual também, de acordo com Heidegger, teve a perspicácia de atentar para os gregos.

1.1 A descoberta do âmbito translógico a partir da Lógica objetiva de E. Lask

Aspectos centrais da doutrina de Lask haviam de impressionar profundamente o jovem Heidegger. De tal modo que *“Ser e Tempo”* ainda apresentaria traços dessa influência ¹⁶. Por isso, a importância de aqui destacarmos a contribuição de Lask no desenvolvimento da tendência à facticidade na filosofia de Heidegger. Visto que, será precisamente Lask que fornecerá a indicação para a ascensão da vitalidade na tese de habilitação. A releitura das obras de Duns Scotus, a partir de uma perspectiva da filosofia transcendental de Kant, operada por Heidegger, encontra em Lask a mecanicidade conceitual necessária para uma reafirmação da metafísica no contexto da filosofia transcendental. A tentativa de reafirmar a metafísica em meio aos desafios postos pela Modernidade é impulsionada intimamente pela problemática pessoal que inquietava o jovem Heidegger – a unidade do ser na pluralidade de suas significações.

Lask abre um caminho para às pretensões de Heidegger por meio de sua Lógica objetiva, que surge como proposta a partir de seus debates com Rickert sobre a natureza da “verdade e valor”. Rickert acreditava que “verdade e valor” se dão nos atos judicativos que compõem a subjetividade. Lask, porém, opunha-se a tal opinião, e prescindindo do sujeito, acreditava que a verdade vem à tona nas formas e categorias do objeto mesmo da realidade. Lask não negava a existência da subjetividade assim como havia sido concebida na Modernidade, nem tão pouco a ovildava como fazia a Escolástica, concedendo-a como mera natureza espiritual. De fato, a argumentação de Lask se dá em meio à bipolaridade transcendental sujeito-objeto, tal como a entendia Kant. Sua contribuição, porém, revela-se no argumento de que o objeto em sua dualidade de matéria e forma precede a subjetividade. Isto, ele expressa em sua teoria da “supercontrariedade”, que preconiza que antes de qualquer ato

¹⁶ Macdowell confirma esta influência, ao afirmar que: “Traços das concepções de Lask são claramente visíveis em certas posições básicas de *Sein und Zeit*. O realce que ele dá à dupla forma e material terá aberto o caminho para a distinção fundamental entre ser e ente, ôntico e ontológico, obscurecida no Neokantismo ortodoxo.” (MACDOWELL, 1993, p. 68).

judicativo – verdade e falsidade, afirmação e negação – o objeto já está presente na consciência como conteúdo significativo enquanto tal. (MACDOWELL, 1993, p. 63).

Com isso, a dimensão Lógica torna-se imanente à própria realidade; valor e realidade já não são mais dimensões autônomas, mas a forma do objeto que se eleva na consciência é o que determina a eclosão da verdade. O conhecimento é, de fato, conhecimento do objeto material em sua forma necessária. Lask força a argumentação visando suprimir a inacessibilidade da consciência à coisa-em-si, isto ele faz pela recuperação das teorias platônico-aristotélicas para o contexto da Lógica transcendental de Kant. Sendo assim, para Lask, se existe alguma bipolaridade, esta só pode ser descrita em termos de forma sensível e material experimental, que é, respectivamente, um retratamento da oposição platônica entre mundo inteligível e mundo sensível. Já a concepção aristotélica de síntese entre forma e matéria, funciona para Lask como a efetiva possibilidade das verdades como os próprios objetos concretos.

Mas esse estreitamento entre realidade e Lógica é apenas a preparação de Lask para um mergulho mais profundo, que despertaria sobremodo o interesse de Heidegger – o salto para a dimensão das forças vitais. O material sensível é o material de uma vivência que por meio de sua forma manifesta-se teoreticamente na consciência. Deste modo, é a vida que é elevada ao plano lógico; e mais, “Lask anuncia o princípio da especificação das formas pelo material” (MACDOWELL, 1993, p. 66), ou seja, a Lógica expressa na totalidade das categorias – as quais possibilitam a inteligibilidade – não provém do próprio plano Lógico, mas do material vivido. A forma é o produto de uma estabilização em caracteres universais do riquíssimo material da vida, que não se exaure na forma, possibilitando, assim, o conhecimento.

A ideia de que a vida antecede as estruturas lógicas, iria impressionar profundamente o jovem Heidegger. Porém, procurando esquivar-se da possibilidade de um idealismo intenso e fechado, visto que o material se impõem absolutamente à consciência em sua forma dada, Heidegger procura, em sua tese de habilitação, um meio termo entre Lask e Rickert. Para Heidegger, Lask havia prescindido “demais” da subjetividade. Heidegger procurara manter os resultados de Lask, mas realçando as inferências dos atos judicativos – preconizados por Rickert – no conhecimento, e, portanto, garantindo a posição determinante do sujeito transcendental. Heidegger aceita o movimento objetivo através do qual as categorias são estendidas ao ser. Pois, tal ideia favorece decisivamente o projeto de recuperação da

metafísica em meio ao contexto da filosofia transcendental. Mas, inexoravelmente, a verdade vem à tona no juízo, e, portanto, pela elevação do ser no plano lógico. Não se pode simplesmente abdicar da consciência e seu comportamento, a verdade é detonada pela estrutura lógica que compõe a subjetividade transcendental.

A força vital que determina a estrutura lógica é um pressuposto do qual Heidegger não quer abrir mão, se, de fato, pretende levar a cabo o projeto de reestabelecer a metafísica. Porém, como fazer coincidir a ideia de categorias que se originam do ser com a doutrina do juízo? O idealismo de Rickert, com sua noção de valor absoluto, imobiliza a riquíssima profusão do ser na vida subjetiva. Por outro lado, Lask introduz o elemento vital, mas se fecha num idealismo absoluto. Para garantir a interferência do sujeito, bem como manter a subjetividade em imediata relação com a vida, Heidegger recorre a teoria husserliana da intencionalidade. Segundo esta última, o objeto do conhecimento é resultante da “intenção” do sujeito que é determinada pela situação concreta da vida. Uma mesma matéria pode apresentar na consciência uma diversidade objetiva, que será determinada pelos atos intencionais. Husserl mantém, portanto, o sujeito em sua função constituinte do ente, mas eleva a vida para o nível da consciência.

1.2. Invocação da intencionalidade da consciência transcendental na obra de Duns Scotus

O despertar do âmbito alógico a partir de E. Lask e os mecanismos conceituais disponibilizados pela fenomenologia de Husserl, que por sua vez possibilitam o fundamento da consciência transcendental sem que esta perca a profusão de vida na subjetividade, tornou possível para Heidegger o uso da descrição medieval da realidade do mundo como fio condutor para o reestabelecimento da metafísica sobre bases transcendentais. E é, precisamente, usando conceitos chaves da doutrina de Duns Scotus, que Heidegger se aprofundará na intencionalidade husserliana. O tratamento que se dará, na tese de habilitação, destes conceitos chaves é uma verdadeira mixagem das fontes neokantianas e aristotélico-medievais, visando sempre à unidade transcendental do ser em sua relação com a multiplicidade. Do desenvolvimento desta tarefa, partem as ressonâncias fácticas que ganham caráter definitivo no curso de 1919, como questão central na filosofia do jovem Heidegger.

Até a manifestação dos resíduos factuais do “espírito vivo” na tese de habilitação, o qual aponta para uma revisão da dimensão categorial, Heidegger trilha uma revitalização de aspectos centrais da doutrina de Duns Scotus. Esta revitalização é, de fato, uma redução ou

desconstrução do pensamento de Scotus, que busca ressaltar o procedimento fenomenológico que ali fora antecipado. A compreensão da natureza do conhecimento centrada no conceito da relação analógica entre a realidade vigente e o pensamento, assim como os modos de ser da coisa – caracterizados como *modus significandi*, *modus intelligente* e *modus essendi* – que se abrem nesta relação, são traços do pensamento de Duns Scotus que possibilitam, para Heidegger, uma releitura da consciência intencional a partir da escolástica medieval. O projeto de uma fundamentação transcendental para a metafísica começava a adquirir viabilidade por meio desta releitura da filosofia medieval.

Duns Scotus, assim como Kant, buscou ressaltar os limites da razão. Pressupondo que a natureza de Deus é impenetrável pela razão humana, concluiu que, sendo o mundo uma criação divina também participa da natureza insondável de Deus. Ainda que razão nos tenha sido dada como competência para o conhecimento exato das coisas, isto de modo algum encerra o enigma do mundo. Porém, aqui não há uma queda absoluta no ceticismo, mas uma tentativa de solucionar os embates entre a fé e a razão, onde uma não pode substituir a outra. A razão conhece o mundo, mas não o esgota, porém a fé transpassa os limites da competência racional. Duns Scotus escolhe uma posição moderada para a problemática medieval referente às relações entre fé e razão. O mundo enquanto criação tem com Deus uma relação analógica, e sendo Deus a verdade do mundo, isto implica que o conhecimento que se tem da natureza divina – e, portanto, da verdade – por intermédio das coisas criadas é um conhecimento por analogia. Deste modo, a estrutura epistemológica que se ergue a partir desta compreensão teológica do mundo define a relação entre o pensamento e o ente real também em termos de analogia. Duns Scotus assume uma posição intermediária entre o realismo conceitual e o nominalismo radical:

Para Duns Scotus vale: o homem não se aproxima tanto de Deus com seu pensar quanto crêem os realistas do conceito, que quase lhe atribuem a capacidade de poder pensar mais uma vez os pensamentos de Deus, dos quais nasceu a criação. Mas também não está tão distante dele como pensam os nominalistas radicais, que deixam o pensar de Deus mergulhar na *ignorantia*. (SAFRANSKI, 2005, p.91)

Centrado na ideia da relação analógica entre Deus e o mundo, Duns Scotus assume um nominalismo moderado ¹⁷, ou seja, o conceito não trás a plenitude do real ao espírito humano,

¹⁷ Aqui seguimos a opinião de Rüdiger Safranski, que diz: “Duns Scotus era um nominalista moderado para que os conceitos no começo são apenas nomes (*nomen*) e não a essência da própria coisa” (SAFRANSKI, 2005, p. 90). Porém, segundo a opinião do *scholar* Thomas Williams, Scotus é na verdade um realista moderado, pois crer na existência de formas universais, sob o conceito de *natura communis*. Sob este conceito ele evoca a possibilidade de uma realidade extra-mental. Contudo, propicia uma solução para o problema da individuação,

o que não implica necessariamente num completo desconhecimento do mundo. O conhecimento verdadeiro é gradual, se avança em direção à verdade por meio da relação analógica. Ela é o ponto de interseção entre o pensamento e a verdade do ser, configurando-se nas *significações*. Este é o âmbito no qual o pensamento humano se move tendo acesso gradual à verdade, a linguagem enquanto sistema de significações.

Neste aspecto do pensamento de Duns Scotus Heidegger identifica certa antecipação do dualismo kantiano entre a dimensão transcendental do conhecimento e a coisa em si, provendo também uma antevisão da consciência transcendental de Husserl. Pressupondo a realidade da relação analógica que se configura no sistema de significações, Duns Scotus concebe os modos de manifestação do ente real: o *modus intelligendi*, que funda o plano do conhecimento; e o *modus essendi*, que funda o plano das coisas. Estes são modos (as categorias) em que uma mesma coisa se manifesta ao espírito humano, segundo Duns Scotus. Heidegger abstrai destes “*modus*” a intencionalidade da consciência transcendental. Estes “*modus*” correspondem ao que Husserl distinguira como *noesis* (*modus essendi*), o ato intencional significante, e o aspecto objetivo do ato intencional que é o *noema*¹⁸ (*modus intelligendi*).

Heidegger recorre a uma releitura fenomenológica do *modus essendi* a fim de garantir o caráter universal da imediatidade fáctica do âmbito translógico da vida. Sendo o *modus essendi* mais primário que o *modus intelligendi*, Heidegger encontra um estrutura capaz de suportar “o histórico em sua individualidade”. A ideia de facticidade, cuja origem remete a Fichte, é definida como “realidade bruta”, mas também como valor da personalidade histórica.

O constructo fenomenológico da “facticidade” constitui uma radical reversão do neokantismo clássico, que cunhou este termo. O abstrato termo, “facticidade”, primeiro aparece em Fichte, que o usa para descrever o encontro próprio com a face “bruta” da realidade, ainda não docilizada pelo pensamento racional. O fáctico é o irracional por excelência, o signo de insuperável irracionalidade da “matéria” dada ao pensamento. Fichte foi o primeiro a explorar seus vários polarizados pares em termos de “*hiatus irrationalis*”, o abismo entre o empírico e o a

recorrendo ao conceito de *haecceitas*, onde o universal encontra-se numa instância irrepetível (Cf.: Duns Scotus, da Cambridge Companions, org. Thomas Williams, cap. 3; Williams, Thomas, “John Duns Scotus”, in. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/duns-scotus/>). Mesmo com este embate de opiniões não podemos negar que Scotus busca uma posição intermediária entre o realismo e o nominalismo – por isso mesmo, sendo considerado como “moderado” tanto por um lado, como por outro.

¹⁸ Cf. STEGMÜLLER, 2010, p. 70.

priori, o individual e o universal, *quid facti* e *quid juris*, intuição e conceito, em resumo, facticidade e logicidade. (KISEL, 1995, p. 27)

Heidegger amplia a concepção de facticidade injetando nela o “espírito histórico”, e tornando a facticidade um “elemento de sentido-determinante”, a facticidade como “arena de formação de valor e visão de mundo”. Com a intensificação do histórico na facticidade, Heidegger propõe uma reformulação do problema da categoria. A introdução do histórico delimita a facticidade como constructo transcendental da relação entre a individualidade e o universal. O ponto de interseção entre o real e o racional.

Evidentemente, neste ponto, a interpretação de Heidegger ultrapassa tanto o pensamento de Duns Scotus, como inicia uma projeção do método fenomenológico para as dimensões da vida. O *modus essendi* é para Heidegger a prova de que o pensamento escolástico não estava completamente alheio à possibilidade de uma consciência transcendental ¹⁹. Concebido como fundamento último, o *modus essendi* concentra em si o espírito histórico, mas também é correlativo a *noese* de ato da consciência intencional. Com isso, Heidegger faz coincidir na universalidade concreta do *modus essendi* tanto aquela “esfera da vivencialidade imediata” apresentada por E. Lask – que é corroborada pela concepção fichteana de facticidade como “face bruta da realidade” – acrescida do valor histórico na personalidade viva, como também o aspecto apriorístico da estrutura intencional da consciência transcendental de Husserl. O *modus essendi* abre a dimensão da ‘simples apreensão’ que antecede todo e qualquer juízo. Nesta dimensão não pode haver comprovações racionais, nem tão pouco dúvidas, mas tão somente a vivência da “‘robusta’ realidade que numa força irresistível se impõe a consciência, não podendo ser nem colocada de lado, nem tão pouco eliminada” (KISEL, 1995, p. 30).

O modo como Heidegger maneja essa abordagem do *modus essendi* resulta num aprofundamento da compreensão da consciência intencional. A projeção das categorias para o plano da realidade sensível, realizada por Lask, havia despertado o interesse de Heidegger para a imediatidade da vida. A especificação do material sobre a forma, demonstrada na Lógica objetiva, estava em linha com as pretensões metafísicas de Heidegger. Entretanto, Lask não fora capaz de levar a cabo o que iniciara, precisamente porque, como já havíamos afirmado, fechara-se num idealismo absoluto da matéria, negando as inferências da

¹⁹ O comentário de MacDowell nos confirma isto: “A importância da existência de um tratado *De modis significandi* na Escolástica medieval, segundo Heidegger, é antes demonstrar que ela não desconheceu a dimensão própria dos atos intencionais, embora sem chegar a uma noção elaborada de subjetividade.” (MACDOWELL, 1993, p. 81)

consciência. Porém, a compreensão fenomenológica de Heidegger lhe fornece os mecanismos necessários para a conclusão de tal projeto. Heidegger, em sua tese de habilitação, não pretendia abdicar da consciência transcendental, mas buscava avançar em direção ao ente na totalidade, mantendo, porém, a autonomia transcendental do sujeito. Isto ele consegue por meio do aparato conceitual disponibilizado por Husserl. A intencionalidade da consciência coloca mesmo o sujeito junto à coisa. Os atos noéticos da consciência transcendental, diferentemente do que pensava Husserl, não se fecha na transcendentalidade do ego puro, mas conecta o sujeito ao plano da imediatidade da vida. A intuição categorial de Husserl é aprimorada ao ser interligada com a dimensão pré-teorética da vida. E é em Duns Scotus que Heidegger encontra a plataforma conceitual que lhe possibilita o desenvolvimento desta tarefa. O *modus essendi*, que para Duns Scotus era o mais fundamental dos modos de ser da coisa, prefigurava a coincidência interna entre o elemento da vivencialidade imediata e a *noese* de ato da consciência transcendental. A releitura deste *modus* em Scotus resulta num passo avante em direção à fundamentação da metafísica no contexto da filosofia transcendental. Pois, o *modus essendi* passa a ser visto como uma “ordem do ser”, ou seja, um princípio necessário a partir do qual se torna possível uma compreensão homogênea em meio ao esgarçamento da multiplicidade sensível.

1.3. O espírito vivo e o despontar da hermenêutica da facticidade

Mas é na esteira do desenvolvimento desta “ordem do ser” que Heidegger firma os *links* para o remetimento do seu pensamento em direção ao irrompimento da hermenêutica da facticidade em 1919. O *modus essendi* é expressamente uma reformulação da intuição categorial, que suscita em Heidegger a ideia do “espírito vivo”. Esta é a formulação que, na tese de habilitação, expressa mais intensamente a originalidade do pensamento do jovem Heidegger. Ela indica o desembocar das forças histórico-vitais num pensamento que ainda estava amarrado à tradição neokantiana. O “espírito vivo” é detonado na tese de habilitação com certa perplexidade. No capítulo final da tese, Heidegger deixa emergir o que desde o início lhe inquietava – o espírito histórico da vida. O uso abundante dos termos vida, espírito vivo e ação viva, no capítulo final da tese²⁰, demonstram a erupção da facticidade viva desde o interior da problemática neokantiana.

A reformulação do *modus essendi*, como estrutura conceitual que dá suporte a conexão interna entre a vivencialidade imediata e a consciência intencional, abre espaço para

²⁰ Cf. SAFRANSKI, 2005, p.95.

implementação do elemento histórico como o ponto de presentificação imediata do que é dado. Heidegger começa a se distinguir de seus antecessores neokantianos pela ênfase que dá à história como esfera de determinação categorial. Ao focalizar a postura espiritual no medievo, Heidegger pretende destacar uma prefigurada proximidade da postura metafísica da escolástica com a filosofia transcendental. A eclosão do “espírito vivo” satisfaz a transposição das fontes lógicas para a vida histórica. O que ocorre é uma projeção do que até então estava retido ao ego puro para a historicidade da realidade efetiva. Para Heidegger, a dimensão alógica da vida detona a fluidez do histórico na subjetividade transcendental.

A carga histórica liberada pelo espírito vivo é um contraponto aos valores supra-históricos de Rickert, os quais funcionavam como suporte para a cientificidade das ciências ideográficas. Ao recorrer a uma dimensão supra-histórica, na tentativa de validar o conhecimento do particular em meio ao fluxo do real, para Heidegger, Rickert permanece numa posição a-histórica. Ora, Rickert tentava, através da invocação da idealidade dos valores supra-históricos, garantir uma possível ligação entre o elemento único e individual da realidade em fluxo e a universalização da postura lógico-conceitual. Visto que a ciência, ao reduzir a realidade na forma de leis fixáveis, deixava escapar a riqueza múltipla da realidade em fluxo. Porém, a manutenção de uma dimensão supra-histórica permanece unilateral e, portanto, privada de uma “irrupção na realidade efetiva verdadeira e na verdade real” (HEIDEGGER *apud* CASANOVA, 2009, p. 32). Para Heidegger, o espírito vivo, o qual mantém as inferências da consciência e a presentidade imediata do real, é a postura que, prefigurado no *modus essendi*, nos coloca em meio a realidade efetiva. O espírito vivo é uma posição de iluminação, onde “a postura espiritual teórica é apenas *uma* postura” (*Idem*). Tal afirmação demonstra uma compreensão do caráter originário do espírito vivo, o qual pode assumir diversas configurações, inclusive a teórica. Aqui começa a se abrir uma dimensão que medeia o individual real e o universal, garantindo a rigorosidade da filosofia enquanto saber do real – pois, não devemos nos esquecer de que na tese de habilitação, Heidegger busca engendrar um fundamento transcendental para a metafísica. O espírito vivo se mantém numa imanência entre a individualidade subjetiva e a universalidade objetiva, resguardando, portanto, a dimensão histórica da realidade em fluxo. Essa primazia do elemento histórico sobre a postura teórica, que se faz sentir no espírito vivo, é o despertar cada vez mais intenso de uma compreensão fáctica da realidade, aproximando o jovem Heidegger da filosofia de Dilthey e Hegel.

A introdução do elemento histórico faz do espírito vivo uma intercessão entre a individualidade subjetiva e a universalidade do real. Essa ambiguidade é peculiar ao espírito vivo, pois é a partir dela que Heidegger fará emergir uma rota alternativa para a problemática kantiana. O aprofundamento desta noção, no curso de 1919, ressalta ainda mais esta ambiguidade através da hermenêutica da facticidade, conduzindo o pensamento de Heidegger a elaboração de uma nova postura ante a problemática epistemológica neokantiana.

2. A noção de vivência como elemento central no curso de 1919 e a postura do Jovem Heidegger ante a problemática kantiana a partir da experiência do mundar

O curso de 1919 é a primeira conferência ministrada por Heidegger depois da guerra, já como auxiliar de Husserl. Ela trás o título de “*A Ideia de Filosofia e o Problema da Concepção de Mundo*”. O próprio título da conferência nos indica que o jovem filósofo ousa introduzir-se no contexto de discussões da problemática de sua época. Heidegger pretende localizar definitivamente a tarefa da filosofia, bem como garantir a rigorosidade da atitude filosófica enquanto forma de saber. Aqui há um despontar inicial de uma fenomenologia bem aquém da que era preconizada por Husserl. Heidegger, ao tentar demonstrar o modo como as concepções de mundo são elaboradas, acaba por colocar em relevo regiões ainda impensadas tanto pelos neokantianos como pelo próprio Husserl. Nestas regiões, cuja indicação já havia sido apontada pela natureza do “espírito vivo” na tese de habilitação, Heidegger delimitará as condições primordiais para o surgimento de toda postura teórico-científica. A facticidade da vida é revigorada, e neste curso é posta como região que está aquém de toda fundamentação teórico-objetiva.

Para Husserl o fundamento último sobre o qual repousa toda cognição do mundo é o imediato da intencionalidade da consciência transcendental. A *epoché* fenomenológica, ao colocar em suspenso a posição natural em relação aos objetos – na qual os objetos surgem como autônomos em relação à consciência –, descobre os campos intencionais, ou seja, a dimensão dos atos intencionais, onde as coisas se mostram (fenômenos) como elas são em si mesmas. Para Husserl, esta é a região mais originária de toda cognição da realidade, de onde emana a verdade do mundo. Para Heidegger, entretanto, existe uma região ainda mais originária, que ao ser levada em conta, torna evidente a ingenuidade da posição husserliana; a qual ainda permanece acriticamente enredada em meio a estruturas conceptuais da facticidade.

A proposta inaugurada por Heidegger neste curso será decisiva para o desdobramento da questão do ser como centro de sua filosofia. O que se propõe é a tentativa de imiscuir a filosofia numa plataforma de discussões inteiramente nova, procurando restabelecer o caráter mais originário da tarefa da filosofia. Esta nova plataforma de discussões se dá com o aprofundamento de noções já previamente pensadas por Heidegger desde sua tese de habilitação. O “espírito vivo”, que já indicava uma forte tendência para o elemento histórico e para a vivencialidade imediata, agora é aprofundado pela revisão da noção de faticidade. Tal revisão se dá por meio do desenredamento do ônus teológico, sob o qual se buscava ressaltar a necessidade de um ente supremo como centro de sustentação harmonizador entre as configurações lógicas e a multiplicidade do real – condição que descreve a condição fática do homem medieval. A noção de facticidade é estreitada com a concepção de *vivência* cunhada na filosofia da história de Dilthey, conceito que será central em todo o curso; e que revelará uma reconfiguração inteiramente original da fenomenologia, por parte do jovem Heidegger. Nela encontraremos o modo como Heidegger se posicionará frente ao ambiente de discussões suscitado pela problemática kantiana em sua época, e desta maneira, destacarmos a reação da fenomenologia heideggeriana em face a uma filosofia configurada pelo idealismo crítico.

2.1. A vivenciabilidade do mundo como posicionamento metodológico

O clímax no qual a consciência do vivenciar é invocada no curso se dá em meio a reflexões que se ligam, de certo modo, a Max Weber. Este havia concebido a necessidade de uma ciência social pura, baseada numa postura objetiva diante dos fatos. Nessa postura o sujeito se despoja de seus juízos de valor, os quais interferem na compreensão dos fatos observados. Como poderíamos dispor deste olhar objetivo sobre as coisas? Weber havia criticado a redução da compreensão da experiência humana ao método das ciências exatas – redução que implicava na possibilidade do cálculo das forças vitais e históricas. O desencantamento do mundo proporcionado pelo processo de racionalização da realidade física agora também ousava esgotar o mistério abismal do mundo humano e da liberdade que lhe é inerente. Portanto, para que se avance no conhecimento dos fenômenos humanos é mister um método próprio à natureza livre de tais fenômenos. A apreensão do mundo humano não pode dar-se simplesmente por meio do cálculo, mas, em contra partida, se impõe ao conhecimento dos fenômenos humanos a mesma rigorosidade que há nas ciências da natureza. Deste modo é crucial para o cientista social o distanciamento dos fatos observados, que implica numa neutralização dos juízos de valor e da carga pessoal. Quanto mais o cientista aproxima-se desta posição de neutralidade, bem mais válida será sua observação dos fatos.

É no rastro da questão que se abre com esse “ponto neutro” idealizado por Weber, que Heidegger desenvolve sua análise crítica e interpõe a imediatidade do vivenciar. A elaboração das concepções de mundo poderia realmente partir de uma tal neutralidade? Ora, Weber havia proposto tal caminho visando um acesso genuíno à verdade real. Husserl tentara encontrar este ponto neutro por meio do emprego da *epoché* fenomenológica, que ressaltava os campos intencionais da consciência, possibilitando o acesso “às coisas elas mesmas”. A escola de Marburgo, em sua interpretação do idealismo transcendental, encontrava nos princípios lógico-transcendentais a própria descrição dinâmico-construtiva da realidade em si mesma. Já o neokantismo da escola de Baden, ao interpretar a natureza das condições transcendentais do sujeito cognoscente em termos de atos valorativos, concentra na idealidade da noção de valor, ou na validade absoluta, o acesso à verdade do conhecimento.

Em todas essas correntes de pensamento manifesta-se uma intensa preocupação com a possibilidade de acesso “às coisas mesmas”. E, ao mesmo tempo, uma preocupação com a natureza da tarefa da filosofia nesta odisseia em busca da verdade real. De fato, a natureza da filosofia é configurada sempre em sintonia com a compreensão que se dispõe sobre o modo de vir-à-ser das coisas. Kant, ao resguardar o campo de atuação da filosofia na dimensão transcendental do conhecimento, também é desafiado pela mesma questão. Heidegger haveria de reconhecer, assim como Kant, que a essência da filosofia está intimamente ligada ao advento do ser, constituindo-se mesmo o “ofício dos filósofos” (HEIDEGGER, 2012, p. 39). Portanto, se a pretensão de Heidegger no curso de 1919 era propor uma ideia de filosofia, era de se esperar que ele também propusesse uma nova ordem de acesso às coisas mesmas. Isto ele faz recorrendo a dimensão da facticidade, a qual se desvela na imediatidade mundana do *vivenciar*.

2.2. Noção de vivência em Dilthey

A vivência, como já havíamos dito, é um modo de compreensão empregado na filosofia da história de Dilthey. Dilthey estava empenhado na fundamentação epistemológica das ciências humanas, e, sobretudo, do conhecimento histórico. O problema da cientificidade da história encontrava-se no modo como a experiência histórica do indivíduo pode elevar-se ao *status* de ciência histórica, e, portanto, conhecimento histórico universalmente válido. A vivência é requisitada como elemento espiritual que possibilita tal elevação. Ela é o mais concreto ponto de partida para a sustentação de toda estrutura epistemológica do conhecimento histórico. A partir das vivências do indivíduo é que se estabelece o nexo da

vida que medeia a experiência histórica individual e a universalidade do conhecimento histórico. A peculiaridade deste elemento é que nele torna-se possível a articulação entre o singular e o universal, pois para Dilthey, a vivência sempre é singular. Entretanto, mesmo estando encerrada na singularidade do existir individual, mantém uma relação de compreensão com a visão de mundo de sua época específica (o espírito da época). No fluxo de vivências que se desdobram no percurso da vida há, portanto, uma compreensão de fundo, que não pode ser apreendida como forma de conhecimento objetivante, mas como uma lógica imanente ao próprio vivenciar, que por sua vez, condiciona e está na base de toda forma de conhecimento objetivante. Para Dilthey, o conhecimento histórico-objetivo só é possível por que aquele que realiza a ciência histórica é um ser histórico. Ao comentar isto, Gadamer afirma o seguinte: “As ciências históricas tão somente continuam o pensamento começado na vida” (GADAMER, 2004, p. 300).

Este “pensamento começado na vida” trás a tona o mundo histórico no qual o indivíduo, estando mergulhado, adquire para si uma esfera de compreensão onde tudo o mais se torna significativamente conhecido. O fluxo de vivências na vida singular possibilita a composição de uma “conexão vital” que, delimitando a esfera de compreensão, condiciona a compreensibilidade significativa de tudo o que nos vem ao encontro. Fora dessa conexão *nada* é conhecido. Vejamos o modo como Dilthey expressa essa relação entre compreensão e vivência – relação que será sobretudo importante para Heidegger:

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

Essa esfera de compreensão, instituidora de sentido e significação, é composta pelo âmbito das vivências. Cada vivência nos possibilita esse “entretecimento” com a comunhão do mundo comum, a casa histórica que desde sempre habitamos. No âmbito das vivências a postura científica ainda não está consolidada, na verdade, nem mesmo ainda pretendida. Porém, até mesmo a realização dessa postura está totalmente enraizada no “pensamento que começa na vida”. De modo que, toda posição teórico-objetiva é apenas uma especificidade de

possíveis posturas cuja base encontra-se na esfera das vivências. Para Dilthey, portanto, o olhar científico da história é pressuposto pelo ser histórico da vivência. O problema da elevação da experiência individual ao conhecimento histórico, válido universalmente, é solucionado pela imanência do mundo histórico em cada experiência individual.

2.3. A noção de vivência e a atenuação do horizonte histórico radicado na vivenciabilidade imediata: compreensão pre-teorética que condiciona a visualização originária dos fenômenos.

Mas, em que aspecto a noção de vivência em Dilthey se torna elementar para a posição de Heidegger no curso de 1919? E mais especificamente, de que modo tal noção oferece para o jovem Heidegger uma orientação para elaboração de sua postura em relação à problemática transcendental kantiana? E de que forma a recorrência a essa noção pode ser delimitada como posicionamento de Heidegger para com a problemática transcendental? O esclarecimento da noção de vivência, segundo Heidegger, irá possibilitar a resposta para tais questões, o que, por sua vez, possibilita-nos a compreensão do que a princípio fora proposto: apontarmos as significativas inferências do filosofar primevo que trata de recolocar a questão do ser para com a problemática transcendental. Pois, a postura adotada por Heidegger no curso de 1919 o permite imiscuir-se efetivamente na briga filosófica de seu tempo.

Para demonstrar a novidade de sua postura fenomenológica, Heidegger faz uso de uma descrição fenomenológica da vivência da cátedra de onde ministrava sua conferência. Todo o curso estará centrado na explicitação dos aspectos fundamentais que ali são liberados. Não só pelo caráter inédito, mas, sobretudo por causa da própria natureza do que pretendia ser ressaltado, que Heidegger recorre a algo tão peculiar e comum, como é o caso da – até aquele instante – *despercebida* cátedra de onde falava. Com isso, queria Heidegger indicar que o caráter novo do seu filosofar consistiria precisamente nisto mesmo: possibilitar o irrompimento do que até então estava soterrado no mundo da vida. Uma tendência irresistível para com a tematização daquilo que é trivial, e evidente por si mesmo, marcaria definitivamente a filosofia de Heidegger, a partir daqueles dias. A tentativa de relevar a consciência da vivência da cátedra estava em plena consonância com o caminho que passaria a propor para liberação da “verdadeira realidade e da verdade real”. O voltar-se para a cátedra fora estratégico. Os contornos de um novo método de acesso “às coisas mesmas” se esboçava numa atitude de pensamento que busca ressaltar um “saber” imanente à vida e que constantemente atropelamos com nossa desatenção teórico-objetiva. O flanco que se abre com

a noção fenomenológica da vivência possibilita-nos compreender o modo como Heidegger se posiciona ante a problemática transcendental, bem como sua reação face ao ambiente de discussão neokantiano. Vejamos, pois, essa passagem monumental da conferência de 1919, onde Heidegger expõe a vivência da cátedra:

Vocês vêm como de hábito a esse auditório na hora habitual e se dirigem até seus lugares habituais. Os senhores retêm essa vivência de “ver os seus lugares” ou, se preferirem, podem compartilhar minha própria experiência: entro na sala de aula e vejo a cátedra. Prescindimos de uma formulação linguística da vivência. O que eu vejo? Superfícies marrons que se cortam em ângulo reto? Não, eu vejo outra coisa. Vejo uma caixa, uma caixa pequena colocada por cima de outra grande? De modo algum, eu vejo a cátedra sobre a qual devo falar. Vocês veem a cátedra da qual se falará aos senhores, na qual eu mesmo já falei. Na vivência pura não há – como se diz – nenhum nexo de fundamentação. Ou seja, não é que eu vejo primeiro superfícies castanhas que se entrecortam, e que logo depois se apresentam como caixa, depois como púlpito, depois como púlpito acadêmico, como cátedra, de modo que cole na caixa as propriedades de uma cátedra como se fosse uma etiqueta. Tudo isso é interpretação má e tergiversada, um desvio de direção do olhar puro para o interior da vivência. Vejo a cátedra de um golpe, por assim dizer; não a vejo apenas isolada, vejo o púlpito como sendo alto demais para mim. Vejo um livro sobre ele, diretamente como algo que me importuna (um livro, e não um número de folhas estratificadas e salpicadas de manchas negras); Vejo a cátedra em determinada localização, em uma iluminação, em um fundo [...]

Na vivência de ver a cátedra se me dá algo deste mundo-em-torno imediato. Esse mundo que nos rodeia (a cátedra, o livro, o quadro, o caderno de apontamentos, a caneta, o zelador, a associação de estudantes, o bonde, o automóvel etc) não são as coisas com um conteúdo significativo determinado, objetos, ainda por cima concebidos como isso e significando isso, mas o significativo é primário, e se me apresenta diretamente, sem nenhum rodeio intelectual que passe pela captação de uma coisa-objeto. Vivendo em um mundo circundante, me encontro rodeado sempre por toda parte de significados, tudo tem caráter de mundo, “*munda*” [*es weltet*]. (HEIDEGGER, 2005a, p. 85-88)

Um dos aspectos importantes na noção de vivência é a possibilidade de articulação entre o histórico e o elemento lógico, sem que houvesse o risco de uma ênfase unilateral de um destes termos. A dimensão histórica começara a consolidar sua importância no pensamento de Heidegger, o qual queria evitar o caminho trilhado pela filosofia perene, cujo comportamento procurava configurar o caráter da filosofia por ligações com substâncias imutáveis e eternas. Essa tendência para o permanente caracterizava bem os anseios filosóficos de sua época. Porém, é evidente que também se encontra em Husserl e nos neokantianos uma oposição à metafísica tradicional. Mas, o ímpeto desta oposição era brando quando se tratava da problemática transcendental inaugurada por Kant. Tanto Husserl, como

os neokantianos, procuraram levar a cabo o que Kant iniciara. A busca pelo fundamento último, de natureza *a priori*, responsável pela sustentação de todo conhecimento real, caracterizava o perfil da inquirição epistemológica destes filósofos. No enalço deste *a priori* fundante sempre se tendia a dimensões a- ou trans-históricas. E, com isso, em sua tentativa de superar a metafísica recaiam outra vez no paradigma que procuravam anatematizar – um princípio substancial e perene que possibilitasse a racionalidade científica. A filosofia neokantiana, bem como a fenomenologia de Husserl, demonstravam sua essencial conexão com paradigma metafísico por meio de sua submissão ao modelo da relação sujeito-objeto, resultando sempre numa compreensão teórico-objetiva da realidade. Tal postura acabara por subtrair a historicidade viva, a qual Heidegger pretende resguardar. Por isso mesmo, é a própria ideia de *fundamentação* – “contexto fundador” – que Heidegger pretende rechaçar a fim de possibilitar um acesso mais originário às coisas mesmas.

O ambiente de discussão neokantiano, por meio de sua reflexão lógico-epistemológica, ao persistir numa ideia de fundamentação não fora capaz de conciliar lógica e a historicidade da personalidade viva. Nem mesmo Dilthey havia percebido as possibilidades que se abriram com sua noção de vivência, visto que ainda estava enredado num contexto de fundamentação das ciências do espírito. Por isso mesmo, Gadamer irá declarar que a procedência mais autêntica para o projeto de uma hermenêutica da facticidade seja, não Husserl nem Dilthey, mas Nietzsche²¹. Nele se encontrava um verdadeiro impulso para manutenção da tensão entre a historicidade viva e pensamento, impulso esboçado por meio de sua crítica a ideia de verdade. Essa influência de Nietzsche se fez sentir na tese de habilitação, quando Heidegger começa a perceber o quanto o turbilhão das forças vitais determinavam o pensamento. Heidegger ratifica tal influencia ao afirmar:

A filosofia vive ao mesmo tempo em uma tensão com a personalidade viva, exaure de suas profundezas e plenitudes vitais o conteúdo e a pretensão valorativa. Na maioria das vezes, por isto, encontra-se a base de toda concepção filosófica uma tomada de posição pessoal do filósofo em questão. Nietzsche, em seu seco e inexorável modo de pensar, e em sua capacidade plástica de representação, formulou essa determinação de

²¹ Gadamer propõe esta tese, dizendo: “Essa é a razão pela qual os verdadeiros precursores da posição heideggeriana na indagação pelo ser e no seu remar contra a corrente dos questionamentos metafísicos ocidentais não poderiam ser nem Dilthey nem Husserl, mas *Nietzsche*. Pode ser que o próprio Heidegger só tenha compreendido isso bem mais tarde. Mas, retrospectivamente, pode-se se dizer: elevar a radical crítica de Nietzsche ao “platonismo” até a altura da tradição criticada por ele, confrontar-se com a metafísica ocidental à sua própria altura e reconhecer e superar o questionamento transcendental como uma consequência do subjetivismo moderno eram tarefas que já estavam esboçadas desde o início em “*Ser e Tempo*”.” (GADAMER, 2004, p. 345)

toda filosofia com a expressão ‘a pulsão que filosofa’ (HEIDEGGER *apud* CASANOVA, 2009, p.25).

A noção de vivência viabilizara as intenções nietzscheanas, e Heidegger procurou levar isto a cabo por meio de sua hermenêutica da facticidade. O olhar inerente às vivências que se projeta aquém dos “contextos de fundamentação” possibilitara para Heidegger uma forma de compreensão livre da tendência decadente do pensamento objetivante, o qual, no enalço de uma perene fundamentação a priori, filosofa em detrimento do histórico. A esfera que se abre com a noção de vivência passa a apresentar para Heidegger os contornos de um acesso mais originário às coisas mesmas; uma espécie de compreensão se abria onde o entorpecimento da postura teórico-objetiva não mais amenizava “a face bruta da realidade”.

A radical proximidade que se institui com a noção de vivência possibilita um mergulho genuíno na historicidade do homem. O elemento histórico é autenticamente aceito como condição decisiva para elaboração da verdade real e verdadeira realidade. O saber que se constitui na vivência não recai em posições a-históricas, como fora o caso da noção de valor preconizado pela escola de Baden. A peculiar maneira de ver que se abre no vivenciar não está em sintonia com os anseios inerentes ao projeto de fundamentação do conhecimento (como fora intencionado pelos neokantianos e pela fenomenologia de Husserl), a própria ideia de *fundamento* passa a ser compreendida como uma obstrução ao modo de acesso às coisas mesmas. No vivenciar se busca tão somente desenredar-se do distanciamento ocasionado pela postura objetivante que se dá em meio ao paradigma sujeito-objeto. O que se pretende, com isso, é a conquista de regiões que possibilitem uma aparição genuína dos fenômenos, os quais devem ser contemplados no *instante* em que surgem na vida.

A eclosão da historicidade na vivência possibilitou uma diretriz para a radicalização da fenomenologia de Husserl, bem como o aprofundamento da noção de vivência em Dilthey. O modo como Heidegger apropria-se da noção de vivência, e a maneira como busca superar tanto Husserl como Dilthey, lhe proporciona um posicionamento original para com a problemática kantiana. Portanto, com a descrição da noção de vivência que se dá no curso de 1919 temos em paralelo a superação da temática discursiva de sua época – que condicionava tanto o movimento neokantiano, como também a fenomenologia de Husserl, e que se definia pela tentativa de caracterizar a natureza transcendental do conhecimento – junto a um posicionamento específico para com a problemática posta por Kant. Se seguirmos o modo como é descrito o acontecimento (*Ereignis*) na vivência poderemos demonstrar em que sentido Heidegger inaugura um novo patamar de discussões que se posiciona aquém da

temática epistemológica que tanto impulsionava o espírito filosófico de sua época. E ao passo em que demonstramos o sentido desta novidade fenomenológica também poderemos expor a peculiaridade de seu posicionamento para com Kant.

2.4. A originária dimensão pre-teorética aberta no mundar do mundo circundante: apropriação fenomenológica da noção de facticidade.

No encaço do mais originário território de manifestação dos fenômenos, Heidegger usa como princípio norteador a intencionalidade husserliana, dizendo: “<<*tudo* o que se oferece originariamente na ‘intuição’ [...] deve ser tomado simplesmente como se dá>>”. Este é o <<princípio dos princípios>> que nos salvaguarda dos erros de qualquer teoria especulativa (HEIDEGGER, 2005a, p.132). Husserl abriu um caminho, por meio de sua *epoché* fenomenológica, nos conduzindo diretamente a uma excessiva proximidade com o mundo da vida. O princípio da apreensão imediata é a indicação metodológica para o tênue auscultar da vida que se dá na vivência. A exigência da “simples aceitação” enfatiza a cautela com que se deve proceder na compreensão do que nos é dado no vivenciar. Qualquer deslize na desatenção faz-nos cair na postura teorizante, nos afastando da mais genuína apresentação do mundo.

O que Heidegger pretende com tamanha cautela – em termos weberianos – é contemplar o mundo ainda não desencantado pela razão teorética, que em tudo está submetida à paradigmática postura da relação sujeito/objeto. A face incólume da realidade bruta vem à tona no vivenciar. E é precisamente o que se apresenta no instante da vivência que Heidegger pretende preservar, concebendo isto mesmo como a única abertura possível às coisas elas mesmas.

Para explicitar o saber que se dispõe na vivência da cátedra, Heidegger o torna visível por contraste: demonstra a rapidez descuidada com que, ao observarmos o fenômeno, logo o reduzimos ao analítico olhar da racionalidade geométrica – “superfícies castanhas que se cortam em ângulo reto”. Quase que automaticamente somos trasladados para uma outra ordem, suplantando aquela mais originária com a qual lidamos habitualmente. A dimensão histórica é soterrada pela dimensão do conceito. Já não se vê a cátedra do auditório da Universidade de Freiburg, de onde Martin Heidegger ministrava a determinante conferência de 1919. A postura da razão teorética nos faz saltar para o plano do conceito, onde o fenômeno é *desvitalizado*, ou *des-historicizado* (HEIDEGGER, 2005a, p. 108). O saber vivido da cátedra é posto em ocaso pela ilustração racional. Porém, é precisamente este saber

tão imediato e trivial que se tem da cátedra histórica (e que, por sua excessiva proximidade, comumente escapa dos olhos da razão) que Heidegger quer colocar na mira da filosofia.

Entretanto, o que torna este apresentar-se histórico e imediato que se dá na vivência tão especial? Certamente não é o simples fato da proximidade, nem o fato de ser a *primeira* forma de apreensão. O caminho para a trivialidade do que é vivido, esboçado por Heidegger por meio da noção de vivência, quer nos revelar algo mais; algo tão complexo que os tradicionais manuais de filosofia não podem conceder-lhe um nome – nem de fato o podem dar. Trata-se de uma contemplação tão abundante que os diversos termos filosóficos não são capazes de conceituar, restando, na maioria das vezes, como postura mais adequada para expressão de tamanha contemplação o “*silêncio essencial*” (MÖRCHEN *apud* SAFRANSKI, 2005, p. 171). A própria estrutura gramatical – sujeita ao modo de compreensão objetivante – apresenta-se como inadequada para explicitação de tal historicidade.

O que realça a complexidade do saber vivido na vivência é sua conexão histórica. Em cada unidade vivencial é detonada uma descarga significativa que faz vir à tona a plenitude do mundo histórico. Como descreve Heidegger, no caso da vivência da cátedra, não a percebemos como uma unidade isolada, mas “na vivência da cátedra algo do mundo em torno se apresenta a mim”. Este *em-torno* é o que se oferece de mais originário na percepção da cátedra, e de qualquer outro fenômeno vivido. O mundo-em-torno jaz ali, em cada coisa percebida na vida, com todo o seu vigor significante.

Esse instante elementar da vivência, onde o mundo-em-torno vem à tona, e no qual, na maioria das vezes, vivemos, Heidegger o denomina de *mundar*. Na percepção pré-teórica da cátedra, ou como a encontro no plano da vida vivida, a cátedra *munda*. Este será um dos primeiros termos forjados por Heidegger com a finalidade de exprimir experiências originárias. Aqui no caso, o termo busca explicitar a totalidade significativa liberada na percepção da cátedra. O *mundar* que se realiza por meio da vivência da cátedra é a lógica do acontecimento que condiciona o meu situar-se no mundo. O *mundar* da cátedra faz eclodir tão somente aquilo que desde sempre me acompanha – *eu-histórico* (HEIDEGGER, 2005a, p. 108). Ao chegar à Universidade, e andar pelos corredores, buscando o auditório no qual a cátedra ainda não defrontada se localiza, já me encontro inteiramente cercado por aquilo que será liberado no *mundar* da cátedra.

Encontrando-me no mundo as coisas surgem para mim, e é precisamente este acontecimento de mundo que o *mundar* visa explicitar. Isso está aquém de toda postura

teórico-objetiva. Esta, na verdade, segundo Heidegger, obscurece aquilo que se clareia no mundar – o que ele denomina de “processo da infecção teórico-destrutiva progressiva do em-torno” (HEIDEGGER, 2005a, p. 107). O *em-torno* é a conectividade da totalidade significativa do mundo, que expressa o nosso ser em situações. Aqui não se trata de um elemento psíquico, mas de uma situação hermenêutica, de uma relação de compreensibilidade que abre o mundo para mim. Sobre isto, afirma Heidegger: “Vivendo em um mundo circundante, o elemento significativo sempre equivale para mim por toda parte ao fato de tudo ser mundano, o mundo munda...” (HEIDEGGER, 2005a p. 88).

Com o *mundar* se faz ver o ser-dado em cada situação vivida. Heidegger abre o caminho para uma região que se encontra sob o ponto cego da postura teórico-objetivante. Esta região Heidegger a denomina de “o âmbito da vivência do em-torno” (HEIDEGGER, 2005a, p. 106). Esta é a dimensão do originariamente dado, o campo fenomenal “no interior do qual os entes originariamente vêm ao nosso encontro” (CASANOVA, 2009, p. 40). Este irrompimento de uma dimensão mais originária operada pela fenomenologia tem suas fontes na descoberta da facticidade por Lask, o qual tornou viável a compreensão do caráter mundano da experiência imediata. Ao comentar a descoberta de Lask no curso de 1919, Heidegger faz ressaltar ainda mais o modo como se deixa orientar pela noção de facticidade em Lask:

Lask descobre no dever e no valor, como experiência ultima e último experienciado, *o mundo*. Não como coisa, nem como algo sensorialmente metafísico, assim como também não o compreende como uma espécie de não-coisa exageradamente especulativa, mas o entende muito mais como o fáctico. (HEIDEGGER *apud* KISIEL, 1995, p. 62).

2.5. O duplo caráter do mundo histórico e o delineamento da postura de Heidegger para com a problemática transcendental

Ao atenuar o mundo como dimensão fáctica, Heidegger busca desenredar-se dos resquícios metafísicos que se interpõem na compreensão do momento da simples apreensão. É no mundar do mundo que se abre o horizonte da facticidade da vida; uma visão da realidade que fora considerada impossível por Rickert, o qual acreditava que uma descrição da realidade era impossível, visto que esta se desdobrava no modo de um heterogêneo contínuo, uma irreduzível multiplicidade (KISEL, 1995, p. 62). Com a vivência do em-torno, a irracionalidade da realidade histórica passara a ser visualizada em sua mais própria irreduzibilidade. E aquilo que fora visto como impossível torna-se ensejo para a consumação

da novidade heideggeriana. O vir à tona do mundo no mundar da vivência possibilitara para o jovem Heidegger uma abordagem dinâmica da realidade histórica em processo. O que resultara num duplo caráter do mundo enquanto campo fenomenal, caráter que viabilizara a postura de Heidegger para com a problemática transcendental de Kant, bem como seu posicionamento para com o filosófico ambiente discursivo de sua época. Vejamos, pois, este duplo aspecto do mundar.

O primeiro aspecto do caráter do mundo que se dá no mundar da vivência é seu status de condição transcendental dos entes vivenciados, e, portanto, seu caráter a priori. Com o mundar que se abre na vivência, Heidegger disponibiliza uma radicalização do elemento transcendental kantiano. Não devemos perder de vista que ao destacar a noção de vivência Heidegger deseja alçar uma radical explicitação do acontecimento do mundo. Kant, segundo Heidegger, havia empreendido tal tarefa por meio de sua doutrina transcendental, impetrando ao sujeito transcendental o princípio de ordenação da multiplicidade sensível ²². Sendo assim, Kant e o jovem Heidegger buscaram por caminhos diferentes alcançar o esclarecimento de uma mesma questão: de que forma a realidade vem à tona quando nos encontramos no mundo? No mundar do mundo que se dá na vivência, Heidegger inicia uma forma de pensar que não apenas visava uma interpretação de Kant, mas que também buscava ressaltar aspectos elementares que foram desconsiderados por ele. Porém, de que forma o mundar do mundo na vivência pode ser compreendido como uma radicalização da natureza transcendental da subjetividade posta pela problemática kantiana?

Para compreendermos de que modo a dimensão que se abre na vivência do mundo satisfaz para Heidegger aquilo que Kant intencionara com a subjetividade transcendental, devemos dar um salto para a época de “*Ser e Tempo*”. No curso intitulado de “*Interpretações Fenomenológicas da Crítica da Razão Pura de Kant*”, ministrado no semestre de inverno de 1927/28, e produzido em paralelo com “*Ser e Tempo*”, Heidegger apresenta de modo definitivo a sua posição para com a problemática posta por Kant (o que também será revisto em sua obra publicada “*Kant e o problema da Metafísica*”). Neste curso ele dirá: “A investigação de Kant preocupa-se com a natureza como tal – a ocorrência do ser como tal – e de que forma é possível a sua determinabilidade ontológica” (HEIDEGGER *apud* HAN-PILE, 2005, p. 80). Neste período Heidegger busca levar a cabo aquilo que, segundo ele, Kant iniciara. Vejamos primeiro o que sobre isto é dito em “*Ser e Tempo*”:

²² Heidegger acreditava que Kant não fizera uma epistemologia, mas uma ontologia (HAN-PILE, 2005, p. 80).

De conformidade com a tendência positiva da destruição, cabe de imediato perguntar se e em que amplitude, no curso da história da ontologia em geral, a interpretação do ser foi tematicamente posta em conexão com o fenômeno do tempo e se a problemática da temporalidade que era para isso necessária foi elaborada em seus princípios e se podia sê-lo. O primeiro e o único que, em sua investigação, perfez um trecho do caminho investigativo na direção da dimensão da temporalidade ou que se deixou levar para ela, forçado pelos próprios fenômenos, foi Kant. (HEIDEGGER, 2012, p. 55)

Em sua tarefa de explicitar os resultados positivos da “história da ontologia em geral” (método denominado de *destruição da história da ontologia*), positividade esta que aponta para uma interpretação do ser em conexão com a problemática da temporalidade, Heidegger encontra em Kant o primeiro que avançou nessa conexão com o fenômeno do tempo. A dimensão da temporalidade é precisamente o horizonte que possibilita “a mais originária interpretação do ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 73). Heidegger encontrava na filosofia transcendental de Kant não uma investigação de natureza epistemológica, mas uma inquirição de caráter ontológico.

Para Heidegger, a problemática kantiana concernente à natureza transcendental do conhecimento, que há muito vinha a fomentar os compêndios da epistemologia filosófica, e que nucleava as discussões das escolas neokantianas desde Kant, objetivou desbravar o campo da “determinabilidade ontológica”, ou seja, a condição fundamental na qual o “tornar-se manifesto dos entes” é possibilitado. Ao perseguir as condições de uma estrutura *a priori* do conhecimento, Kant avança em direção a uma ontologia fundamental. Heidegger, portanto, demarca sua posição em relação a problemática central das discussões neokantianas, concebendo a projeção transcendental efetuada pelo criticismo kantiano como tentativa de visualização da constituição ontológica dos entes. Segundo Heidegger,

[...] conhecimento transcendental é um conhecimento que investiga a possibilidade de compreensão do ser, uma pre-ontológica compreensão do ser. Tal investigação é tarefa da ontologia. Conhecimento transcendental é conhecimento ontológico, isto é, conhecimento *a priori* da constituição ontológica dos seres. (HEIDEGGER *apud* HAN-PILE, p. 80).

É precisamente neste caráter *a priori* da “determinabilidade ontológica” do projeto da crítica kantiana que encontramos o *link* com a iniciativa da ontologia fundamental na época de “*Ser e Tempo*”. Mas ainda não está claro de que modo o mundar liberado na vivência do mundo antecipa essa relação. Para tanto, o mundar na vivência deve operar como condição de abertura do tornar-se manifesto dos entes, ou seja, como “determinabilidade ontológica”. Devendo, também, poder ser visto como índice de abertura da temporalidade. Como, pois, o

mundar do mundo pode operar como horizonte transcendental de onde toda e qualquer manifestação dos entes no mundo tem o seu mais autêntico ponto de partida?

O projeto de uma virada no conhecimento, intencionado pelo criticismo kantiano, onde o próprio conhecer seria apreendido em seus limites, encontrava na estrutura *a priori* da subjetividade a possibilidade de sua execução. Com a hipótese de uma estrutura *a priori* que, ao anteceder a experiência, condiciona toda inteligibilidade do mundo, a *Crítica da Razão Pura* procurou delimitar a própria fenomenalidade do fenômeno. Através do “índice das categorias do entendimento”, exposto pela “Analítica Transcendental”, a *Crítica* se volta para a gênese de toda representação objetiva. A antecendência da estrutura *a priori* não é apenas um mero “antes” de caráter cronológico, indica muito mais o instante previamente lógico de toda consciência.

A revisão fenomenológica de Heidegger da “virada” no processo do conhecimento, intencionado pela *Crítica*, visa levar a cabo aquilo que Kant começara. A tentativa de fazer emergir o *a priori* de toda experiência ganhava um sentido inteiramente ontológico. Heidegger não perdera de vista o objeto da investigação kantiana, mas, conforme ele acreditou, através de sua apropriação fenomenológica buscou explicitar aquilo que nem mesmo Kant havia compreendido com sua própria filosofia. Heidegger havia de conceber o caráter de sua investigação como “conhecimento *a priori* da constituição ontológica dos seres” (HEIDEGGER *apud* HAN-PILE, p. 80). A dimensão transcendental do conhecimento, encarada agora sob o ponto de vista fenomenológico, passara a obter uma tonalidade inteiramente ontológica.

No curso de 1919, o flanco que se abre com a noção de vivência, demonstra claramente as intenções ontológicas de Heidegger por via da problemática epistemológica. O horizonte que se abre com o mundar do mundo visa a explicitação do *a priori* de toda experiência no mundo. Porém, diferentemente de Husserl e dos neokantianos, o *a priori* eviscerado no mundo da vida e clarificado pela emissão significativa do mundar não recua perante a historicidade, descambando em regiões a-temporais. Mas, a própria efervescência histórico-significativa da vida no fluxo das vivências, e que delineia minha situação de mundo, é aquilo que opera efetivamente como “determinabilidade ontológica” de tudo que me vem ao encontro no mundo. De fato, o mundar histórico-significativo do mundo encaminha o jovem Heidegger numa compreensão inteiramente original da dimensão transcendental do conhecimento: a possibilidade de toda estrutura transcendental do que pode ser conhecido se

dá na vida. A investigação ainda busca, assim como fora com Husserl e com os neokantianos, compreender a lógica da percepção, assumindo, porém, o desafio de manter essa lógica arraigada numa esfera pré-teórica e não des-historicizada. Para levar a cabo este desafio, a estrutura transcendental que se abre com o mundar do mundo nas vivências se mantém como agente clarificador de toda experiência a partir de um ponto cego para todo olhar teórico-objetivo. A engenhosidade do pensar heideggeriano foi tornar saliente a transcendência fundamental-ontológica do “irracional” como determinante de toda racionalidade. Com efeito, “Teoricamente eu próprio provenho da vivência... com a qual não sabemos o que fazer e para a qual se inventou o confortável título de ‘o irracional’” (HEIDEGGER, 2005a, p. 142).

Em seu segundo aspecto o mundo, que se abre no mundar da vivência, não condiz com a ideia de um elemento subjacente, essencialmente necessário, idêntico a si mesmo, a partir do qual, e no qual, surge a totalidade dos entes em sua multiplicidade. Ou seja, não há uma reformulação da *Ideia* platônica, nem tão pouco uma revitalização da concepção metafísica de substância. Em tais posturas, as quais, durante toda tradição filosófica, haveriam de sofrer diversas recauchutagens, encontra-se – de acordo com a concepção que em Heidegger começara a ganhar força – uma fuga diante da tensão que se abre perante a inquietude do histórico. O mundar, descrito por Heidegger sob a ênfase de uma excessiva cautela para com toda postura metodológica que venha de novo a descambar em regiões a-temporais ou trans-históricas, almeja um autêntico mergulho na historicidade viva. E para tanto, não faz uso de conceitos convencionais, cuja influencia da tradição infectou teórico-objetivamente toda tentativa de apreensão do originário.

A des-historicização instaurada pela postura teórico-objetivante clarifica por contraste o que pretende Heidegger com a dimensão aberta no mundar. O início da postura teórica é também o começo do distanciamento da experiência em sua originariedade. A cientificidade da postura teórica, que analisa o fenômeno até a suas propriedades mais essenciais, encontra a possibilidade de sua realização num desvio do puro olhar da vivência. E é tão somente neste desvio que a ciência se constitui enquanto tal. Porém, de que modo é possível termos em conta que a progressividade do saber científico se perfaz pelo esvaziamento da historicidade originária inerente ao puro olhar da vivência? Quanto mais cientificamente olharmos com atenção o mundo, menos ainda o conseguiremos ver. Pois, no ato da disposição para postura teórica abrem-se brechas para a inserção da conceptualidade imobilizante, resguardada no seio de uma tradição que apenas de soslaio consegue ver o que abriga “o âmbito da vivência do em-torno”. A clareira do mundar que irradia na esfera das vivências tem sua dinamicidade

neutralizada pela apreensão substancializante dos rígidos conceitos científicos. A pura historicidade da vida é objetualizada. No curso de 1919 Heidegger dirá:

A coisificação abrange uma esfera bem original, que foi destilada do em-torno. Nela já se apagou de fato o munda. A coisa existe apenas como tal, isto é, ela é real... O significativo é des-significado até esse resquício: ser real. Vivenciar o em-torno é desvivido até o resto: reconhecer um real como tal. O eu histórico é des-historicizado até o resto de eu-idade específica como correlato da coisificação. (HEIDEGGER, 2005a, p. 107)

O que se abre no mundar é pura historicidade, e, portanto, ainda não engessado pelas abordagens da postura teórica. Nessa historicidade viva, irradiada no mundar, constituem-se, num único horizonte de compreensibilidade, os diversos sentidos e significações que transpassam a vida. O processo de des-historicização engendrada pela postura teórica é um desvio do mais originário campo fenomenal. O qual não apresenta a rigidez substancial típica da conceptualidade metafísica. Nele está preservada, em sua indistinção, a profusão de significados que dão a sintonia de um mundo histórico vivido. O mundar é um conceito cinético, ele não aborda, nem tão pouco apreende o que imediatamente é dado na vivência, mas tão somente acompanha o fenômeno em sua manifestação.

Na conferência de 1919, Heidegger irá demonstrar que as diversas concepções de mundo brotam de uma dissonância com o que é dado faticamente no mundar. A abordagem neokantiana, em sua tentativa de recuperar e aperfeiçoar o idealismo transcendental, não está isenta da crítica heideggeriana. Mesmo estando comprometidos com a decisão de fazer suprimir as inferências metafísicas no processo constitutivo do conhecimento, e, a partir disto, dimensionar um espaço de atuação que garanta a cientificidade da filosofia, os neokantianos, por meio de suas diversas reelaborações da estrutura transcendental, encontraram no *a priori* epistemologicamente revisado a sua “verdade”. A tendenciosidade metafísica persiste imanente ao método do pensar, que ainda não havia alcançado sua autotransparência na vida. Heidegger apenas começava a perceber que a filosofia contemporânea estava presa a estruturas fáticas perpassadas pela tradição filosófica²³.

O delineamento da posição heideggeriana para com a problemática neokantiana adquire as configurações de uma ciência primordial. Sob a imperativa missão de desentulhar a esfera da experiência vivida, Heidegger prescinde do ponto de partida neokantiano do “fato da ciência e do conhecimento”, e desloca esta primordialidade para o originário domínio do

²³ MacDowell comenta que o Neokantismo, “na aceitação de um plano transcendente à experiência sensível”, se encontrava em aliança com a Escolástica. Portanto, um platonismo ainda persiste na filosofia contemporânea ao jovem Heidegger. (MACDOWELL, 1993, p. 36)

mundo circundante. Este domínio originário, revelado na simples apreensão da vivência, circunscreve os pressupostos neokantianos.

A princípio devemos deixar claro que a interpretação da *Crítica da Razão Pura* como uma forma de ontologia, e não como uma epistemologia (como acreditavam os neokantianos) fora uma iniciativa exclusivamente heideggeriana. Esta apropriação extremamente peculiar da filosofia kantiana é impulsionada pelo projeto que visa pôr em fluxo as fontes originárias da filosofia grega. A antiga questão que impulsionara o filosofar grego, agora é revisada sob os auspícios do método fenomenológico – o que, para Heidegger, finalmente tornou possível a plenitude da compreensão autoevidente da vida. Aquilo que estava oculto para o filosofar da tradição metafísica, mas que ao mesmo tempo – em sua subjacente obscuridade – impulsionava a filosofia ocidental, agora fora desvelado para o confronto (*face-off*) consigo mesmo. Este movimento hermenêutico, no período que se segue ao curso de 1919, haveria de definir para Heidegger o próprio movimento de realização do pensamento filosófico. Esta novidade fenomenológica, que já não se enquadra dentro dos limites daquela outra fenomenologia preconizada por Husserl, não apenas trasladava para outra dimensão a problemática transcendental, como também reconfigurava por completo o modo e a essência do filosofar. A esta nova experiência de pensamento, Heidegger a chamaria de “*experiência fática da vida*”. A importância do que se abre com esta noção é tão decisiva para a cultura filosófica do séc. XX que podemos medi-la pela consideração de que esta mesma noção se tornaria, em “*Ser e Tempo*”, aquilo que Heidegger apresentou como *Dasein* – fenômeno central de uma das obras que haveria de decidir os rumos da filosofia no Ocidente.

Portanto, o que significa precisamente esta noção? Por que esta noção é tão paradigmática para a filosofia ocidental? De que modo tal noção é engendrada no pensamento do jovem Heidegger? E como esta noção encontra-se em débito para com a problemática teológica? Antes de nos determos propriamente à questão da fenomenologia da vida religiosa e ao modo como esta proporciona o acesso ao fenômeno da temporalidade, devemos demonstrar o caráter da experiência fática da vida, bem como os resultados positivos desta inovadora postura de pensamento.

CAPÍTULO IV

A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA

Ao invés de se propor um conceito, com a experiência fática da vida, Heidegger propõe um método, ou seja, um modo peculiar de realização do pensamento, onde se possa manter visível a originariedade do conhecimento. Heidegger concebe, sob a perspectiva de um sentido inteiramente novo, o método de redução transcendental empregado pela fenomenologia husserliana. Na experiência fática da vida não se chega a um ego consciencial – como fora com Husserl –, mas, numa autêntica guinada do processo do conhecer, se chega às regiões da determinabilidade ontológica. Veremos que o que se conquista com essa postura específica de pensamento, que se manifesta na experiência fática da vida, encontra-se entranhado com o modo de realização originário da vida cristã primitiva. O momento de eclosão desta novidade fenomenológica não meramente coincide, mas é orientado e impulsionado pela tematização do fenômeno da vida religiosa pertencente ao cristianismo primitivo. Passaremos a apresentar a dimensão que se abre com a experiência fática da vida, bem como o caráter peculiar desta experiência.

1. A facticidade como radicalização da fenomenologia, a superação do neokantismo e a fomentação da temporalidade pela recepção da problemática teológica

A noção heideggeriana de facticidade, engendrada a partir de um ambiente filosófico marcado pelo neokantismo – ambiente este que se empenhava em recolocar a problemática transcendental de Kant – adquire, a partir do acolhimento da problemática teológica, uma intensificação de suas configurações mais fundamentais. Até 1919, a formulação desta noção no pensamento do jovem Heidegger é resultado de sua postura para com o caráter assumido pela filosofia contemporânea em seu tratamento dos impasses impostos pelo criticismo kantiano. Porém, a partir dos anos 20, ao recepcionar a problemática teológica nos cursos de fenomenologia da religião, a facticidade, sob a forma da experiência fática da vida, irá propiciar as bases fenomenológicas para elaboração da ontologia fundamental.

O intuito essencial da ontologia fundamental é o mesmo que perpassa a facticidade. Heidegger deixa isto bastante claro ao afirmar que sua pretensão é de levar a cabo aquilo que Kant, em sua *“Crítica da Razão Pura”*, havia intentado (HEIDEGGER, 2012, p. 89). Entretanto, o intuito essencial da facticidade conquista um impulso decisivo em direção a sua

plena maturação na ontologia fundamental quando em 1920 é perfilada pela interpelação da problemática teológica. Por isso, procuraremos demonstrar de que modo a fenomenologia da religião contribuiu para a fomentação das bases fenomenológicas que possibilitaram a realização do projeto intentado na facticidade, mas levado a cabo na ontologia fundamental. Para tanto, procuraremos analisar e demonstrar as noções fenomenológicas que, formuladas no seio de uma fenomenologia da vida religiosa, acirraram ainda mais a projeção ontológica da fenomenologia heideggeriana.

O modo como Heidegger havia se posicionado frente à problemática transcendental de Kant, e a maneira como reagiu para com o sentido do movimento neokantiano, acabou lhe endereçando numa radicalização da fenomenologia de Husserl, o que por sua vez, lhe possibilitou uma intensificação da noção de facticidade, sob o viés de uma abordagem mais originária dos fenômenos.

Ao interpretar o idealismo transcendental de Kant como uma marcha em direção às regiões de “determinabilidade ontológica dos entes”, Heidegger, por meio da implementação da postura primordial da situação fática, acreditou ter avançado em regiões diante das quais Kant havia recuado²⁴. Em “*Ser e Tempo*” Heidegger revelará que o fato de Kant ainda está sob a influência da tradição, e situado nos limites do posicionamento cartesiano, lhe obstruiu a visualização do ontologicamente essencial – a questão do sentido do ser e uma ontologia do Dasein. No período que antecede a produção de “*Ser e Tempo*”, a compreensão de Heidegger sobre os limites da crítica kantiana é o mesmo. O acirramento do efluxo da facticidade no pensamento do jovem Heidegger, no período posterior a sua tese de habilitação, é o processo de liberação do horizonte que Kant, mesmo intentando, não foi capaz de alcançar. Este horizonte ontológico, durante o período posterior a tese de habilitação, recebeu as cunhagens de *evento apropriante (Ereignis)* e *mundar do mundano*.

A certeza da impotência da crítica kantiana perante a meta de uma explicitação do campo de determinabilidade ontológica dos entes, faz Heidegger crer que o movimento neokantiano distanciara-se em demasia daquilo que Kant havia autenticamente intentado. A problematidade epistemológica que perpassa as interpretações neokantianas da *Crítica da Razão Pura*, segundo Heidegger, confirma o fato de que a filosofia de seus contemporâneos orbita sub-repticiamente a tradição metafísica. Em seu filosofar “a negam com os lábios, mas

²⁴ “Agora, porém, segundo Heidegger, acontece algo fundamental, que ele considera o *verdadeiro acontecimento na crítica kantiana da razão*: Kant espanta-se diante dessa ‘manifestação de subjetividade do sujeito’ e recua ante a própria descoberta”. (STEGMÜLLER, 2012, p. 142)

a glorificam em seu íntimo” (Mateus, 15.8). A polaridade epistemológica de suas reflexões constitui-se sempre numa postura objetivante que, relevando conceitos fundamentais de caráter a-temporais ou trans-temporais, interpõem a si mesmos uma visão *des-historicizante* que faz haurir toda originalidade dos fenômenos. Ainda que comprometidos – como dirá Heidegger em “*Ser e Tempo*” – com a “oposição ôntica à ‘substancialização da alma’ ou à ‘coisificação da consciência’”, “toda ideia de sujeito [...] continua pondo *ontologicamente* na partida o *subjectum*” (HEIDEGGER, 2012, p. 151).

É neste sentido que a escola de Marburgo, ao buscar compreender a subjetividade do sujeito kantiano em seu caráter lógico-transcendental, e a escola de Baden, em sua tentativa de levar a cabo a crítica kantiana por meio de uma filosofia dos valores, obstruem a visualização dos fenômenos em sua mais radical originalidade por meio da interceptação de um ponto de partida constituído por uma instituição substancial, que jaz por si mesmo e, como tal, é ao mesmo tempo suporte de sua constância e de seus estados mutáveis (*substratum*). Ao criticar a filosofia dos valores de Rickert, Heidegger, por exemplo, afirma que no começo – que se dá na vida – as realidades vividas se apresentam em sua nudez, mas depois, “no curso da experiência são revestidas de um caráter de valor para que não andem por aí assim despidas” (HEIDEGGER *apud* SAFRANSKI, 2005, p. 132). De fato, Heidegger estava a perceber que a tendência de revestir o caráter fático dos fenômenos era inerente a filosofia de sua época, e essa tendência confirmava a ressonância conceptual da postura teórico-objetiva da tradição metafísica. Por isso mesmo, a penetrante rigorosidade do método fenomenológico de Husserl haveria de atrair tanto as atenções do jovem Heidegger. Pois, na tentativa de obter um auto-esclarecimento da consciência em seus processos, e avançar em direção “às coisas elas mesmas”, Husserl impunha como necessidade metodológica a suspensão de toda e qualquer postura teórica que se coloque entre a consciência e a mais pura manifestação de seus processos.

A estrutura dinâmica do método fenomenológico de Husserl apresentava-se para Heidegger como recurso mais adequado para uma abordagem positiva dos fenômenos. Husserl, porém, havia interposto como aspecto fundamental de sua metodologia a necessidade de abstenção total dos pressupostos²⁵. A fenomenologia de Husserl em seu anseio por um ponto de partida seguro, em seu intuito de avançar em direção “às coisas elas mesmas”, o fez

²⁵ O movimento iniciado por Husserl era caracterizado por sua extrema cautela quanto ao manuseio dos fundamentos. O rigor, a disciplina e a pureza na implementação do filosofar era marca distintiva dos fenomenólogos (SAFRANSKI, 2005, p. 103).

recair na incompreensão de estruturas fáticas que acompanham sub-repticiamente os “âmbitos correntes da problemática filosófica”²⁶. A suspensão da realidade do mundo empírico, visando uma apreensão da consciência absoluta, induziu a fenomenologia husserliana numa sublevação do eu transcendental, e, portanto, numa postura objetivante, como afirma Heidegger em sua *“Introdução a Fenomenologia da Religião”*:

Pelo lado ontológico, a filosofia necessita ocupar-se com o ente; pelo lado da consciência, com as leis originárias da constituição da consciência. Tudo quanto é objetualidade jaz sob a forma desta constituição. Na fenomenologia de Husserl, a consciência transforma-se numa região e sujeita-se a uma consideração regional. Sua normatividade não é apenas em princípio a mais originária, mas também a mais geral. Ela se expressa em geral e originariamente na fenomenologia transcendental. (HEIDEGGER, 2010, p.53)

Ao contrário de Husserl, Heidegger não prescinde dos pressupostos, mas corrobora a sua necessidade. Demonstra que o crucial não é prescindir de toda e qualquer pressuposição, mas exprimir a mais originária delas. Não há uma exclusão do mundo, mas, como evidencia a conferência de 1919 *“A Ideia de Filosofia e o Problema das Concepções de Mundo”*, uma aproximação da imediatidade do mundo-em-torno. Aqui podemos claramente perceber que a noção de intencionalidade é recuperada da fenomenologia de Husserl, porém não mais na clausura regional de uma consciência transcendental. Heidegger suscita a noção de intencionalidade a partir de uma dimensão mais originária do que aquela que havia sido pensada por Husserl. Tal dimensão é aquela que se abre com a situação fática do em-torno – o acontecimento (*Ereignis*)²⁷ do mundo. A intencionalidade se articula com o mais primordial horizonte de manifestação dos entes, afirmando o pre-posicionamento fático – no qual existencialmente já nos encontramos.

Na fenomenologia de Husserl, Heidegger encontra uma aparelhagem conceitual compatível com as intuições de seu projeto fenomenológico. A facticidade, que no período que se estende até a influência do neokantismo de Baden (até 1915), se desdobrava na postura assumida pelo homem medieval para com o todo, agora, sob a orientação da fenomenologia de Husserl, assenta-se na historicidade viva. A mudança no sentido da facticidade, que se dá nos cursos de 1919, certamente é impulsionada pela influência da fenomenologia husserliana. O projeto de uma redução transcendental realizado pelo método fenomenológico havia conquistado uma total supressão dos pressupostos de uma abordagem psicologista, libertando

²⁶ (HEIDEGGER *apud* CASANOVA, p. 46)

²⁷ De fato Heidegger usará o termo *Ereignis* na conferência *“A Ideia de Filosofia e o Problema das Concepções de Mundo”*, termo este que será decisivo no segundo período de sua filosofia.

a consciência de um invólucro psíquico, ao coloca-la numa relação imediata com o mundo da experiência. Esta imediatidade mundana, que prescinde de qualquer postura teórica, também é caracterizada pela facticidade nos cursos de 1919. Entretanto, o modo como Husserl encerra no ego transcendental o que se abre com a intencionalidade, será uma postura da fenomenologia husserliana que Heidegger cuidará de se esquivar; pois, tal postura aproxima-se em demasia do idealismo neokantiano. A noção de intencionalidade, ao descartar a ideia de uma consciência vazia que se preenche com o mundo exterior, reestabelece a complexão entre consciência e mundo, a qual é tendenciosamente desarticulada na artificialidade da oposição sujeito-objeto pela posição natural. Esta noção abriu para Heidegger o caminho para os domínios da experiência fática do *em-torno*, onde não se concretiza ainda uma degeneração no dualismo metafísico, mas se apreende com simplicidade e se retém o que é visto.

Todavia, a elaboração da noção de faticidade, sob a orientação da intencionalidade husserliana, haveria de condicionar o desencobrimento do horizonte da temporalidade, pela explicitação da vida fática cristã – o que resultaria numa nova efervescência no sentido da facticidade. O que se havia conquistado até os cursos de 1919 fora a descoberta da esfera da postura primordial da vivencialidade imediata no mundar; mas com a tentativa de recuperar a problemática teológica sob a orientação do método fenomenológico, e assim, sob a luz da postura primordial, promover uma compreensão vitalizante (*des-teologizante*) do fenômeno da vida religiosa, Heidegger acabara descobrindo um modo de ser temporal inerente à vida cristã primitiva. O aberto do mundo no mundar já apontava para uma preocupação com a dimensão temporal – isto pela manutenção do acesso à historicidade viva –, porém, é com a explicitação do sentido da vida fática cristã que a temporalidade se instala como abertura do horizonte ontológico.

Os resultados que se obtém com o tratamento fenomenológico da problemática teológica são de natureza ontológica. Heidegger atua na esfera da teologia, e colhe resultados ontológicos. De fato, não há nenhuma surpresa nisto, pois como havia sido demonstrado na análise precedente, os anos iniciais de Heidegger são caracterizados por sua intensa relação com o ambiente discursivo da filosofia neokantiana, cuja problemática central é o idealismo transcendental de Kant. O desocultamento da facticidade como a mais originária dimensão transcendental e, portanto, como o único *a priori* possível, compromete o pensar de Heidegger com uma questão que ultrapassa a problemática epistemológica dos neokantianos, colocando o seu questionamento mais ao lado dos antigos pensadores gregos do que com a temática de seus contemporâneos. O mergulho no mundo fático aberto no mundar exige um

pôr-se a escuta do ente, apreendendo com simplicidade o sentido do aparecer do que aparece. Por isso, uma fenomenologia da vida religiosa não poderia apresentar resultados de outra ordem, a não ser de ordem ontológica, pois a tonalidade fática da indagação fenomenológica é a moção de fundo do tratamento da problemática teológica. O encontro entre a experiência da facticidade e a problemática teológica que se dá nos cursos de fenomenologia da religião, ministrados a partir de 1920, descobre a potencialidade ontológica inerente à vida cristã primitiva.

Heidegger havia se deslocado do campo temático de investigação neokantiana por considera-lo um efetivo distanciamento da situação primordial, cerceada pela potencialidade da vida – “verdadeiro lugar de produção de todas as auto-interpretações e imagens do mundo, de natureza científica ou menos científica” (SAFRANSKI, 2005, p. 145). Ele se mantém instigado em perscrutar as regiões da “verdadeira realidade e da verdade real” (KISIEL, 1993, p. 18), ciente de que sua tarefa tem caráter ontológico. Desde 1919, ao conceber o aberto do mundar como “o irracional”, e muito antes disto, quando ainda em 1910 estava sob a influência do antimodernismo e do apego à terra natal (SAFRANSKI, 2005, p.45), Heidegger estava convicto de que o caminho que haveria de conduzi-lo para a descoberta da “realidade real” não era aquele convencional caminho dos “operários da ciência”, caminho que era trilhado pelos seus contemporâneos. Nos cursos de fenomenologia da religião este caminho irá se configurar sob a forma da “*experiência fática da vida*”, que, a partir dos resultados obtidos com as leituras das epístolas do apóstolo Paulo, se apresentara para Heidegger como “a pedra que, havendo sido rejeitada pelos sábios construtores desta era, tornou-se pedra angular”²⁸. De fato, esta “pedra”, ignorada pela postura objetivante dos arcos da racionalidade científica e autossuficiente, estabelecerá as bases para a edificação do novo caminho que se abrirá com ontologia fundamental de “Ser e Tempo”.

2. O caráter peculiar da experiência fática da vida em face ao conhecimento científico-objetivante

A experiência fática da vida, longe de ser mais um alento metafísico, e de promover as certezas e garantias matemáticas tão peculiares ao conhecimento objetivante da ciência, põe

²⁸ O uso desta passagem demonstra uma dinâmica comum imanente ao Novo Testamento. A noção de que o conhecimento da realidade espiritual do Reino de Deus encontra-se numa sintonia fora do alcance das capacidades intelectivas do homem é um fator crucial para compreendermos a positividade ontológica inerente a experiência cristã primitiva. A passagem completa de 1 Pedro, diz: “Ora, para vós, os que credes, essa pedra é preciosa. Mas, para os descrentes, a *pedra que os edificadores rejeitaram, essa foi posta como a principal de esquina*” (1 Pedro, 2.7, Trad. AEC).

em aberto uma situação desoladora – a vida se choca com o vazio imanente ao *Dasein*. Dentro dos limites da experiência da vida fática não há concepções metafísicas de mundo sobre cujas instâncias pudéssemos nos apoiar. No âmbito da vida fática há apenas a autotransparência da vida para ela mesma, e o que se vê neste aberto da vida fática são as coisas como elas são – “sem teorias”.

Este vazio de fundo, essencial à experiência da vida fática, é para Heidegger o projeto de um novo filosofar que abdica da postura objetivante de uma cultura acadêmica cientificista, que a tudo quer reduzir ao cálculo. Busca, com este caminho, esquivar-se de uma orientação cultural que, após os horrores da Primeira Guerra – bem como o seu resultado frustrante para o povo alemão –, caíra no mais completo descrédito. Mas, também, não se pode comparar o que Heidegger haveria de propor com a experiência da vida fática com os inúmeros discursos progressistas que, em meio à agonia apocalíptica causada pela Primeira Grande Guerra – o que Heidegger também sentira –, surgiam aos montes, portando-se como “profetas do Milênio”, e procurando saciar a carência de discursos edificantes. A “*belle époque*” havia se desmantelado por completo, juntamente com a filosofia que a nutria. Ainda que os “profetas de cátedra” (GADAMER, 2012, p. 241) intencionassem propor um novo caminho, eles estavam tão enredados em estruturas fáticas oriundas da tradição filosófica que construiriam rapidamente uma nova “*belle époque*” sem ao menos se darem conta. Pois, o filosofar destes aspirava intimamente um fundamento, algo fixo, uma certeza absoluta com a qual pudessem se agarrar. Neste modo de filosofar permanecia inerente a mesma *decadência* presente na tradição metafísica. Nos anos da fenomenologia da religião, Heidegger haveria de caracterizar este movimento decadente como distanciamento do que está em aberto na experiência fática da vida.

O caminho que se abre, portanto, com a experiência da vida fática já não pode mais ser aquele trilhado pelo pensamento moderno. A filosofia moderna está de tal forma submetida às estruturas conceituais provindas da tradição metafísica que todo e qualquer empreendimento filosófico, como afirma Heidegger, apresenta “brechas específicas, nas quais a filosofia deságua nos canais científicos” (HEIDEGGER, 2010, p. 13). Por isso mesmo Heidegger dirá que “todos os grandes pensadores quiseram elevar a filosofia à categoria de ciência” (HEIDEGGER, 2010, p. 14). Este caminho, ao prescindir das certezas e garantias tão peculiares ao método científico, não quer simplesmente se atirar numa espécie de irracionalismo que opere como uma contraproposta ao culto da razão – o que para Heidegger, tanto quanto o racionalismo, é uma postura superficial (MACDOWELL, 1993, p. 114). O

que se pretende, na verdade, é uma recuperação do mais autêntico filosofar, de modo que o desenvolvimento da postura teórica esteja em sintonia com a fundamental “atitude e disposição do espírito em face do ente” (*Idem*). Por isso mesmo, na primeira parte do curso “*Introdução à Fenomenologia da Religião*”, Heidegger, ao buscar uma “compreensão própria da filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 13), indica que “o ponto de partida do caminho para a filosofia é a experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

Assim como Kant, Heidegger quer restituir a esfera própria de atuação da filosofia, recuperando a sua autenticidade e ao mesmo tempo garantindo um acesso “às coisas elas mesmas”. A insistente “tese” de que “existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 9) confirma as intenções do projeto que visa o acesso à experiência fática da vida, que é promover uma recuperação da identidade da filosofia em meio a uma crise cultural – crise que fora ratificada pela eclosão da Primeira Guerra Mundial. O distanciamento das regiões de “determinabilidade ontológica dos entes”, que intensificou o obscurecimento dos fenômenos em sua mais radical originariedade, fora ocasionado pela extensão de uma ciência instrumentalizada por ideais substancializados, que se porta como um valor cultural entre outros²⁹. A postura que se assume na experiência fática da vida é a reinstalação de uma ciência que, enquanto modo de ser do homem, “não se cerra ao terror do indomado e ao caos do obscuro” (HEIDEGGER *apud* MACDOWELL, 1993, p. 115) nos subterfúgios de uma “meta” que está além da física do mundo – produto de uma “atitude teórica” (HEIDEGGER *apud* MACDOWELL, 1993, p. 113) que, sacramentado como puro saber, volta-se para si mesmo, esquecendo-se de si mesmo (esquecendo-se de sua autêntica essencialidade)³⁰. Ao invés disso, a experiência da vida fática abre caminho para a essência da filosofia, trazendo a tona o sentido autêntico da ciência, como afirmará Heidegger:

Queremos nós a essência da ciência, no sentido do manter-se firme, a descoberto, numa atitude questionante, no meio da inscosciência do ente no seu todo, neste caso esta vontade do essencial cria para nosso povo o seu mundo, um mundo de perigo interno e externo, i.é, seu verdadeiro mundo espiritual (HEIDEGGER *apud* MACDOWELL, 1993, p. 113).

Portanto, este caráter específico da clarividência liberada na experiência fática da vida é profundamente marcado por um desgosto para com a atividade cultural corrente, que

²⁹ Comentado tal crítica heideggeriana MacDowell dirá: “A ciência não constitui um valor cultural entre outros, que se fomenta dentro de uma concepção utilitarista, em vista do progresso da sociedade” (MACDOWELL, 1993, p. 114).

³⁰ Heidegger comente o modo como a ciência moderna esquece de sua essência, dizendo: “Esta sentença sobre a força criativa original do saber é uma palavra dos gregos, aos quais se gostaria de atribuir com demasiada pressão modelo de um puro saber, voltado para si mesmo e por isso esquecido de si mesmo, que se traduz entre nós como a atitude ‘teórica’.” (HEIDEGGER *apud* MACDOWELL, 1993, p. 113).

sub-repticiamente perpassada pela ideologia metafísica, concorre para os *asseguramentos* acalentadores de realidades superiores e absolutas, onde se encontram verdades disponíveis que encobrem a *inquietação* de fundo³¹. Esta firmeza diante dos fenômenos, este auscultar o ente em sua aparição, que Heidegger – ao definir a experiência da vida fática – dirá que é “a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16), será decisivo para a interpretação fenomenológica da vida religiosa. Pois, através da fenomenologia da religião, Heidegger buscará dissolver o “tesouro de verdades disponíveis” (SAFRANSKI, 2005, p. 145) que, provenientes da inserção da ontologia grega no modo de interpretação da vida religiosa, obscureceram o sentido originário da vida cristã primitiva. A recepção da conceptualidade grega por parte dos “Pais da Igreja” deu início a um processo histórico de “infecção teórico-destrutiva” (HEIDEGGER, 2005, p. 107) do fenômeno da vida religiosa³², o que em 1927, Heidegger iria caracterizar como a postura teológica que “toma emprestado da filosofia e das ciências as categorias de seu pensar e o modo de seu dizer”, ao invés de “pensar e dizer de acordo com sua própria coisa a partir da fé, para a fé” (HEIDEGGER, 2008, p. 79). A mesma tendência a uma postura objetivante, des-vitalizadora dos fenômenos, que caracterizava a cultura atual³³, havia obstruído a visualização da potencialidade da existência cristã primitiva. A teologia, ciência positiva responsável por abordar o fenômeno da fé, assumira um “pensar e dizer objetivantes” (HEIDEGGER, 2008, p. 78) o que lhe incorreu num fechar-se diante do que se mostra na fé.

E é precisamente na tentativa de explicitar o sentido originário da vida cristã dentro dos limites da orientação suscitada a partir da experiência da vida fática, que Heidegger depara-se com a temporalidade inerente à existencialidade cristã em sua realização. Passaremos a analisar o modo como a ostensão do fenômeno da vida religiosa resultou na eclosão de noções fenomenológicas cruciais para a concretização da ontologia fundamental.

³¹ Sobre esta inquietação fundamental, afirma Heidegger: “O que inquieta é a realidade da vida, o ser-aí humano em seu estar preocupado por seu próprio asseguramento não é tomado em si mesmo, mas é considerado como objeto e o objeto é colocado em sua realidade histórica objetiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 48).

³² Casanova explica o processo de inserção da conceptualidade grega no modo de compreensão teológico, dizendo: “Ao tentarem fundamentar a experiência religiosa cristã por meio da conceptualidade grega, os pensadores medievais perderam de vista completamente a diferença entre as duas ontologias históricas, deixando de ver ao mesmo tempo o fosso insuplantável que as separava. Buscando dar suporte conceitual à experiência revelada nas escrituras, os pensadores medievais falseiam a mensagem cristã originária e a transformam em um arcabouço ambíguo que convida à secularização”. (CASANOVA, 2009, p. 54).

³³ Heidegger testifica sobre a ameaça de uma compreensão tecnicizante na atual cultura, dizendo: “Hoje, porém, existe e cresce o perigo de o modo de pensar científico-técnico expandir-se sobre todas as regiões da vida. Com isto reforça-se a aparência enganosa de que todo pensar e dizer sejam objetivantes. A tese que afirma isto, de maneira dogmática, mas ao mesmo tempo infundada, incentiva e apoia, por sua vez, a tendência fatal de se representar tudo ainda só de maneira técnico-científica, enquanto objeto para um possível controle e manipulação” (HEIDEGGER, 2008, p. 86).

Evidentemente, é importante ressaltarmos que os resultados na esfera da ontologia resultam de sua própria dinâmica interior. Não é o caso de buscarmos aqui afirmar que algo da esfera teológica fora exportado para a visão ontológica de Heidegger. A fenomenologia, que é o fazer da ontologia, em seu próprio desenvolvimento conquista para si, e a partir de si, a expansão de compreensões fenomenológicas que já, antes mesmo de uma “fenomenologia da religião”, estava em curso. Podemos constatar isto se tão somente atentarmos para os cursos que antecedem a “fenomenologia da religião”, veremos que a noção de facticidade já estava em desenvolvimento, e que a resistência a uma cultura que a tudo conquista e manipula pelo cálculo, já se fazia valer no pensamento de Heidegger. O próprio curso de *“Introdução a Fenomenologia da Religião”* não se inicia com a análise do fenômeno religioso, ao invés disso inicia-se com a delimitação da aparelhagem fenomenológica que recepcionará o fenômeno da vida cristã. Então, de que forma o que se mostra na vida cristã primitiva pode contribuir para as intuições que impulsionaram a expansão das noções fenomenológicas capitais da ontologia fundamental de *“Ser e Tempo”*? A abordagem da vida cristã primitiva, a partir da orientação preestabelecida pela experiência da vida fática, opera como fio condutor do desenvolvimento interno da fenomenologia³⁴. Isto quer dizer, o modo como o método fenomenológico se pre-dispõe para a ostensão do fenômeno da vida cristã promove uma distensão de suas noções estruturais. Porém, todo desenvolvimento da fenomenologia é resultado de seu metabolismo endógeno. De modo algum, podemos afirmar que os resultados obtidos com a fenomenologia da vida religiosa provenham de uma coadunação entre filosofia e teologia.

3. A noção de experiência fática da vida na “Introdução à Fenomenologia da Religião” e a preparação metodológica para liberação da temporalidade a partir da originariedade da vida cristã primitiva.

O decisivo agora é compreendermos o modo como esta inovadora postura compreensiva, caracterizada pela experiência fática da vida, é liberada pela análise fenomenológica da vida cristã primitiva. O desdobramento desta noção fenomenológica na *“Introdução à Fenomenologia da Religião”*, sob o horizonte da experiência religiosa fundamental do cristianismo, culminará com a eclosão do fenômeno da temporalidade. Para

³⁴ MacDowell explica a importância da experiência religiosa do cristianismo para elaboração da fenomenologia, dizendo: “O mérito de Heidegger está em que, ao contrário de seus predecessores, ele extraiu, da compreensão cristã da vida, a perspectiva ontológica, que a possibilitava e tomou-a como fio condutor para a determinação das estruturas subjacentes a qualquer projeto humano” (MACDOWELL, 1993, p. 125).

tanto, veremos o modo como Heidegger caracteriza a experiência fática da vida em sua introdução à análise fenomenológica da vida cristã.

3.1. A determinação da experiência fática da vida através da emancipação da essência da filosofia e a virada no processo do conhecimento

Muitas foram as noções fenomenológicas que resultaram da fenomenologia da religião. Dentre elas podemos destacar as noções de *mistério*, a *queda*, a *preocupação* (*Sorge*), e o *tempo kairológico*. Todas contribuíram decisivamente para a formulação dos fundamentos da ontologia do *Dasein*. Tais noções foram despertadas a partir da experiência fática da vida. A facticidade, enquanto postura primordial que reage em face à redução da problemática transcendental a uma problematização de caráter epistemológico pelos neokantianos, por intermédio da experiência fática da vida, abre o horizonte da temporalidade ao abordar o problema da religiosidade cristã. Por isso mesmo, as noções que aqui serão analisadas visam especificamente demonstrar o modo como a postura do jovem Heidegger para com a problemática de seu tempo obtém um impulso decisivo ao tangenciar a problemática teológica. Tendo isto em vista, veremos o modo como experiências fenomenológicas extraídas da fenomenologia da religião contribuíram decisivamente para que o jovem Heidegger maturasse seu audacioso projeto ontológico – o qual haveria de tentar, em “*Ser e Tempo*”, levar a cabo o que Kant apenas intencionara, fracassando, porém, devido ao seu enredamento com tradição metafísica.

O modo como a vida factual cristã conduz à experiência de estruturas fenomenológicas cruciais para o aprofundamento da noção de facticidade depende exclusivamente do delineamento da experiência fática da vida na primeira parte do curso “*Introdução a Fenomenologia da Religião*”. Por isso é importante analisarmos o modo como Heidegger propõe o acesso à experiência fática da vida. Nela se encontra o acesso à própria filosofia – ou fenomenologia –, o que interliga a compreensão do fenômeno da vida religiosa com a determinação da filosofia.

O curso se inicia com a tentativa de Heidegger de tornar clara a experiência fática da vida a partir da tese de que “há uma diferença de princípio entre filosofia e ciência” (HEIDEGGER, 2010, p. 12). Ora, mas por qual razão a ideia de filosofia – e, portanto, a sua necessidade de se distinguir da ciência – torna-se importante para o acesso à experiência fática da vida? Já demonstramos que o desenvolvimento da noção facticidade, cuja decisiva expressão é alcançada no curso de 1919, é impulsionada por uma pretensão fundamental do

pensamento do jovem Heidegger de recuperar o sentido mais autêntico da filosofia, que frontalmente se opõe ao filosofar de sua época. Deste modo, antes de uma “fenomenologia da religião” é fundamental delinear a dimensão fenomenológica a partir da qual será abordado o fenômeno da vida cristã. Isto é o que Heidegger procura realizar no primeiro momento do curso, o qual adquire o caráter de uma preparação metodológica. Nisto, se vê claramente que o entendimento do fenômeno concreto da vida religiosa está intimamente interligado ao desenvolvimento da experiência fática da vida. Neste sentido dirá Heidegger, “É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia” (HEIDEGGER, 2010, p.61). A experiência fática da vida, ao detonar esta “compreensão fenomenológica”, propõe um acesso originário à facticidade da vida cristã testificada no Novo Testamento. A obtenção dos resultados da fenomenologia da religião foi diretamente orientada pela experiência fática da vida.

Por isso mesmo, antes de nos determos às estruturas fenomenológicas liberadas no fenômeno da vida cristã, analisemos o caráter da experiência fática da vida, destacando os aspectos que mais incidiram na elaboração de uma fenomenologia da vida religiosa. O que é a experiência fática da vida? E o que nela se torna decisivo para a determinação das estruturas fenomenológicas que emergem com o sentido originário da vida fática cristã?

Buscando acessar a experiência fática da vida, Heidegger, ao demarcar o espaço entre filosofia e ciência, aponta para o problema da autocompreensão da filosofia. “Como alcançar uma compreensão própria da filosofia?” (HEIDEGGER, 2010, p. 13). A questão colocada por Heidegger visa claramente alcançar um significado autêntico de filosofia. Porém, o modo usual de tentar responder a tal questão – o modo científico – mantém constantemente em ocaso o que é mais essencial à filosofia. De acordo com Heidegger:

Somente através do filosofar mesmo, não através de definições e demonstrações científicas, isto é, não se deixa alcançar através da ordenação num conjunto geral, objetivo e configurado de coisas. Isto está presente no conceito de “autocompreensão”. O que a filosofia mesma é, não se deixa jamais colocar cientificamente em evidência, porém só na filosofia mesma se torna clara. Não se pode definir a filosofia segundo o modo usual. Nem é possível caracteriza-la através da ordenação num contexto, da maneira como se costuma dizer: a química é uma ciência e a pintura uma arte. Tentou-se ordenar a filosofia num sistema de conceitos, no qual se diz que a filosofia se ocupa com um objeto específico, de modo determinado. Porém aqui já também já se salta para dentro da concepção científica da filosofia. Os princípios do pensar e conhecer permanecem em si mesmos constantemente não esclarecidos. (HEIDEGGER, 2010, p. 13)

O fracasso da conceptualidade científica em tentar apreender a essência da filosofia coincide com a impossibilidade de acesso aos “princípios do pensar e do conhecer”. Por outro lado, o caminho que se abre para a essência da filosofia através da autocompreensão inerente ao próprio filosofar viabiliza tal acessibilidade. O que se faz aqui é muito mais do que adicionar mais um conceito de filosofia à galeria histórica de definições e conceitos de filosofia. O que se pretende é consolidar uma autêntica virada no processo do conhecimento. Heidegger conecta o sentido mais radical da filosofia com a possibilidade mais fundamental do ser do homem, que é o conhecer em sua modalidade dinâmica na vida. Por isto mesmo, a atividade filosófica é radicada na experiência fática da vida, como sugere Heidegger na citação a seguir:

O problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levianamente. Contudo, se concebermos este problema de maneira mais radical, então é aceitável que a filosofia surge da experiência fática da vida. Entretanto é mesmo aí que ela ressurge na e para a experiência fática da vida mesma. O conceito de experiência fática da vida é fundamental. (HEIDEGGER, 2010, p. 13)

A diversidade dos conceitos de filosofia, tomados a partir de um filosofar dominado pela conceptualidade científica, confirmam a levandade para com o que se doa na autocompreensão. Se a filosofia, no filosofar mesmo, autocompreende seu sentido mais próprio, porque temos na história da filosofia tantos posicionamentos contrários sobre a essência do próprio filosofar? Tal questionamento nos levará a entender porque a experiência fática da vida está ligada à essência da filosofia. E é demonstrando tal ligação que poderemos ter acesso ao que se abre com a experiência fática da vida.

A filosofia, diferentemente da ciência, se preocupa seriamente com a definição de sua essência (HEIDEGGER, 2010, p. 12), fato que para ela mesma testifica sobre sua indelével essência. Porém, a tentativa de tornar a filosofia uma ciência, “Todos os grandes filósofos quiseram elevar a filosofia à categoria de ciência” (HEIDEGGER, 2010, p. 14), resultou numa quantidade estonteante de conceitos de filosofia. Todos estes conceitos procuraram exprimir a essência originariamente autocompreendida da filosofia – autocompreensão que perpassa todo filosofar – “através da ordenação num conjunto geral, objetivo e configurado de coisas” (HEIDEGGER, 2010, p. 13). Porém, “O que a filosofia mesma é, não se deixa jamais colocar cientificamente em evidencia, porém só na filosofia mesma se torna clara” (HEIDEGGER, 2010, p. 13).

A volatilidade tão característica dos conceitos de filosofia aponta para sua mais radical natureza. O posicionamento teórico-científico não é capaz de esgotar o que originariamente motiva o filosofar. Por isso mesmo, toda tentativa de elevar a filosofia ao estatuto de ciência sempre esteve fadada ao fracasso – disto provém a instabilidade e incerteza dos conceitos filosóficos (HEIDEGGER, 2010, p. 9). Por outro lado, “um filólogo, por exemplo, não se interessa pela essência da filologia”, pois esta lhe é acessível por meio da precisão da ordenação em um contexto objetivo – para o filólogo a essência da filologia lhe é cientificamente evidente. Mas todo filósofo, antes de atirar-se num trabalho positivo, sempre se preocupa com a essência da filosofia. Deste modo, o que para uma filosofia sob os auspícios da ciência pareça ser uma deficiência, o fato de que a filosofia sempre de novo tenha de deter-se em questões preliminares a respeito de sua própria essência, agora se torna uma virtude. A tentativa fracassada dos grandes sistemas filosóficos de disponibilizar a essência da filosofia em termos científicos, e por isso, este incansável girar em torno de questões preliminares, é na verdade a prevalência da secreta essência do mais autêntico filosofar. O fracasso como ciência é sua vitória como filosofia.

Este aspecto oscilante, vago e flutuante, dos diversos pontos de vista filosóficos pode até mesmo demonstrar a carência da filosofia enquanto ciência, porém, por contraste, desvela uma compreensão de fundo, e que, o saber da filosofia sobre si mesma não se processa através do posicionamento teórico-científico. A compreensão que a filosofia dispõe de si mesma e para si mesma, não podendo ser comprimida por conceitos elaborados pelo posicionamento teórico-científico – onde, mesmo tal posicionamento, é originariamente motivado por essa compreensão de fundo que encerra a dinâmica endógena da filosofia – localiza a essência da filosofia na “colocação ativa e passiva do homem no mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16), isto é, no aberto do mundo ³⁵. Aqui, se faz sentir notoriamente a noção husserliana de intencionalidade – a supressão total do dualismo interioridade e exterioridade pela vivenciabilidade imediata do mundo. Aonde a cisão sujeito-objeto ainda não veio à tona, nem tão pouco se pode pensar numa consciência pura separada do ser. Sendo aqui, neste ponto, que Heidegger interliga a experiência fática da vida com a essência da filosofia.

A dimensão pre-teorética da autocompreensão filosófica está radicada na situação do homem no mundo. Heidegger concebe a filosofia, não mais como uma delimitação regional

³⁵ Lembremo-nos da originária dimensão aberta no mundar do mundo, para com quem a desatenção teórico-objetiva encontra-se sempre distanciada. O saber no qual reside a essência da filosofia está arraigado nos domínios pre-teoréticos da vida.

do conhecimento humano, mas como acontecimento único com a experiência fundamental na qual se torna possível a virada no processo do conhecimento – e, portanto, os princípios do conhecer se tornam evidentes. Nesta experiência, onde eclode o filosofar em suas motivações mais originárias, não ocorreu ainda o deslize característico da teoria do conhecimento, que abdicando de uma objetivação, assume em lugar disto uma subjetivação – a objetualidade é tão somente transferida do objeto para o sujeito. Por isso mesmo, é na autocompreensão originária da filosofia que se consuma a virada que apreende o conhecer em si mesmo, pois, não repousando em objetualidades, habita essencialmente o âmbito da experiência pré-científica, onde o mundo não foi reduzido a objeto perante um sujeito, esvaindo-se com isso a sua vitalidade primordial por meio da interferência da conceptualidade científica. Antes, recorrendo ao nível mais fundamental da experiência, torna acessível o conhecimento em seu ponto de partida original que está firmado na vida.

Sobre o modo como Heidegger estabelece uma relação constitutiva entre a autocompreensão da essência da filosofia, a virada no processo do conhecimento e a experiência fática da vida, vale aqui observarmos a seguinte descrição:

O ponto de partida do caminho para a filosofia é a experiência fática da vida. Isso parece, no entanto, como se a filosofia conduzisse novamente para fora da experiência fática da vida. Na realidade, cada caminho, de alguma maneira, conduz apenas *diante* da filosofia, não porém até ela. A filosofia mesma só é alcançada por meio de uma inversão no caminho. Contudo, não por meio de uma simples inversão, de tal modo que, por meio disso, o conhecer estivesse obviamente dirigido para outros objetos. Entretanto, inversão mais radical através de uma *transformação* [*Umwandlung*] própria. O neokantismo (*Nartop*) inverteu o processo simplesmente da “objetivação” (conhecimento da objetualidade) e alcançou assim a subjetivação (a qual deve apresentar psicológica e filosoficamente o processo). Nisso a objetualidade apenas é transferida do objeto em sujeito, o conhecer enquanto conhecer permanece, porém, o mesmo fenômeno não esclarecido. (HEIDEGGER, 2010, p. 15)

O que se manifesta, portanto, na autocompreensão da filosofia, ao colocar em evidencia o sentido mais radical da filosofia, é a virada no processo do conhecimento. Isto porque, a compreensão que a filosofia tem de si mesma – e que não se pode por científico-teoricamente em evidencia – está radicada no modo de experimentar mais elementar do homem, que Heidegger caracteriza como *experiência fática da vida*. A virada no processo do conhecimento, que intercepta o conhecer mesmo em sua dinâmica se dá na experiência fática da vida. E, portanto, através da tarefa que visa recolocar a essência da filosofia se torna acessível o conceito de experiência fática da vida.

Deste modo, tendo em vista as análises precedentes, como poderíamos definir a experiência fática da vida? A noção de experiência fática da vida, como Heidegger a desenvolve neste curso, se tornará intensamente significativa se nos concentramos na “inversão radical” ou “virada”, que produz uma “transformação própria” do conhecer em sua realização. Tal tarefa, num sentido fundamental, já fora assumida por Kant, sendo posteriormente reformulada pelos neokantianos. Kant, ao lançar a problemática transcendental, buscava ressaltar a dimensão das condições apriorísticas do conhecimento objetivo, garantindo com isso a identidade e o campo de atuação da filosofia em meio à Revolução Científica. Os neokantianos, no espírito de Kant, desenvolveram um complexo ambiente discursivo visando levar a cabo a tarefa fundamental da “*Crítica da Razão Pura*”. O sentido fundamental da filosofia estava ligado, portanto, a elementariedade do conhecer enquanto conhecer. Como podemos observar, Heidegger claramente assume o sentido fundamental desta tarefa, mas, trasladando-a para uma nova plataforma discursiva, opera uma efetiva transformação dimensional. A elementariedade do conhecer enquanto tal, constituinte dos princípios da mais fundamental experiência do homem no mundo, passa a ser perscrutada em regiões de caráter tão volátil, que se mantiveram, em todo o seu vigor, obscuras para o pensamento ocidental – mesmo que fundamentalmente intencionado por ele. Para Heidegger, no modo como ele reconfigura a fenomenologia de Husserl através de sua noção de facticidade, a inversão através da transformação se dá no salto para a dimensão da autocompreensão, não explícita científico-teoricamente, que se radica na vida. Neste sentido ele afirma: “Antes de qualquer decreto de que a filosofia seja conhecimento, deve tornar evidente fenomenologicamente, pela experiência fática da vida, o que pertence ao sentido do conhecer” (HEIDEGGER, 2010, p. 17). O acesso à compreensão que a vida tem de si mesma em sua realização mais própria se concretiza no acontecimento do mundo. Portanto, a inversão radical, que desvela o sentido do conhecer enquanto tal e ao mesmo tempo nos coloca no aberto do mundo, é o que define a experiência fática da vida. Sobre o modo como a experiência fática da vida libera a experiência do mundo circundante (*Umwelt*). Vejamos o que afirma Heidegger:

Ela [experiência fática da vida] significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como objeto. “Mundo” [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não se pode viver). O mundo pode ser formalmente articulado como mundo circundante [*Umwelt*] (Milieu), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades,

ideias, ciências, artes etc. Nesse mundo circundante também está o *mundo compartilhado* [Mitwelt], isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. – não como exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí está também o *eu mesmo* [Ich-Selbst], o *mundo próprio* [Selbstwelt], na experiência fática da vida. (HEIDEGGER, 2010, p. 16)

3.2. A experiência fática da vida como antecipação da constituição essencial do ser-no-mundo

Aqui é inevitável a explícita antecipação, ainda que de forma limitada, daquilo que em “*Ser e Tempo*” será concebido como a constituição fundamental do *Dasein*, ou seja, a noção de ser-no-mundo. A remissão a fenomenológica estrutura do ser-no-mundo torna-se relevante neste momento devido a necessidade de ressaltarmos o que existe de mais essencial na experiência fática da vida que é a desconstrução da postura teórica que suprime o já ser junto ao mundo.

O mundo circundante é aberto na experiência fática da vida. O viver na experiência da vida fática tem como “o vivido”, e, portanto, como sentido de sua realização, o mundo. Em “*Ser e Tempo*”, o ser-no-mundo surge como estrutura *a priori* do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 169); a qual, sempre já entendida em todo o *Dasein*, reside no entendimento pré-ontológico³⁶.

Certamente, o fenômeno do ser-no-mundo apresenta uma multiplicidade de momentos estruturais bem mais complexa do que o mundo experienciado na experiência da vida fática. Porém, o aspecto fenomenal antecipado no mundo circundante que se dá na experiência fática é vivenciabilidade imediata da facticidade que, pondo em completa dissolução a posição natural e ingênua da justaposição de dois entes como que estando um ao lado do outro (um que experimenta e outro experimentado), estabelece uma inquebrantável relação com o que me vem ao encontro. Por isso, não sendo um objeto perante um sujeito, no mundo se pode viver, sendo ele mesmo o vivido – e, portanto, em íntima relação com o meu ser. Neste sentido afirma Heidegger em “*Ser e Tempo*”:

O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano”, de maneira que este ente possa ser compreendido como

³⁶ Sobre isto afirma Heidegger: “É no próprio *Dasein* e assim em seu próprio entendimento-do-ser que reside o que mostraremos como a reverberação ontológica do entendimento-do-mundo sobre a interpretação do *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2012, p. 71).

algo que, em seu “destino”, está ligado ao ser daquele ente que lhe vem ao encontro dentro do seu próprio mundo. (HEIDEGGER, 2005, p. 94).

A possibilidade de se viver no mundo, colocando-o em íntima relação com o meu ser, abstendo-se de uma postura objetivante, antecipa aquilo que será o cerne da constituição essencial do ser no mundo – o ser-em³⁷. Na experiência fática da vida o meu ser encontra-se totalmente absorvido no mundo circundante, de tal modo que aquilo que primeiro me *vem ao encontro* é o que vivo – um mundo inteiramente peculiar. O giro radical intencionado pela noção de facticidade desenvolvida no curso *A Ideia de Filosofia e o Problema da Concepção de Mundo*, que visava “dar um salto no mundo enquanto tal” (HEIDEGGER, 2005a, p. 77), se faz presente aqui. A facticidade – como noção que promove o interlúdio entre o mundo aberto na experiência fática da vida e o ser-no-mundo – é a estrutura que condiciona ao ser-no-mundo do Dasein espriar-se nos diversos modos do ser-em, os quais estão concentrados no modo-de-ser da ocupação. O modo de ser da ocupação, tão elementar para a noção de ser-no-mundo, já fora antecipado no desdobrar-se da vida fática – o que confirma a incisiva orientação da facticidade:

Eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida ou como conjunto de vivência, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado, mas naquilo que faço, no que me acompanha e sucede, no que me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, em momento algum, experimento meu eu em separado, mas já sou e estou preso ao mundo circundante. (HEIDEGGER, 2010, p. 18)

3.3. Aspectos decisivos da experiência fática da vida – ‘Como’ e o ‘que’

Heidegger afirma que a experiência fática da vida só se torna acessível na “direção do comportamento que experimenta” (HEIDEGGER, 2010, p. 16), isto quer dizer, o sentido de referência da experiência fática da vida. Este é o “*como*” (*Wie*), o modo do experimentar, que se distingue daquilo que é experimentado, o “*que*” (*Was*), o *conteúdo*. Porém, a distinção aqui é apenas formal, de fato, na experiência fática da vida, o modo de experimentar e o que é experimentado não podem ser distinguidos, como se pudéssemos colocar um ao lado do outro. O “*como*” (*Wie*) e o “*que*” (*Was*) são sentidos de referência da experiência fática da vida, podendo apenas perspectivamente serem distinguidos. Sobre a unidade entre o experimentar e o que é experimentado, afirma Heidegger:

³⁷ Sobre o caráter dessa estrutura fenomenológica, afirma Heidegger em “*Ser e Tempo*”: “Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 173).

O que significa experiência fática da vida? “Experiência” designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. Nós, porém, determinamos com este propósito a palavra em seu duplo significado, porque ela exprime justamente o essencial da experiência fática da vida, uma vez que o experimentar mesmo e o experimentado não devem ser colocados como coisas uma ao lado da outra. “Experimentar” não significa “tomar conhecimento”, mas o “confrontar-se com” o que é experimentado, o afirmar-se das formas experimentadas (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

Estes dois momentos estruturais da experiência fática da vida serão decisivos para o desenvolvimento da compreensão fenomenológica da vida cristã primitiva. A partir destes dois momentos pode-se entender de que modo a experiência fática da vida torna-se tanto o ponto de partida da filosofia, como também, ao mesmo tempo, o seu próprio impedimento (HEIDEGGER, 2010, p. 20). O que nos abre o acesso ao fenômeno é o mesmo impulso que distorce sua autêntica visualização. Esta é a “encruzilhada metodológica que decide sobre a vida ou a morte da filosofia em geral” (HEIDEGGER, 2005a, p. 77). É tendo em conta este caráter decadente da experiência da vida fática que Heidegger a define como “preocupação atitudinal, decadente, referencialmente indiferente e autossuficiente pela significância” (HEIDEGGER, 2010, p. 20). Esta é de fato uma definição que em sua complexão revela os momentos estruturais da experiência fática da vida em sua interatividade dinâmica, que nos servirá de indicação para compreendermos como, ao mesmo tempo, a virada no processo do conhecimento e a queda na postura teórico-objetivante estão enraizadas na experiência fática da vida.

Porém, entendamos, antes de mais, que os sentidos estruturais da experiência fática da vida são evocados a partir de uma clara apropriação da noção de intencionalidade husserliana. Como foi dito, o modo de experimentar e o que é experimentado não são duas coisas distintas e justapostas. A experiência fática da vida se processa como unidade indissolúvel destes dois momentos – ela é tanto um *confrontar-se com* o que é experimentado como um *afirmar-se das formas experimentadas*. Nisso se revela o que há de mais essencial na experiência fática da vida, afirma Heidegger (HEIDEGGER, 2010, p. 14). A noção de intencionalidade, vimos, rompe, pelo crivo da *epoché* fenomenológica, a fronteira entre consciência e mundo, ou seja, entre o experimentar e o experimentado. A consciência sempre já está junta ao mundo, sendo sempre *consciência de* alguma coisa, e nunca uma consciência em si e para si purificada do mundo. Antes, se é possível falarmos de uma consciência pura, esta certamente está repleta de mundo. Ela é, antes de tudo, o “fora” de si mesma. A dissolução do abismo entre consciência e mundo também se faz valer na noção de experiência fática da vida. Não há duas coisas

substancialmente distintas, tal como o interior (psíquico ou lógico), e o exterior do mundo físico, o qual é digerido por uma consciência que o experimenta. Porém, é na tensão entre o *experimental* e o *que se experimenta* que se elucida a experiência fática da vida. Não pode haver, portanto, espaço para mundos distinguíveis. Entretanto, devemos estar atentos para não incorremos no erro de concebermos tal experiência fática nos moldes de um panteísmo – o que também nos faz recair em estruturas conceptuais que interceptam a visualização originária dos fenômenos. O que há na verdade aqui é uma redução que conduz ao saber primordial radicado na vida, onde os fenômenos são visualizados e compreendidos em sua simples aparição, de tal modo que, sua aparência é a sua essência.

Porém, como os sentidos de referência da experiência fática da vida são elucidados a partir da noção de intencionalidade? Para Heidegger a fenomenologia de Husserl foi capaz de proporcionar-lhe uma indicação para o problema aristotélico da polissemia do ser. O ser é um, porém pode ser dito de vários modos. A unidade entre consciência e mundo – e, portanto, a unidade do ser – fora propiciada pela fenomenologia de Husserl, bem como se tornou possível a compreensão da polissemia do ser pela explicitação dos atos intencionais. Porém, ao superlativizar o caráter de determinação da consciência transcendental, Husserl cai nas amarras da tradição cartesiana ³⁸. Para se esquivar desse deslize, Heidegger mantém o estreitamento entre mundo e consciência conquistado pela fenomenologia, pela tensão *entre* o experimentar e o experimentado, mas interpõe os sentidos de referência para explicitar a polissemia do ser (tal como havia Husserl intencionado através dos atos intencionais da consciência) sem o perigo de fraturar sua unidade em estratificações metafísicas. Deste modo, a multiplicidade de formas intencionais que perfazem os modos possíveis da consciência intencional, onde em cada intenção o fenômeno é dado de modo próprio, aponta, segundo Heidegger, para o sentido único das “múltiplas acepções do ente” ³⁹. O que Husserl havia projetado com os atos intencionais, mas fracassado devido sua recaída num plano cartesiano,

³⁸ Sobre esta recaída de Husserl na tradição cartesiana, devemos entender que, movido pela dificuldade de pensar adequadamente o mundo da consciência fenomenológica, mundo este tão volátil ante as empreitadas científico-sistematizantes, Husserl centraliza as múltiplas realizações e operações da consciência num ego transcendental. A noção de um *eu*, que no começo da fenomenologia era produto artificial da ingênua posição natural para com o mundo, é retomado no final do pensamento de Husserl sob a forma do ego transcendental. Para ele, este ego transcendental perpassa o surgimento e o desaparecimento de todos os processos intencionais da consciência fenomenológica. Sobre esta recaída metafísica de Husserl, comenta Safranski: “Husserl, que conseguiu a maestria de descrever o processo de consciência antes da divisão entre eu e mundo, e com isso o descreveu como sem-eu (*ichlos*), volta a cair na planície transcendental naquela representação que pretendia superar, isto é, a do eu como dono de seus conteúdos conscientes. O eu recém-destruído torna-se de novo, como na tradição de Descartes, a mais alta instância da certeza. É essa mudança em direção ao ego transcendental que Heidegger mais tarde convocará em sua crítica”. (SAFRANSKI, 2005, p. 112).

³⁹ A obra de Franz Brentano “*Sobre a múltipla significação do ser em Aristóteles*”, apresenta para Heidegger o problema do múltiplo no Ser, um problema que ele iria assumir decisivamente em “*Ser e Tempo*”.

Heidegger assume nos sentidos de referência da experiência fática da vida – *Wie* e o *Was*. Estes sentidos de referência abordam as várias formas de manifestação do fenômeno mantendo aberto o caminho para um sentido único do ser.

O que é decisivo compreendermos aqui sobre os modos de referência da experiência fática é que estes são reavidos da consciência intencional de Husserl. A superação da posição ingênua para com o mundo natural, de onde eclode o artifício da dualidade metafísica sujeito-objeto, é um dos méritos da consciência intencional que será mantido com os modos de referência. Esta tensão originária entre o *como* (*Wie*) e o *que* (*Was*), que condiciona toda postura objetivante, e que antecede a artificialidade de um eu perante um mundo exterior, será essencial para compreendermos a experiência fática da vida. A dinâmica de relação entre o *Wie* e o *Was* é o que possibilita a acessibilidade à experiência fática. Tais sentidos não procuram explicitar a experiência de um objeto perante o sujeito que o experimenta – nada, portanto, de gnosiológico –, antes, porém, a experiência na significância do mundo vivido.

Para compreendermos o quanto estes dois sentidos referenciais são decisivos para a experiência fática da vida não devemos esquecer que Heidegger busca corroborar a tese de que a filosofia distingue-se fundamentalmente da ciência. A experiência fática da vida, tomada como ponto de partida do filosofar, irá confirmar esta tese. Pois, a autocompreensão da filosofia, que se move exclusivamente num âmbito pré-teorético demonstra o quanto a essência da filosofia está radicada na experiência fática da vida. Isto leva Heidegger a se por no enalço de um acesso a experiência fática da vida. Os sentidos do experimentar fático são evocados no contexto da necessidade deste acesso. Sendo assim, a dinâmica de interação entre estes sentidos, além de propiciar o acesso à experiência fática da vida, nos comunica também a essência do filosofar em sua distinção para com a ciência.

Deste modo, os sentidos de referência do experimentar fático tornam-se decisivos devido ao fato de condicionar o acesso à experiência fática da vida. Porém, o que é liberado neste acesso, cuja importância é tão decisiva para a compreensão da vida fática por ela mesma? Os sentidos do experimentar são elucidados dentro do entendimento de uma “redução fenomenológica”, que se difere daquela operada por Husserl. Enquanto em Husserl a redução fenomenológica conduz a correlação entre o *noese* e o *noema* – e, portanto, aos atos de uma consciência transcendental –, em Heidegger nos conduz ao mundo vivido (circumundância cotidiana), onde experimento a mim mesmo não como eu-objeto (esquema sob o qual a consciência transcendental se encontra), mas “*naquilo que faço, no que*

me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros” (HEIDEGGER, 2010, p. 17). Portanto, a redução fenomenológica da experiência nos conduz ao aberto da vivência no mundo. Os sentidos de referência (o *como* e o *que*) em sua dinâmica de interação explicitam esta experiência mundana, consolidando a virada que conduz a autocompreensão da filosofia.

O *como* e o *que* perfazem o processo da experiência em seu nível mais primário, radicado na vida. O processo da experiência – do experimentar mesmo – é explicitado a partir de uma redução fenomenológica que conduz não a uma consciência transcendental, mas, ao que vivo e sou no “curso da jornada de um dia”. Meu ser-cotidiano é o horizonte último onde se é possível uma visualização pré-teorética do sentido do conhecer. O *como* e o *que* surgem nesse horizonte como configurações do experimentar fático a partir de uma autointerpretação da facticidade. Portanto, são estruturas cinéticas que revelam de maneira endógena o caráter da experiência fática da vida. A virada epistemológica empreendida pela filosofia contemporânea fracassa ao permanecer presa a conceptualidade metafísica. Porém, os aspectos da experiência fática da vida abertos pela visualização dos sentidos de referência, ao consumir a virada no processo do conhecimento, não se é absorvido na elementariedade teórica, mas demonstra que o conhecer está enraizado na vivenciabilidade fática. Deste modo, a complexa definição que se chega sobre a experiência fática da vida, após o acesso liberado pelos sentidos de referência, é o indício formal de uma mobilidade inteiramente existencial – não uma definição teórica, mas uma descrição fenomenológica que tenta acompanhar o caráter histórico-realizador da experiência fática, nisto a autêntica *virada* no processo do conhecimento só é possível num voltar-se para o histórico. A dinâmica de interação entre o *como* e o *que* trás a tona os aspectos que revelam a mobilidade constituinte da experiência da vida fática: a *indiferença*, a *autossuficiência* e a queda na *significância*, são aspectos que se articulam a partir do acesso disponibilizado pela dinâmica de interação entre o *como* e o *que*. Isto é demonstrado por Heidegger da seguinte forma:

A experiência fática da vida reside totalmente no *conteúdo*, enquanto o *como* está implícito nisso. É no *conteúdo* que têm lugar todas as mudanças da vida. No curso da jornada de um dia faticamente vivido, ocupando-me com coisas completamente diferentes é, contudo, na atuação fática da vida que surge, para mim, de modo não consciente, o *como* diferente de seu reagir em cada maneira diferente. (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

A experiência fática da vida reside no *conteúdo*, ou seja, no *que* (*no que faço, no que sofro* etc.). A experiência do meu eu nunca é dada em separado do mundo, mas sempre me

encontro preso a um *conteúdo* mundano, e absorvido nele. As diferenças que eclodem no transcurso de minha experiência fática cotidiana, onde me encontro sempre em relação com *isto* e com *aquilo* – as faticidades da vida, estão centradas no *que*, ou no *conteúdo*. Porém, estas diferenças ocorrem sob o pano de fundo de um *como* – “como eu me coloco diante das coisas” (HEIDEGGER, 2010, p. 16) ou “o jeito e a maneira, ou seja, o *como* do experimentar de cada mundo” (*Idem*). Este *como* encontra-se implícito e obliterado em cada facticidade da vida. Ele surge para mim, durante minhas vivências fáticas, de modo não consciente – pois, toda consciência está acentuada no *conteúdo* – e, por isso, “surge de modo diferente do seu reagir em cada maneira diferente” (HEIDEGGER, 2010, p. 17), ou seja, em cada conteúdo. A acentuada relevância do *conteúdo* é condicionada pela inconsciência não distintiva do *como*. Este permanece em indistinção, ou como descreve Heidegger:

Entretanto, nisso se encontra, sobretudo, o conteúdo que eu experiencio, a saber: a experiência fática da vida mostra uma *indiferença* em relação ao modo do experimentar. Ela não surge de forma alguma em pensamentos, como se não pudesse torna-se algo acessível. Esse experimentar fático contesta ao mesmo tempo todas as oportunidades da vida [...] (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

Prestemos atenção primeiramente ao sentido referencial. Ali se mostra que o transcurso desse experienciar possui um caráter totalmente *indiferente* e que as diferenças daquilo que eu experiencio se dão no *conteúdo*. A diferença entre sentir-me de um modo num concerto e de outro modo numa conversação trivial só pode ser experienciado pelo *conteúdo*. (HEIDEGGER, 2010, p. 20).

O caráter indiferente da experiência fática da vida é suscitado a partir da interação entre o *como* e o *que*. A indiferença é caracterizada aqui como aquilo que por ser não distintivo sucumbe na obliteração da vida fática. Porém, toda diferença, que na maioria das vezes detém a atenção cotidiana, emana da indiferença fundamental do modo de experimentar fático. A multiplicidade daquilo que me vem ao encontro em minha experiência de mundo é definida pela modulação entre o *como* e o *que*. Toda diferença, e, portanto, todo conteúdo do mundo com *que* atenciosamente me ocupo, é deslocado daquela textura indiferente que permeia todas as coisas da vida.

A partir deste caráter indiferente da experiência fática da vida Heidegger destaca outro importante aspecto, que também está ligado a dinâmica de interação entre o *como* e o *que*, segundo ele: “Essa indiferença funda, portanto, a autossuficiência da experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 17). Também acrescenta: “Ela se expande sobre tudo: ela distingue também as coisas maiores em sua *autossuficiência*” (*Idem*). Como poderíamos

caracterizar este aspecto da experiência fática vida? E de que modo tal aspecto é fundado pela *indiferença*? Segundo Heidegger, esta *autossuficiência* coloca em distinção “as coisas maiores” (*Idem*); e também, “encobre... [na experiência fática da vida] uma tendência filosófica que está quase sempre por aparecer” (HEIDEGGER, 2010, p. 19). Em sua autossuficiência a vida fática tende para a queda na significância, de onde deságua para os canais da cultura científica. Kisiel coloca isto nos seguintes termos: “Nesta preocupação autossuficiente, a experiência fática da vida cai continuamente na significância e objetificação, e, finalmente, numa ‘cultura científica’” (KISIEL, 1995, p. 156). Heidegger afirma que “os objetos significativos os quais, por sua vez, tendem a uma autossuficiência que se poderia incluir dentro de uma ‘lógica de objetos’, dos complexos objetivos e das referências objetivas” (HEIDEGGER, 2010, p. 19). Portanto, a autossuficiência é um aspecto constitutivo da vida fática que motiva a queda na postura objetivante – a absorção no *que* do mundo e, concomitantemente, o esquecimento do *como* da vida. A autossuficiência busca ressaltar aquela tendência do modo de experimentar fático onde, em nossa lida cotidiana, em meio a multiplicidade do que nos vem ao encontro, a diferença, que reside e delimita o conteúdo de nossa ocupação – cujo processo de diferenciação parte da indiferença do *como* – é estabilizada. Nessa estabilidade promovida pela autossuficiência da vida fática, em meio a multiplicidade do mundo em aberto, formam-se os complexos objetivos (distinção das “coisas maiores”): campo do esforço científico para a elaboração de complexos temáticos.

A indiferença e a autossuficiência da vida fática delineiam o jogo da interação dinâmica entre o *como* e o *que* da experiência fática da vida. Tais aspectos definem os motivos fundamentais da queda na *significância*. Esta significância, elucidada a partir da dinâmica de interação entre o *como* e o *que*, define o caráter daquilo que é experimentado na experiência da vida fática, ou seja, o caráter mesmo do conteúdo. Todas as faticidades com as quais me ocupo no transcurso da lida cotidiana trazem consigo este caráter. Heidegger afirma que se atentarmos para o que está oblíquo na indiferença das faticidades da vida, veremos a significância como sentido dominante do mundo (mundo circundante, mundo compartilhado e mundo próprio) (HEIDEGGER, 2010, p. 17). Porém, o que existe de peculiar neste aspecto que o torna tão decisivo para se compreender a experiência fática da vida? Sua importância é tão decisiva que Heidegger declara que “tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega o caráter de significância” (*Idem*). O modo de ser da significância concentra em si a potencialidade do fático transformar-se num objeto conformado. Com isso, a significância é evocada em meio ao contexto que pensa o caráter decadente da vida fática. Ou seja, mesmo

sendo um aspecto essencial da experiência fática – não definindo, portanto, “nada de gnosiológico, no sentido de realismo nem no sentido de idealismo” (*Idem*), nem tão pouco se equiparando a concepção teórica de “valor” (*Idem*) – a significância, enquanto sentido dominante do mundo circundante, deve ser entendida em meio a essa tendência decadente da vida. Segundo Heidegger, em meio à preocupação cotidiana os objetos significativos tendem a autossuficiência (HEIDEGGER, 2010, p. 20). Quanto mais significativos forem, mais autossuficientes serão; e nesta autossuficiência pela significância alcançam uma acirrada diferenciação em meio à contextura indiferente da vida fática. Em sua relevante significância, os objetos significativos e autossuficientes fundam uma “lógica do mundo circundante”, ou seja, um complexo objetivo estabilizado⁴⁰. Aqui encontramos pre-delimitado na vida fática o campo temático das ciências. Este movimento de decadência da vida fática que é modulado pelos sentidos de referencia e configurado sob os aspectos da indiferença, autossuficiência e significância, Heidegger explicita da seguinte forma:

A experiência fática da vida é a “preocupação atitudinal, decadente, referencialmente-indiferente e autossuficiente pela significância”. Prestemos atenção primeiramente ao sentido referencial. Ali se mostra que o transcurso desse experimentar possui um caráter totalmente indiferente e que as diferenças daquilo que eu experiencio se dão no conteúdo. A diferença entre sentir-me de um modo num concerto e de outro modo numa conversação trivial só pode ser experienciado pelo conteúdo. A multiplicidade de experiências só me torna consciente pelo conteúdo experienciado. O modo de estar junto e do eu participar do mundo é, portanto, indiferente; indiferente que ele contexta tudo, ou seja, soluciona todas as tarefas sem inibição. Esse modo de conceber as coisas tende, porém, a queda na significância. (HEIDEGGER, 2010, p. 20).

Tudo o que foi dito sobre a indiferença, autossuficiência e significância, visa colocar-nos em acesso à experiência fática da vida. Com isto, Heidegger pretende efetuar a autêntica virada no processo do conhecimento, e assim, levar a cabo – por um novo e vivo caminho – aquela intenção inerente ao projeto kantiano que é recuperar a essência da filosofia através de uma explicitação do sentido do conhecer. Para tanto, a diferença entre filosofia e ciência é decisiva. O acesso aberto pela dinâmica de interação entre o *como* e o *que* (daí sua importância para a compreensão da experiência fática) nos coloca perante os motivos originários que impulsionam a queda na postura teórico-objetivante. De modo algum, esse acesso pode ser compreendido como uma exposição gnosiológica, antes, como radicalização

⁴⁰ Observa-se que alguns aspectos da análise da *significância* repetem de certo modo o que foi dito sobre a autossuficiência, o que é perfeitamente natural, visto que se trata do mesmo fenômeno. Tais aspectos devem ser compreendidos em sua unidade. Toda e qualquer distinção visa tão somente a explicitação do movimento decadente da vida.

da intencionalidade husserliana, realiza-se como redução fenomenológica do experimentar mesmo que conduz às regiões originárias da vida fática. Pela compreensão dos aspectos que se abrem na explicitação do experimentar cotidiano (*indiferença, autossuficiência e significância*), encontramos a experiência fática da vida sob a forma de uma encruzilhada metodológica: (1) nela se realiza a virada no processo do conhecimento, onde o sentido do conhecer encontra-se radicado na vida. Ali reside “motivações de uma conduta puramente filosófica que, somente através de uma transformação própria do comportamento filosófico, podem ser evidenciadas e trazidas para fora” (HEIDEGGER, 2010, p. 19). (2) Mas, esta mesma visão originária que nos revela o experimentar mesmo, reduzido fenomenologicamente, manifesta-nos que a experiência fática da vida, onde residem as motivações essenciais da filosofia, descamba por si mesma numa “cultura científica”. Com isso, a filosofia, na experiência fática da vida, começa com o seu fim. A distinção entre filosofia e ciência, portanto, deve ser buscada em meio a essa encruzilhada metodológica. E para uma compreensão autêntica do filosofar é necessário resistir àquilo que origina a filosofia, do contrário, cairemos na concepção e conduta de uma filosofia científica, a qual, desarraigada da experiência fática da vida, se ocupa “com objetos superiores ou supremos, com ‘as primeiras e últimas coisas’” (*Idem*).

O acesso aberto à experiência fática da vida através da modulação entre o *como* e o *que* nos coloca a caminho da virada no processo do conhecimento, e, portanto, a caminho de uma recuperação da essência da filosofia. Porém, o caminho que nos leva para o autêntico filosofar é o que motiva fundamentalmente sua decadência. Este caminho é a vida histórica, que por si mesma, ao buscar para si asseguramentos ⁴¹, encobre os motivos originários do filosofar. Diante disto, o método fenomenológico visa, por meio de uma crítica positiva, trazer à tona tais motivos. Estando sempre atento para o desafio de não ser arrastado pela tendência decadente da facticidade. Ao comentar este caráter decadente da vida fática no pensamento do jovem Heidegger, Gadamer afirma:

Ao contrário, a vida é de um tal modo que ela cria e erige constantemente em torno de si encobrimentos [...] “Ela constantemente se envolve uma vez mais em névoa”. Com certeza, a vida desperta é marcada pela clareza e pela abertura para tudo o que é – e, então, tudo é de repente uma vez mais encoberto (GADAMER, 2007, p. 97).

⁴¹ Sobre a tendência ao asseguramento, afirma Heidegger: “o querer assegurar-se a própria vida com os meios instrumentais, leva a uma tolerância de concepções alheias, mediante a qual se quer obter um novo asseguramento” (HEIDEGGER, 2010, p. 34).

Entretanto, porque a explicitação dos motivos originários do filosofar a partir da experiência fática da vida torna-se elementar para uma fenomenologia da vida cristã? A dinâmica de interação entre o *como* e o *que* da experiência fática da vida trouxe à tona a decadência inerente da vida fática. A visualização do fenômeno religioso não ficou isento das implicações desse movimento decadente da vida. Uma *fenomenologia da religião* deve levar em consideração a virada que conduz ao sentido do conhecer mesmo, pois, o que está em jogo é a visualização desobstruída de todos os resultados de uma queda na atitude teórico-científica; queda esta que apresenta o inconveniente de tomar o fenômeno religioso por “objeto” desarraigando-o da vida fática – âmbito de compreensão originário. Deste modo, o destino de uma fenomenologia da religião está necessariamente ligado à restituição de um filosofar equalizado pela vida fática. É evidente que o curso sobre fenomenologia da religião começasse com a elaboração do método fenomenológico. E, antes disso, ao introduzir tal método, expusesse a experiência fática da vida como ponto de partida para o engendramento do método. Pois é dali mesmo que se pode ressaltar tanto a possibilidade de uma visualização primordial, como também os motivos que obstruem tal visualização.

Destarte, passaremos a nos concentrar na análise fenomenológica da vida religiosa, desempenhada por Heidegger na “*Introdução à fenomenologia da religião*”. Entretanto, não devemos perder de vista o fato de que o essencial já está sendo posto. A experiência fática da vida, e o modo como a virada no processo do conhecimento se realiza nesta experiência, já detona aquilo que será consolidado pela experiência religiosa fundamental do cristianismo primitivo. Não podemos pensar na possibilidade de uma descontinuidade entre a experiência fática da vida e o modo de vida elementar do cristianismo. Tal como declara Heidegger, “A religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). Devemos, porém, demonstrar de que modo a vivenciabilidade do cristianismo originário consolida, em seu modo de realização, a experiência fática da vida. A explicitação da originariedade da vida cristã primitiva se inicia com a análise fenomenológica da Epístola aos Gálatas. A análise desta epístola pretende nos colocar numa posição preparatória, donde os fenômenos diretivos haverão de ser destacados, e assim, nos colocarmos a caminho da experiência originária da vida cristã primitiva.

CAPÍTULO V

INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA EPÍSTOLA AOS GÁLATAS E A RELEVÂNCIA METODOLÓGICA DE SUA POSIÇÃO PREPARATÓRIA

Na análise da “Epístola aos Gálatas”, Heidegger tem em vista penetrar nos fenômenos fundamentais da vida cristã primitiva. Entretanto, a leitura da epístola é abruptamente interrompida. Porém, tal interrupção não desloca a análise de Gálatas de sua importância metodológica para a obtenção de uma visualização da situação fundamental do cristão. Heidegger mesmo declara, no início da análise de Gálatas, dizendo: “O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia para uma originária via de acesso” (HEIDEGGER, 2010, p. 61). A análise fenomenológica de Gálatas fornecera uma visualização prévia dos fenômenos diretivos, os quais hão de proporcionar uma situação de acesso ao sentido originário da vivência cristã primitiva.

1. Dos motivos da escolha de Gálatas para iniciação da fenomenologia da religião

A análise da carta aos Gálatas é preparatória para o que se segue na interpretação fenomenológica das cartas aos Tessalonicenses. Buscando oferecer, não uma “interpretação dogmática ou teológico-exegética” (HEIDEGGER, 2010, p. 61), nem tão pouco uma espécie de meditação religiosa, mas uma compreensão fenomenológica do Novo Testamento. E qual o diferencial de uma interpretação fenomenológica? Para Heidegger, é “pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia” (*Idem*). A peculiaridade deste “novo caminho” é a sua capacidade de trazer à tona o sentido originário da vida cristã primitiva⁴², esquivando-se daquela postura que Heidegger caracteriza como um “pensar e dizer objetivantes na teologia” (HEIDEGGER, 2008, p. 80). Deste aspecto originário o pensamento cristão se distanciou em demasia, pois “caindo sob a tutela da filosofia grega, foi incapaz de inventar um aparelho conceitual, proporcionado à experiência da vida, própria da fé” (MACDOWELL, 1993, p. 127).

Este objetivo impulsiona a análise efetuada por Heidegger nesta epístola, e se manterá nas epístolas seguintes (1 e 2 Tessalonicenses). Por isso a importância de nos determos aos resultados obtidos com a interpretação fenomenológica desta carta. Tais resultados serão de caráter diretivo para as interpretações que se seguem.

⁴² Sobre este caráter específico da interpretação fenomenológica do fenômeno religioso, afirma Kisiel: “A peculiaridade de tal interpretação [interpretação fenomenológica] é a tentativa de partir de uma pre-compreensão como modo de acesso originário ao mundo da vida do Novo Testamento.” (KISIEL, 1993, p. 173).

O que Heidegger pretende em sua análise da carta de Paulo aos Gálatas é “demonstrar a experiência religiosa fundamental e, perseverando nela, deve-se compreender a conexão de todos os fenômenos religiosos originários dela” (HEIDEGGER, 2010, p. 66). Para o cumprimento desta meta, a escolha específica desta carta não se deu de maneira aleatória. Dois aspectos foram decisivos para sua escolha: primeiro, porque para o jovem Lutero esta carta teve sua importância – transformou-se, junto à carta aos Romanos, em fundamento dogmático. E segundo, porque esta carta contém uma historicidade que brota da própria consciência de fé, como apresenta Heidegger:

A Epístola aos Gálatas encerra o relato histórico de Paulo mesmo sobre a história de sua conversão. É o documento originário de seu desenvolvimento religioso e, também historicamente, o relato da excitação apaixonada de Paulo mesmo. Junto dessa epístola deve considerar-se também os Atos dos Apóstolos. De imediato, deve-se procurar uma compreensão geral da Epístola aos Gálatas para poder penetrar, por meio dela, nos fenômenos fundamentais da vida cristã. (HEIDEGGER, 2010, p. 62)

Por que estes motivos ocupam tamanha importância na iniciação da fenomenologia da vida religiosa que se dá na análise da Epístola aos Gálatas? A exposição destes motivos levamos a entender de que modo os resultados da análise desta epístola coloca-nos em meio a uma experiência originária do cristianismo. O modo como a Epístola aos Gálatas pode propiciar um caminho para a compreensão originária da vida cristã torna-se evidente na explicitação dos motivos de sua escolha.

O primeiro motivo é a importância da Epístola aos Gálatas para Lutero. Para Heidegger Lutero será um dos pensadores religiosos que efetivamente avançou em direção a uma ostensão originária da vida cristã⁴³. Isto se evidencia, segundo Heidegger, por meio de sua oposição para com a assunção da filosofia grega por parte dos “Pais da Igreja” e da “Escolástica Medieval”. Por isso, afirma Heidegger, “explica-se seu ódio contra Aristóteles” (HEIDEGGER, 2010, p. 86). Para Lutero, o pensamento cristão, sob a influência da filosofia grega, distanciou-se da mensagem original dos Evangelhos. O esforço em tentar desenredar a mensagem cristã das teias da filosofia grega, através de sua “teologia da cruz”, é para Heidegger o aspecto mais positivo do trabalho de Lutero. Porém, ao passar para o nível da conceitualização e sistematização teórica, cai rapidamente no “influxo de esquemas

⁴³ Vejamos o que afirma Heidegger: “Trata-se de uma decadência da compreensão autêntica quando se toma Deus como uma objetualidade de especulação. Isso só poderá ser visto quando se levar a cabo a explicação dos complexos conceptuais. Isso porém jamais foi experimentado, porque a filosofia grega penetrou no cristianismo. Somente Lutero deu uma investida importante nessa direção e, a partir disso, explica-se seu ódio contra Aristóteles.” (HEIDEGGER, 2010, p. 86).

inadequados à transmissão de suas vivências” (MACDOWELL, 1993, p. 127). Lutero “vê Paulo a partir de Agostinho” (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Sendo, portanto, fundamento dogmático para Lutero (um dos principais pensadores cristãos a obter um significativo avanço em direção aos domínios originários da vida cristã primitiva), certamente a Epístola aos Gálatas detém em si dados fenomenais que podem fornecer o caminho para a experiência fundamental da vida religiosa. Ao escolher esta carta paulina, Heidegger pretende levar a cabo as intenções radicais da teologia de Lutero – intensificar os resultados fenomenologicamente positivos e esquivar-se de obstruções providas da tradição metafísica.

O segundo motivo é a historicidade inerente à epístola. Este aspecto é fundamental para a possibilidade de uma fenomenologia da vida religiosa. Heidegger já havia afirmado que para obter a compreensão prévia, que possibilite uma via de acesso originária, era necessário “elaborar e interpretar o método da história das religiões de tal modo que possa ser comprovada criticamente” (HEIDEGGER, 2010, p. 61). A revisão criticamente fenomenológica da evidência histórica posta por Paulo ele mesmo, nos dá acesso àquela consciência histórica que detona o mundo da vida religiosa do apóstolo. Isto é aquilo que, no curso sobre a “Mística Medieval”, Heidegger caracteriza como *historicidade*:

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

Neste elemento de sentido, que Heidegger caracteriza como *historicidade*, “o mundo da vivência religiosa” concentra-se numa “configuração histórica única” – Heidegger esclarece isto: é a “plenitude de vida pessoalmente atuante”. O peso histórico, que na Epístola aos Gálatas é o relato da concreção da personalidade histórico-religiosa de Paulo por ele mesmo, é precisamente esta “configuração histórica única” – “plenitude de vida pessoalmente atuante”. Nela o mundo histórico do apóstolo torna-se acessível. A “plenitude histórica” que se revela na autodescrição da vida do apóstolo é “avaliada com elementos de sentido e da vivência da consciência religiosa e não por critérios extrarreligiosos e até ‘científicos’” (HEIDEGGER, 2010, p. 307). Esta autocompreensão da vida religiosa, nela e para ela mesma, que detona o mundo histórico, abre a via de acesso originária para a experiência fundamental da vida religiosa. Esta priorização pela historicidade da vida religiosa como elemento de

sentido fundamental para a interpretação fenomenológica é claramente um direcionamento proveniente da filosofia de Dilthey, e que é determinante para a escolha da Epístola aos Gálatas, como explica Kisiel:

Esta é a primeira indicação do porque Heidegger, a curto prazo, escolhe Gálatas como seu “concreto fenômeno religioso” para explicação. Desde 1919, ele tem estado sob a influência de um texto de Dilthey que propõe que a “consciência histórica” tenha começado no Ocidente com o cristianismo primitivo. Um exemplo de que Dilthey está claramente indicado no texto de Gálatas: a personalidade de Paulo como arena de combate da consciência onde a lei judaica, a consciência pagã do mundo, e a fé cristã se reúnem, onde a crença na Lei e fé no Cristo são mantidas na experiência do Deus vivo, onde a grande história passada e a grande história presente estão juntamente presentes na experiência de transição dos fundamentos religiosos. (KISIEL, 1993, p. 174)

Estes motivos ratificam, portanto, a potencialidade fenomenológica da Epístola aos Gálatas. O que nos cabe agora é indicarmos quais fenômenos serão previamente visualizados na interpretação fenomenológica de Gálatas. Ao elencarmos estes fenômenos poderemos fornecer uma situação preparatória para a compreensão autêntica da vida cristã primitiva, e assim, evidenciarmos seus resultados ontológicos.

2. Descrição dos dados fenomenais relevantes para a interpretação da vida cristã primitiva

Dados os motivos, cabe agora destacarmos os resultados relevantes para as análises que se seguem nas cartas aos Tessalonicenses. Pois, a interpretação de Gálatas é abruptamente interrompida por Heidegger devido à aproximação do Natal. Devido à pressa em se concluir, quase não existe uma ordem nesta fase da narrativa do curso – os argumentos se dão quase que de modo aleatório (Isto é claramente perceptível na leitura do texto). Mas podemos indicar pontos que serão cruciais para o desenvolvimento dos fenômenos que acompanham o sentido originário da vida cristã primitiva.

Três dados fenomenais são explicitados a partir daquilo que Heidegger caracteriza como “posição fundamental de Paulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16), que se disponibiliza na compreensão geral da epístola que, por sua vez, possibilita o acesso aos “fenômenos fundamentais da vida cristã” (HEIDEGGER, 2010, p. 62). O entendimento geral da epístola (que funda a posição fundamental do apóstolo) apresenta-nos a vida religiosa de Paulo em realização. Deste modo os dados que se seguem emergem da própria circularidade da autoexperiência da vida cristã. Nisto, a vida cristã é mantida em sua vitalidade. Esta autocompreensão da vida por ela mesma na Epístola aos Gálatas, Heidegger a indica:

A Epístola aos Gálatas encerra o relato histórico de Paulo mesmo sobre a história de sua conversão. É o documento originário de seu desenvolvimento religioso e, também historicamente, o relato da excitação apaixonada de Paulo mesmo. (HEIDEGGER, 2010, p. 62)

O primeiro dos dados fenomenais é “a situação fenomenológica da luta religiosa e da luta nela mesma” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). Heidegger destaca, “Paulo encontra-se em luta” (*Idem*). O embate entre lei e fé configura fundamentalmente a existência de Paulo. De modo que, “É necessário ver Paulo, sua luta com a paixão religiosa, em sua existência como apóstolo, na luta entre ‘lei’ e ‘fé’” (HEIDEGGER, 2010, p. 62). A existência do apóstolo Paulo se realiza nessa luta. Isto se dá de tal forma que a consciência da vida cristã primitiva parte dessa situação fenomenológica. Por que esta luta torna-se tão relevante? Devemos entender que, sendo uma situação fenomenológica, não se trata meramente do embate entre concepções religiosas, mas do modo como a vida cristã se autocompreende. Por isso afirma Heidegger, “a partir daí [luta entre lei e fé] é necessário entender a posição fundamental da consciência cristã” (HEIDEGGER, 2010, p. 62).

Entretanto, qual a importância deste dado fenomenológico para os fenômenos fundamentais que se abrem na análise que se segue das cartas aos Tessalonicenses?

A existência de Paulo no “*como*” de sua realização é “arena de combate” entre a lei e a fé. Nele se concentra a tensão de transição dos fundamentos religiosos. Nessa transição o que está em jogo é a convergência dos tempos que caracteriza o existir mesmo do apóstolo – o tempo passado da lei, o tempo presente da fé no Cristo – que, enquanto experiência imediata do tempo do fim, antecipa o futuro.

A luta se dá facticamente na vida cristã, e de modo algum, pode ser interpretada como fenômeno secundário. E se “a experiência cristã primitiva revela vigorosamente o sentido original da existência humana na sua facticidade histórica” (MACDOWELL, 1993, p. 110), onde na própria introdução metodológica Heidegger afirma que a vida espiritual está em luta contra a história (HEIDEGGER, 2010, p. 38), é totalmente consonante o fato da experiência fundamental da vida cristã dar-se em luta. A luta contra o histórico – tendência fundamental da vida – está radicada na vida cristã primitiva.

Este caráter fenomenológico da vida cristã está em referência ao fenômeno do histórico. Deste modo, a luta originária da vida cristã funda uma estrutura que pressupõe sua relação com o tempo. Pois, nesta luta originária entre lei e fé, a vida cristã busca autenticamente afirmar-se – “Ruptura total com o passado anterior, com toda concepção não

cristã da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). E mais, “o cristianismo originário se fundamenta a partir de si mesmo sem olhar para as formas religiosas anteriores como a do farisaísmo judaico” (*Idem*). Nesta luta com o tempo o cristianismo autêntico se afirma originariamente. Heidegger expressa o modo como a convergência dos tempos caracteriza fundamentalmente a experiência do cristianismo: “O tempo presente já alcançou seu fim e com a morte de Cristo [‘o escândalo da cruz’ – ‘o autêntico elemento fundamental do cristianismo’ (HEIDEGGER, 2010, p.65)] já começou uma nova αἰών [era]. O mundo presente opõe-se ao mundo da eternidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 63).

O segundo dado fenomenal explicitado a partir da posição fundamental de Paulo é o fenômeno da explicação originária. Este fenômeno está em conexão com a situação fenomenológica da luta originária entre lei e fé. Sua relevância para interpretação fenomenológica das epístolas aos tessalonicenses é a antecipação da orientação metodológica. O acesso aos domínios originários da experiência fática da vida cristã depende da reconsideração deste fenômeno marginal. Heidegger o coloca em destaque dizendo:

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

Observe que a partir da situação fenomenológica que caracteriza a existência do apóstolo – a luta entre lei e fé – é que se desdobra a força de empuxo para “afirmar a experiência cristã da vida”. Isto é decisivo, visto que, a explicação – impulsionada a partir da luta – “parte do sentido da vida religiosa mesma”, podendo continuar “conformada à experiência religiosa fundamental”. Assemelha-se a uma explicação teórica, porém parte da e para experiência fática da vida cristã mesma. A constatação de que as “construções teóricas permanecem distantes” é a garantia de que “a vida religiosa é mantida em sua vitalidade e não é ameaçada pelas assim chamadas visões de mundo científicas” (HEIDEGGER, 2010, p. 307). É neste complexo explicativo conquistado pela explicação que parte da luta existencial de Paulo que se torna possível uma demonstração do fenômeno religioso em sua

originariedade – pois, “com esse problema [explicação religiosa], aparentemente superficial, estamos no meio do fenômeno religioso propriamente dito” (HEIDEGGER, 2010, p. 66).

Em nota, Heidegger apresenta o caráter peculiar da explicação religiosa, dizendo que esta opera como uma

[...] extração da realização prévia e fundamental, extração compreensiva. Este “ex” é tomado como algo atitudinal ou setorial, é uma realização simples e originariamente autêntica de preconceitos; não se cria a ordem, mas obtêm-se todos os movimentos explicativos da realização e da situação, e os passos do *desenvolvimento fundamental* da explicação. (HEIDEGGER, 2010, p. 114)

O que é comunicado no λογίζεσθαι⁴⁴ da explicação religiosa é a “realização prévia e fundamental”. Esta realização prévia e fundamental caracteriza mesmo a realização da vida – “A realização da vida é decisiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Ali não há uma ordem sistemática (característica da visão científica), tem-se apenas o próprio movimento compreensivo da realização e situação. Por isso Heidegger afirma que no nível deste “complexo realizador” não se incorreu ainda em construções teóricas que distanciam o fenômeno em sua aparição primordial. Antes, “Na realização e por meio da realização, o fenômeno alcança sua explicação” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). A explicação religiosa define mesmo o caráter da compreensão fenomenológica, como demonstra Heidegger ao afirmar que “a compreensão fenomenológica é determinada pela realização [Vollzug] do observador” (HEIDEGGER, 2010, p. 73). Portanto, este dado fenomenal abordado na interpretação de Gálatas é indicativo metodológico para a abordagem que se segue do fenômeno religioso manifesto nas epístolas aos tessalonicenses.

O terceiro dado fenomenal extraído da Epístola aos Gálatas é a “posição fundamental de Paulo”, segundo Heidegger, expressa em Filipenses 3.13, que diz: “Irmãos, quanto a mim, não julgo havê-lo alcançado; mas uma coisa faço: esquecendo-me das coisas que para trás ficam e avançando para as que diante de mim estão, prossigo para o alvo, para o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus” (Filipenses, 3.13, Trad. ARA). A compreensão desta posição implica no acesso à dinâmica da experiência fática da vida cristã. A posição fundamental de Paulo é sua “*situação fenomenológica*”. Esta situação já foi caracterizada no primeiro dado fenomenal apresentado. Porém, sua explicitação a partir de Filipenses 3.13, deve seminalmente abrir-nos o tempo fático da vida cristã. Pois, é na compreensão da situação – entendida fenomenologicamente – que ocorre a radical virada no processo do conhecimento

⁴⁴ “Considerar, falar” (HEIDEGGER, 2010, p. 66).

⁴⁵. A compreensão situacional não designa complexos objetivos, antes é caracterizada por Heidegger como uma compreensão realizadora ⁴⁶. E o que existe de peculiar nesta compreensão realizadora – ou compreensão situacional? Por situação não se compreende aqui algo como “estado”, nem “estático”, nem tão pouco algo “dinâmico”. A compreensão situacional “está além da alternativa ‘estático-dinâmica’” (HEIDEGGER, 2010, p. 82); antes, designa um pôr-se junto à realização do fenômeno enquanto tal. Nesta compreensão realizadora conquista-se o tempo da vida fática – portanto, uma compreensão temporalizada – como afirma Heidegger, dizendo: “O tempo da vida fática deve ser conquistado do complexo realizador da própria vida fática e, a partir dali, deve-se definir o caráter estático, ou dinâmico da situação mesma” (HEIDEGGER, 2010, p. 82).

Deste modo, a posição fundamental de Paulo, expressa em Filipenses 3.13, prometendo evidenciar a situação fenomenológica do apóstolo, coloca-nos numa compreensão realizadora de seu próprio *Dasein* – ponto de concreção de sua atuação como apóstolo e como ser humano (HEIDEGGER, 2010, p. 67). De modo que, a experiência religiosa fundamental que aqui é conquistada é perpassada pela noção originária do tempo.

É claro que esta análise da posição fundamental de Paulo, enquanto situação fenomenológica da experiência religiosa fundamental, está apenas indicada no que se tem da interpretação fenomenológica de Gálatas. O curso é interrompido, por causa do recesso natalino, deixando apenas entrever esta análise no que foi disponibilizado. A concreção plena do que se intenciona com a posição fundamental de Paulo, expressa em Filipenses 3.13, será levada a cabo na retomada do curso, através da interpretação das cartas aos tessalonicenses.

Segundo Heidegger, em Filipenses 3.13 encontra-se a compreensão histórica original de seu próprio *Dasein* (HEIDEGGER, 2010, p. 67). O comentário é de Gálatas 5:5, porém, Heidegger remete a tal passagem o texto em Filipenses 3.13. Em Gálatas lemos o seguinte: “Por que nós, pelo Espírito, aguardamos a esperança da justiça que provém da fé” ⁴⁷. A nota de Heidegger sobre esta passagem diz: “A conexão entre πίστις □ [fé] εἐλπίς [esperança] (cf. Cor) é importante. A beatitude não está ainda aqui completa, porém colocada na αἰών [era] superior. Cf. a ‘corrida em direção à meta’” (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

⁴⁵ O modo como a situação fenomenológica concretiza a virada no processo do conhecimento é confirmada por Heidegger, quando este afirma: “A virada radical a partir do histórico-objetivo em direção ao histórico-realizador radica na experiência fática da vida mesma. Trata-se da radical virada para a situação”. (HEIDEGGER, 2010, p. 80).

⁴⁶ Sobre isto, afirma Heidegger: “‘Situação’ é, portanto, para nós algo que pertence à compreensão realizadora, não designa nada de ordinário”. (HEIDEGGER, 2010, p. 81)

⁴⁷ Gálatas 5.5 (ARA).

O importante é compreendermos aqui de que forma a relação entre fé e esperança é remissiva ao texto de Filipenses. Se o texto de Filipenses revela a compreensão do *Dasein* próprio de Paulo – sua posição fundamental – por que intercalar o texto de Gálatas 5.5 que expressa a relação entre fé e esperança? A conferência entre estas duas passagens nos dá acesso à compreensão realizadora explicitada na posição fundamental do “apóstolo e ser humano”.

Precisamos antes entender o que para Heidegger pode existir de importante na conexão entre fé e esperança. Esta conexão motiva a conferência com Filipenses 3.13 – a “corrida em direção à meta”. Para compreensão desta conexão, Heidegger, em nota, indica a leitura de Coríntios. Ora, Paulo escrevera duas epístolas aos coríntios. Qual delas Heidegger quer nos indicar? E o que ele quer nos indicar? A referência não é precisa, visto que é posta apenas em nota, para uso pessoal durante a exposição do curso. Porém, podemos ressaltar o que para Heidegger poderia ser importante nas cartas aos Coríntios sobre a conexão entre fé e esperança. Primeiro tenhamos uma visão histórico-objetiva das cartas aos Coríntios.

Na primeira epístola aos Coríntios, Paulo repreende a inserção de elementos da cultura helenística no estilo de vida da comunidade cristã de Corinto. As divergências entre membros da comunidade⁴⁸ evidenciava para Paulo, que os coríntios estavam *decaindo* numa compreensão mundana do Evangelho de Cristo [Esta mesma mobilidade compreensiva é constatada em Gálatas: “da graça decaíste”⁴⁹. As contendas tão características dos partidarismos ideológicos do areópago, agora estavam sendo revividas pela comunidade cristã de Corinto. Por isso, nos três primeiros capítulos, Paulo argumenta sobre caráter incognoscível do evangelho⁵⁰, argumentação que será decisiva para Heidegger – pelo valor que esta possui para a “Teologia da Cruz”⁵¹ de Lutero. Paulo manifesta a impossibilidade de

⁴⁸ Texto referente as dissensões vividas na igreja de Coríntios: “Pois, a vosso respeito, meus irmãos, foi informado, pelos da casa de Cloe, de que há contenda entre vós” (1Co. 1:11).

⁴⁹ Gálatas, 5.4. (ARA).

⁵⁰ Vejamos o que afirma o apóstolo Paulo: “Certamente a palavra da cruz é loucura para os que perdem, mas para nós, que somos salvos, poder de Deus. Pois está escrito: Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos instruídos. Onde está o sábio? Onde, o escriba? Onde, o inquiridor deste século? Porventura, não tornou Deus louca a sabedoria do mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que crêem pela loucura da pregação. Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios; mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (1Co. 1:18,25. Trad. Almeida RA)

⁵¹ A Teologia da Cruz de Lutero opõe-se frontalmente à conceptualidade escolástica que define suas posições teológicas a partir do *intellectus*. A influência de Aristóteles no pensamento teológico da Idade Média tornara a

qualquer coadunação entre a “sabedoria do mundo” e a “mensagem da cruz” – sabedoria de Deus, e, portanto, entre a tradição helenístico-judaica e o evangelho de Cristo. Neste sentido, Heidegger posta a seguinte nota à Gálatas 5.11: τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ [o escândalo da cruz]: este é o autêntico elemento fundamental do cristianismo, diante do qual só pode haver fé ou não fé, credulidade ou incredulidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). A originariedade do evangelho requer uma *ruptura* com a tradição helenística e judaica.

Na segunda epístola, Paulo centra a sua exortação na defesa de seu apostolado. Pois, certos indivíduos que se autodenominavam “apóstolos” estavam a colocar em descrédito a autoridade apostólica de Paulo. Para tanto, sua argumentação de defesa apresenta como credenciais de seu apostolado, não suas virtudes, mas suas fraquezas. Enquanto estes tais “eminentes apóstolos” (2Co.11.5) se recomendavam a si mesmos por meio da exibição de suas qualidades [“os que se orgulham das aparências e não do coração” (2Co.5.12 Trad. KJA)], Paulo, se apresenta despojado de todos os méritos pessoais ⁵², e como “vaso de barro” – em oposição aos “vasos de ouro”, não se conduz por “padrões meramente humanos” [elimina-se o critério da mentalidade helenístico-judaica na eleição do autêntico saber]. Ao se recomendar aos coríntios recomenda-se “em muita perseverança, em sofrimentos, privações e tristezas” (2Co.6.4 Trad.KJA). Disto mesmo depende a força de sua autoridade apostólica: o poder e superioridade de sua mensagem é proporcional ao esvaziamento de suas potencialidades humanas. Por isso afirma o apóstolo:

Porque as armas da nossa milícia não são carnis, e sim poderosas em Deus, para destruir fortalezas, anulando nós sofismas [λογισμοὺς] e toda altivez que se levante contra o conhecimento de Deus, e levando cativo todo pensamento à obediência de Cristo (2Co. 10.3,5. Trad. KJA).

O fato de Paulo prescindir de elementos humanos [sabedoria humana – e mais precisamente: elementos da cultura helenístico-judaica], na ratificação de sua autoridade e mensagem, é um movimento apologético de tal peculiaridade que se torna essencial para Lutero, assim como para Heidegger (o qual deseja levar a cabo o projeto luterano). Ambos compreendem que a inserção da conceptualidade grega no modo de pensar teológico obscureceu a mensagem originária do evangelho. Paulo é tomado como indicação

experiência do evangelho sujeita aos ditames da razão lógica. Por isso mesmo, toda a teológica de Lutero se constrói sobre o “primado do erro”. O erro é vituperado pela Lógica aristotélica, mas assumida como ponto de partida na epistemologia teológica de Lutero; pois, “a loucura de Deus é mais sábia do que os homens” (NETO, A Teologia de Lutero. In.: http://web.unifil.br/docs/revista_eletronica/teologia/2007)

⁵² Passagem significativa para Heidegger, nela o apóstolo Paulo declara: “Não que possamos reivindicar qualquer coisa com base em nossos próprios méritos, mas a nossa capacidade vem de Deus” (2Co.3.5. Trad. KJA).

metodológica num empreendimento que visa ressaltar a mensagem originária das Escrituras. E o que nele se indica é que, o caminho para o original e autêntico se dá pela supressão dos λογισμούς – o que se intenciona neste termo também é empregado em Romanos 1.21,22: a calculação ou reflexão vazia que leva ao velamento do originário conhecimento de Deus – cuja fomentação submete o σοφοὶ a um ἐ-μωράνθησαν [enlouquecer-se] ⁵³. O espírito deste empreendimento hermenêutico de Paulo é realizado por Heidegger no curso de 1919, em “*A Ideia de Filosofia e o Problema da Concepção de Mundo*”, onde se busca destruir o muro da especulação teórica que obstrui a visualização autêntica dos fenômenos.

É neste contexto de 2 Coríntios que Paulo descreve sua experiência do “espinho na carne” (2Co.12), que será decisiva para Heidegger. Paulo relata que este “espinho na carne” lhe foi dado para que “não se ensoberbecesse com a grandeza das revelações”. O que poderia ser este “espinho na carne” há muito é discutido pelos teólogos. Porém, o que importa aqui é simplesmente o fato de que tal espinho se caracteriza como “fraqueza na carne”. Na experiência cristã da vida, portanto, não pode haver espaço para a altivez de espírito que brote de um conhecimento superior. O “espinho na carne” funciona como recurso para que o apóstolo se mantenha na fraqueza, e não *decaia* na altivez carnal do conhecimento humano. Manter-se na fraqueza é manter-se numa experiência não inteligível do Evangelho – pois, somente os “vasos de barro” portam os oráculos de Deus. Isto será fenomenologicamente significativo, como relata Mac Dowell:

Na segunda epístola aos Coríntios, S. Paulo refere-se ao “agulhão na carne”, que lhe foi dado para que não se ensoberbecesse com a alteza das revelações que recebera. Heidegger vê nestas palavras, tão importantes para Kierkegaard, outro traço essencial da experiência protocristã. O fiel não se entende a partir de visões grandiosas [autocompreensão típica daqueles que, influenciados por elementos da cultura helenístico-judaica, mantinham-se numa relação cognicizante com o Evangelho], mas sim das fraquezas de sua vida fática, assumida na fé e na esperança. (MACDOWELL, 1993, p.128)

Se estes, portanto, são os aspectos histórico-objetivos das cartas aos Coríntios, potencialmente relevantes para a interpretação fenomenológica da vida cristã, de que modo podemos entender, sob a luz do que está posto em tais epístolas, a relação entre fé e esperança? A postura assumida na fé rompe decididamente com os “rudimentos deste mundo” (Colossenses, 2.8) não se pode estar na fé e ao mesmo tempo enredado “com filosofias e vãs sutilezas” (*Idem*). Como isto pode ser demonstrado? Expomos que Heidegger caracteriza a

⁵³ Romanos 1.21,22; Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego, 2009, p. 947.

situação fenomenológica de Paulo no quadro de uma luta religiosa entre lei e fé, que não explicita um mero embate entre conceptualidades religiosas, mas o que está posto em jogo nesta luta é a transição de tempos – o tempo da lei passara e é chegado o fim dos tempos. A luta entre lei e fé é o ponto de partida da compreensão situacional da consciência cristã primitiva. Na fé o cristão se realiza numa luta existencial que concretiza a ruptura com esta αἰών [era], e ao mesmo tempo a vivenciabilidade de uma nova αἰών. Tudo isto vem à tona no *instante* da decisão na fé – e por *instante*, invocamos aqui a noção kierkegaardiana que denota a “intersecção do tempo e da eternidade em que o homem pode desligar-se do mundo e de suas lógicas próprias – geralmente deterministas ou determinantes – para por a opção existencial por si mesmo, decidir-se por Deus na obediência libertadora da fé” (FARAGO, 2006, p.163). Rompendo com o mundo o cristão alcança – na fé – o fim dos tempos, tal como declara Heidegger em nota à Gálatas 1.4: “O tempo presente já alcançou seu fim e com a morte de Cristo já começou uma nova αἰών. O mundo presente opõe-se ao mundo da eternidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). Esta oposição entre o presente (αἰών – o mundo com o qual se rompe: tradição helenístico-judaica) e a eternidade (*eschaton* – “fim dos tempos”: eclosão existencial da transcendência que consuma o salto da perdição no mundo para a autenticidade) que se caracteriza na existencialidade cristã (“Paulo encontra-se em luta”), Heidegger, ao explicitar tal existencialidade numa luta, não teórica, mas facticamente apaixonada⁵⁴, assume-a na fé.

Esta tensão temporal, que se abre na fé, é ponto a partir do qual devemos suscitar a relação entre fé e esperança. Pois, a transcendência escatológica da fé, que liberta o Dasein cristão da decadência no mundo, só é possível no “esperar da fé”. Na carta aos Hebreus, cuja autoria foi durante muito tempo dedicado ao apóstolo Paulo, se lê o seguinte: “Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων [A fé é o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova das coisas que não se veem (Trad. ARC)] (NTI, 2004, p.830). O termo ὑπόστασις possui tanto um sentido objetivo, que indica *realidade/realização*, como também um sentido subjetivo, que indica um *manter-se firme*; resultando numa “*realidade/realização do ἐλπίζομένων*” ou “*um ater-se ao ἐλπίζομένων*”⁵⁵.

⁵⁴ Essa luta existencial encontra-se imergida numa disposição afetiva: “É necessário vê Paulo, sua luta com a paixão religiosa, em sua existência como apóstolo, na luta entre ‘lei’ e ‘fé’” (HEIDEGGER, 2010, p. 62). Heidegger acrescenta em nota a Gálatas 1.14: “A paixão de Paulo mantém-se inclusive depois de sua conversão” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). Kiesel identifica esta “paixão” como um afeto fundamental da experiência religiosa, dizendo: “A paixão fanática de Paulo (1:14) persiste mesmo depois de sua conversão (4:8) como um elemento essencial da vida religiosa” (KISIEL, 1995, p. 175).

⁵⁵ Hebreus, 11.1. Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego, 2009, p. 947.

Por sua vez, o adjetivo verbal ἐλπίζομένων que, enquanto participio, indica uma ação contínua e presente, traduz-se como “aquilo que é esperado/que se espera”⁵⁶. Tendo isto em vista, presume-se que a fé é uma *postura* que, se atendo ao *que se espera*, realiza-o existencialmente. É a realização existensiva do esperando – ressalta-se, portanto, não o conteúdo que se espera, mas o *como* do esperar do que se espera. Ora, objetivamente o “fim dos tempos” ainda não se consumou, tal como afirma Heidegger: “A beatitude não está ainda aqui completa, porém colocada na αἰών superior” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). Na espera da fé, o cristão existencialmente se atém ao *eschaton*, cuja postura reverbera em sua existência no mundo, transformando-a – liberto desta αἰών o cristão experiencia na vida uma nova αἰών. A espera na fé torna a existência cristã uma existência escatológica.

Por isso, Heidegger evoca a posição fundamental de Paulo a partir de Filipenses 3.13 conferindo-a com a relação entre fé e esperança. Ali podemos ver a ruptura com a αἰών mundana e a postura assumida na espera da fé na unidade do “corro”. Vejamos:

Não que eu o tenha recebido ou tenha já obtido a perfeição, mas prossigo para conquistar aquilo para o que também fui conquistado por Cristo Jesus. Irmãos, quanto a mim, não julgo havê-lo alcançado; mas uma coisa faço: esquecendo-me das coisas que para trás ficam e avançando para as que diante de mim estão, prossigo [ou corro] para o alvo, para o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus (Filipenses 3.12,13. Trad. ARA)

Paulo confessa não ter alcançado a beatitude (*eschaton* – o contexto objetivo da carta tratava da ressurreição dos mortos), mas, afirma ele, “uma coisa faço”. A partir desta unidade comportamental, Heidegger concebe a postura fundamental de Paulo, sua situação fenomenológica, que explicita a compreensão realizadora da vida cristã por ela mesma. Paulo diz “uma coisa faço”, porém, no que se segue vemos duas faces desta mesma unidade: (1) “esquecendo-me das coisas que para trás ficam” – a ruptura com toda forma de conceptualidade não cristã da vida, ou seja, a libertadora ruptura com a presente αἰών, que resgata o *Dasein* cristão de sua dispersão no mundo; (2) “avanço para as que diante de mim estão”, isto é, atém-se ao que se espera realizando-o existencialmente na espera da fé – salto para transcendência no seio da imanência do mundo, onde, estando no mundo, o cristão não é mais do mundo. E o que seria o cristão? Um autêntico transiente. Pois, a beatitude que concretiza a completude/perfeição do cristão ainda não foi alcançada. Portanto, este não pode cair na tentação de “julgar haver alcançado”⁵⁷ como sendo algo acabado, mas se

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Filipenses, 3.13.

autocompreende num “correr em direção ao alvo”. Por isso mesmo, a primeira designação sistemática do cristianismo, não foi propriamente “cristianismo”, mas “os do Caminho”, ou “os que são do Caminho” – o termo grego traduzido por “Caminho” é *τὴν ὁδόν*⁵⁸ (Atos 19.9; 19.23; 22.4; 24.14; 24.22).

Isto mostra que a autocompreensão da consciência cristã desvela a existência em sua incompletude. Porém, apenas nessa incompletude é que a existência cristã mantém-se interceptada pelo “fim dos tempos”. Uma existência escatológica esta ciente de seu desamparo – nem aqui nem lá, mas correndo. Nesta relação temporalizante com o *eschaton*, vivenciada pela existência cristã na espera da fé, o cristão salta de uma inautêntica autocompreensão substancializante de si mesmo (um “julgar haver alcançado” – forma de domínio ilusório do *eschaton*) para uma autocompreensão de seu autêntico poder-ser; em termos kierkegaardianos, uma compreensão do seu *ou-ou*: *ou* uma existência inautêntica *ou* uma existência escatológica; *ou* um sistema fechado *ou* um sistema aberto; *ou* salvação (atingir o fim dos tempos pela espera na fé) *ou* perdição – o esgarçamento do ser-no-mundo (FARAGO, 2005, p. 164). Neste modo de ser temporal – temporalidade – da vida cristã (*τὴν ὁδόν*) nos colocamos junto à realização mesma da vida cristã, que se explicita na posição fundamental de Paulo, a qual emite a autocompreensão da experiência religiosa fundamental do cristianismo.

⁵⁸ Não *μέθοδος*, mas *ὁδός* □ é o termo usado para “o Caminho”. Este termo tanto pode indicar o lugar (estrada, caminho, rua), como uma ação (jornada ou progresso – tanto de modo geral como de modo temporal, como por exemplo “jornada de um dia”), como também *modo de vida*. Percebe-se aqui o forte caráter temporal deste termo. (Dicionário Grego do Novo Testamento de James Strong. **In.**: Bíblia de Estudo Palavras-Chave - Hebraico – Grego. Rio de Janeiro: CPAD, 2011).

CAPÍTULO VI

INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE TESSALONICENSES E A ECLOSÃO DA TEMPORALIDADE

É com análise das Epístolas aos Tessalonicenses que Heidegger há de se aprofundar numa visualização radical da autêntica vivência religiosa do cristianismo primitivo. Esta específica forma de existencialidade na fé haverá de demonstrar a vivência fática de uma temporalidade originária. Com a liberação deste fenômeno poderemos alocar a experiência religiosa do cristianismo primitivo dentro do projeto de uma ontologia fenomenológica. Heidegger haverá de observar que o cristianismo primitivo, sob o horizonte ameaçador da *παρουσία*, vivencia uma experiência ontológica que rompe com aquela preconizada pela tradição filosófica. Para Heidegger, a experiência temporal do cristianismo primitivo avança em direção às condições transcendentais de toda determinabilidade ontológica.

1. Caráter e função ontológica do tempo originário

Heidegger afirma que a cristandade vive a temporalidade. É interessante observarmos que aquela mesma noção que se encontrava cumprindo uma distinta função ontológica em seu pensamento, e que, por meio da qual, haveria de levar a cabo o projeto que Kant iniciara com sua filosofia transcendental, diz Heidegger, é *vivida* pelo cristianismo primitivo. Se atentarmos para esta tese é possível compreendermos porque a vida cristã primitiva assume tamanha posição central na filosofia do jovem Heidegger: tendo em vista toda conjuntura conceptual apresentada sobre a hermenêutica da facticidade, e a necessidade metodológica de um *conceber a partir da vida*, vemos que a temporalidade encontra na vida cristã primitiva um subterfúgio pre-conceptual, mantendo-se ali na plenitude de sua originariedade, livre das diluições teórico-objetivantes. Na disposição pré-teorética do viver cristão resguarda-se o horizonte da possibilidade de visualização do sentido do ser. É disto mesmo que provém a “equiprimordialidade” entre o grego e o cristão – em ambos se concretiza um modelo ôntico que evidencia originariamente categorias de uma pureza ontológica sem igual ⁵⁹.

Por isso, antes de nos atermos propriamente ao fenômeno da temporalidade inerente ao viver fático do cristianismo primitivo, destaquemos o fenômeno do tempo e a sua função

⁵⁹ Esta guarida ontológica, assumida no fenômeno da vida cristã durante o período inicial de Friburgo, será reconfigurada conforme as diversas viragens experienciadas pela filosofia de Heidegger. Este privilegio ôntico dado ao fenômeno cristão será cedido a outros tipos fenomenais no pensamento posterior de Heidegger. Por isso, a força desta afirmação só pode ser aplicada durante o período de estreitamento com o protestantismo.

ontológica na filosofia do jovem Heidegger. Certamente esta é uma temática demasiadamente exaustiva, mas nossa abordagem neste momento visa apenas confirmar a inter-relação entre a fenomenologia da vida cristã e a tarefa fundamental da ontologia. Destacada, portanto, a função ontológica do tempo (originariamente compreendido), se legitima o caráter ontológico da vida cristã, pois esta realiza factualmente nela mesma a experiência deste tempo originário. Portanto, como podemos por em explicitação o estatuto ontológico do tempo? Por que este é requisitado como fenômeno necessário para o cumprimento da tarefa fundamental da ontologia?

Heidegger irá opor à noção de temporalidade aquilo que ele denomina de “entendimento vulgar de tempo”. Na verdade, o conceito vulgar de tempo tem suas raízes fincadas na própria temporalidade. Ambos estão respectivamente em sintonia com duas formas de compreensão ontológica. A temporalidade paira sobre a compreensão facticamente pré-conceitual do ser. Por sua vez, o conceito vulgar de tempo desdobra-se e acompanha a compreensão teórico-objetivante do ser; e do mesmo modo que a vida fática tende a uma compreensão decadente na postura objetivante, e assim, no encalço de asseguramentos engendra a concepção de uma realidade pura em si mesma, do mesmo modo a temporalidade sucumbe ao conceito vulgar de tempo. Sobre este caráter decadente do tempo, afirma Heidegger em “*Ser e Tempo*”: “É como se o ‘tempo’ tivesse caído por si mesmo dentro do horizonte do vulgar entendimento-do-tempo, nessa função ontológica ‘que pode ser entendida por si mesma’ e até hoje nela se manteve” (HEIDEGGER, 2012, p. 77).

Uma das características centrais no pensamento do jovem Heidegger é a simultaneidade dinâmica entre o tempo e o modo de compreensão do ser. Ao demonstrarmos a noção de vivência, havíamos indicado o modo como Heidegger em 1919 faz um uso preciso do termo *Ereignis* para descrever o aberto do mundo no *mundar* da vivência⁶⁰. O *aí* do *Dasein* é compreendido como um *acontecimento*, uma *ocorrência*. O termo *Ereignis* denota claramente uma carga temporal, isto de tal modo que o acontecimento do *aí*, a abertura do mundo, pode ser caracterizado como modo de temporalização. A esfera onde os fenômenos se apresentam em sua primordialidade é espalhada pela temporalidade. Isto será definitivamente assumido em “*Ser e Tempo*” quando Heidegger apresenta o tempo como “horizonte de todo entendimento-do-ser e de toda interpretação-do-ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 75). É no tempo que se abre o espaço de jogo donde os entes vêm ao encontro na situação. Desde os antigos o

⁶⁰ Cf. Cap. IV, p. 86

ser sempre foi pensado sob a luz do tempo. Mesmo quando a tradição filosófica compreendera o ser a partir do *logos* e do pensamento, e, portanto, concebendo o ser como “vigência constante” (pois, o pensamento sempre é atual para mim), ainda assim, o tempo opera como plano de fundo (INWOOD, 2002, p. 187).

A relação entre a vivência do tempo originário e a situação da experiência fundamental da vida fática é interdependente. A queda no conceito vulgar de tempo implica a queda na significância da vida fática, onde se assume a postura ingênua perante o mundo. O tempo, portanto, está diretamente referido ao *modo como* o ser se apresenta a mim em um mundo. Isto de tal modo, que Heidegger chega mesmo a declarar em “*Ser e Tempo*” que no “fenômeno do tempo, corretamente visto e corretamente expresso, a problemática central de toda ontologia tem suas raízes” (HEIDEGGER, 2012, p. 77). O acesso ao fenômeno do tempo possibilita o enlevo daquela pre-compreensão ontológica soterrada pela excessiva pressa de nossas experiências cotidianas. Porém, este “tempo originário” ao qual Heidegger se refere não pode ser comparado àquele concebido pelas ciências naturais, este já é produto decadente daquele. Doutro modo, este “tempo originário” tampouco poderia ser concebido como horizonte de acesso à problemática ontológica fundamental. O que há, pois, de peculiar neste “tempo originário” para assim ser considerado?

Antes de respondermos tal questão devemos salientar que não há pretensão alguma de Heidegger reduzir valorativamente o conceito de tempo nas ciências naturais à noção fenomenológica de tempo, tal como se o tempo concebido nas ciências naturais fosse menos verdadeiro que o “tempo originário”. O que ele pretende é tornar explícito o solo originário do qual se engendra toda e qualquer concepção de tempo. Por isso mesmo é que o conceito ordinário de tempo encontra suas raízes na temporalidade. Seu objetivo, portanto, é trazer à tona toda positividade ontológica do conceito vulgar de tempo.

A peculiaridade do tempo originário deve ser apreendida a partir do conceito vulgar de tempo. Em 1916, no curso intitulado como “*O Conceito de Tempo na Ciência Histórica*”, Heidegger, sob a influência de Dilthey e Bergson, interpõe uma distinção na noção de tempo que será crucial para a concepção da temporalidade. Tanto Dilthey como Bergson se encontravam enredados com a problemática epistemológica. Encontravam-se preocupados em delimitar um método apropriado para as “ciências do espírito”, que estivesse totalmente emancipado das ciências naturais.

Esta distinção será decisiva para o pensamento do jovem Heidegger, que em seus primeiros anos irá assumi-la na forma da diferenciação entre filosofia e ciência. Para Heidegger, a tarefa fundamental da filosofia precisa ser recolocada, e isto depende de uma revisão da essência da filosofia. Ora, esta mesma tarefa de recolocação da identidade filosófica fora desempenhada pela filosofia kantiana – isto mostra o quanto Heidegger põe em fluxo as aspirações da filosofia de Kant. Esta radical distinção entre filosofia e ciência, não é uma distinção de natureza meramente disciplinar, mas, como fora intentado por Kant, uma autêntica virada no processo do conhecimento. Nisto, o próprio conhecer, em sua mobilidade, é visualizado. Não ocorrendo, com isso, o inconveniente de se manter uma postura objetivante (a objetividade do mundo exterior é transferida para o sujeito), onde o conhecer mesmo se mantém em ocaso. Mas, ao se eximir deste comportamento objetivante, Heidegger acredita alcançar a dimensão propriamente filosófica. A distinção aqui já não é mais entre sujeito e objeto, mas entre uma dimensão autenticamente filosófica e outra científico-objetivante.

É precisamente esta distinção que será declaradamente assumida em “*Ser e Tempo*” sob o título de “diferença ontológica” entre o ôntico e o ontológico. Esta distinção também será decisiva para determinação do caráter peculiar da temporalidade, e já antecipada em 1916. Neste curso, Heidegger irá demonstrar que o conceito de tempo nas ciências históricas não é de caráter *quantitativo* tal como concebido nas ciências naturais. Conforme estas últimas, o conceito de tempo é critério de medida da realidade física, e, para tanto, ele mesmo precisa ser passivo de medição, sendo compreendido como fluxo unitário. Com isso, o tempo passa a ser apreendido como uma substância homogeneizada, sendo equiparado com outros objetos calculáveis da realidade física. Porém, seguindo a distinção diltheyana entre ciências do espírito e ciências naturais, o tempo nas ciências históricas se difere *qualitativamente* do tempo nas ciências da natureza. Ele é concebido como heterogêneo contínuo, perpassado por significados e valores, e não por números. Encontra-se em constante transformação e diversificação, não podendo ser tomado como um ente passível de calculação. Não podendo ser medido, portanto, como qualquer dado real, o tempo deve ser compreendido a partir de si mesmo – isto implica na necessariedade de um método que não seja aquele aplicado pelas ciências positivas, antes, um que se encontre no ponto de origem de toda postura teórico-objetivante perante o mundo.

Neste sentido, em Heidegger, a noção de tempo sofre um deslocamento que a desprende da conceptualidade metafísica e – motivada pelas contribuições de Dilthey, Bergson e, sobretudo, Husserl e Nietzsche – começa gradativamente a se fixar na órbita do

Dasein humano. O tempo deixa de ser uma propriedade da natureza, e, compreendido a partir de significados e valores, passa a apresentar uma estreiteza com a especificidade do modo de vida humano. Essa ligação essencial entre o homem e o tempo é o que torna tão peculiar a noção do “tempo originário”. No período de “*Ser e Tempo*”, Heidegger dirá que “a alma, o espírito, o sujeito *do homem* são o sítio do tempo” (HEIDEGGER *apud* INWOOD, 2002, p.187). Sobre esta conexão essencial entre o homem e o tempo, vejamos o que afirma Françoise Dastur:

Não há, então, que procurar a origem do tempo senão em nós próprios, na temporalidade que somos, e é por isso que Heidegger, no fim da conferência [de 1916, sob o título, *O Conceito de Tempo na Ciência Histórica*] sublinha que não se trata de definir o tempo como sendo isto ou aquilo mas sim de transformar a questão: <<o que é o tempo?>> na seguinte <<quem é o tempo?>>, isto é, perguntar se não somos *nós mesmos* o tempo. [...] É preciso, para além disso, reconhecer que o ser humano tem uma relação muito particular com o tempo pois é a partir dele que pode ser decifrado o que é o tempo. Ele não existe no tempo, tal como acontece com as coisas da natureza, ele é no fundo temporal, ele é tempo. (DASTUR, 1990, p. 29).

A temporalidade, que demarca definitivamente esta conexão entre o *Dasein* e o tempo, não pode ser pensada fora do campo das ocupações da vida fática. O aberto do mundo que é dimensionado pelas atividades fáticas é estritamente temporal. As ekstases temporais (cujo desdobramento de sua compreensão imprópria se dá nas noções de “futuro”, “presente” e “passado”) que manifestam a temporalidade encontram o ponto de origem de pulsão das suas retrações no *Dasein* decidido em meio às “possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação” (HEIDEGGER, 1993, p. 135). Deste modo o trânsito ekstático do tempo é estritamente fáctico, de modo que a partir deste tempo originário não se é fundamentalmente possível falar de um *quando*, mas de um *onde* ⁶¹. A experiência do tempo está intimamente ligada à situação fática da existência. Isto inaugura uma noção de tempo radicada na própria vida fática, tal como indica Michael Inwood ao comentar o caráter temporal do espaço de jogo das ocupações: “O lugar que preparo para um compromisso é mais temporal que

⁶¹ Isto indica o caráter não cronológico do tempo originário. O que se destaca, porém, é a determinabilidade fática do tempo, ou seja, o modo como o *aí do Dasein* (a abertura de mundo) é constituído pelo tempo originário. Sobre isto, afirma Heidegger: “Determinamos o ser da presença [*Dasein*] como cura. Seu sentido ontológico é a temporalidade. Mostrou-se tanto o fato quanto o modo em que ela constitui a abertura do *pre* [*Da – aí*] Na abertura do *pre*, abre-se conjuntamente o mundo. A unidade da significância, isto é, a constituição ontológica do mundo, também deve se fundar, portanto, na temporalidade. *A condição existencial e temporal da possibilidade do mundo reside no fato de a temporalidade, enquanto unidade ekstática, possuir um horizonte.* As ekstases não são meramente retrações para... À ekstase pertence, sobretudo, um “para onde” ela se retrai.” (HEIDEGGER, 1993, p. 166).

espacial. O cachimbo que fumo na caminhada mede mais o tempo que levo para chegar como a distância que percorro” (INWOOD, 2002, p. 187).

Sendo assim, o que torna tão peculiar o caráter do tempo, a ponto deste ser concebido como horizonte de determinabilidade ontológica, é a sua dinamicidade existencial. Ou seja, o tempo é muito mais uma condição fundamental do ser do homem do que uma propriedade simplesmente dada em meio ao mundo da natureza. O tempo não é uma entidade, nem tão pouco é de se pensar aqui que o tempo é uma propriedade agregada ao espírito do humano, tal como fora concebido por Agostinho⁶². O tempo, afirma Heidegger, temporaliza. Ele não pode ser apreendido ao modo de uma quiddidade. Só pode ser visualizado como pura condicionalidade. Por isso, a necessidade de se ter em conta o caráter fugaz do tempo, pois, toda tentativa de se falar *sobre* o tempo já se constitui numa postura que perde de vista aquilo que lhe é mais essencial. Heidegger chega mesmo a dizer em “*Ser e Tempo*”: “A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza” (HEIDEGGER, 1993, p. 123). Em 1925-26, um período que compreende a época de “*Ser e Tempo*”, no curso intitulado como *Lógica: a pergunta pela verdade*, Heidegger afirma:

O tempo não pode estar presente em absoluto, não tem em absoluto um determinado modo de ser, senão que, ele mesmo é condição de possibilidade de que haja tal coisa como o ser (não o ente). O tempo não tem o modo de ser de nada mais, antes o tempo faz amadurecer [*Zeitigen*], temporaliza. (HEIDEGGER, 2009, p. 321).

A caracterização deste aspecto peculiar do tempo originário, que o apresenta como condição fundamental do ser do homem, corrobora o estatuto ontológico do tempo. Se no existir fático do homem ocorre mundo é porque o homem “é” temporalidade. O tempo fático possibilita a eclosão do ser, tal como uma luminosidade que torna possível o que me vem ao encontro no existir fático. Com isso, não é de se admirar a importância decisiva que a vida cristã primitiva exerce no pensamento do jovem Heidegger, visto que esta realiza existencialmente a temporalidade. O cristianismo primitivo retém no viver fático a determinabilidade ontológica que reestabelece o sentido de toda a tarefa da filosofia. A compreensão da função ontológica do tempo originário nos faz ver a urgência de explicitarmos a experiência fundamental da vida cristã, sem o receio de que, ao invés de uma

⁶² Agostinho concebe o tempo como *distensão da alma*. Ele explicita esta distensão por meio de um processo espiritual que perpassa a expectativa, atenção e memória, que por sua vez determina a fruição temporal em futuro, presente e passado. Agostinho afirma claramente: “Pelo que, pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão; mas de que coisa o seja, ignoro-o. Seria de admirar que não fosse a da própria alma”. (Santo Agostinho. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2009, p. 334).

tarefa autenticamente filosófica, estejamos a exercer uma reflexão teológica. Neste sentido, é plausível considerarmos que a fenomenologia da religião é verdadeiramente uma ontologia.

Passaremos agora a ressaltar os resultados da análise fenomenológica da epístola aos Gálatas, antes de nos concentrarmos propriamente nas categorias fáticas da vida cristã primitiva que estão dispostas na análise da epístola aos Tessalonicenses. Os resultados obtidos com a análise de Gálatas preveem o que será fenomenologicamente nuclear em Tessalonicenses. Os desdobramentos obtidos com a crítica fenomenológica da escatologia paulina em Tessalonicenses, que indicam a temporalidade vivida no cristianismo primitivo, são previamente orientados pela análise de Gálatas.

2. Dos resultados da análise de Gálatas e sua orientação metodológica para análise de Tessalonicenses

Os resultados obtidos pela análise fenomenológica da epístola aos Gálatas confirmam de início o quanto Heidegger encontra na vida cristã primitiva uma espécie de modelo existencial que concretiza em si e para si uma via de acesso à originária compreensão dos fenômenos. A epístola é tomada como “concreto fenômeno religioso”, e os resultados obtidos confirmam a eficácia da aplicação do método fenomenológico. Ou seja, a epístola aos Gálatas – considerando aqui o seu caráter propedêutico – é assumida como protótipo de experimentação do método fenomenológico. Deste modo, o mais decisivo na análise fenomenológica da epístola aos Gálatas não é o *que* se conquista, mas o *como* se conquista.

Esta importância propedêutica de Gálatas é assumida por Heidegger quando o curso é retomado após o recesso natalino. Certamente, a interrupção do curso e a pressa com que se procedeu a análise influenciaram Heidegger a reestruturar os rumos da conferência. A interpretação fenomenológica de Gálatas, que prometia penetrar nos “fenômenos fundamentais da vida cristã” (HEIDEGGER, 2010, p. 62), após o recesso, passa a ser concebida como momento preparatório para uma efetiva descrição do fenômeno religioso. Entretanto, não é de se considerar que a análise de Gálatas propiciou *insights* autenticamente fenomenológicos penetrando realmente numa experiência religiosa fundamental? Por acaso, mais atrás, já não havíamos demonstrado os resultados concretos de uma fenomenologia da religião? De fato. Porém, devido às circunstâncias, a interpretação de Gálatas foi abrupta, o

que levou Heidegger a enquadrar os resultados dentro de uma perspectiva introdutória. Por isso ele afirma:

De que maneira entra em consideração aquilo de que tomamos conhecimento de modo mais originário na leitura da Epístola aos Gálatas? Isso só se pode decidir em vista do fim orientador da tarefa da filosofia da religião. Por isso, precisamos caracterizar o que é necessariamente metodológico num tratamento breve e esquemático; assim, vincula-se, por sua vez, com a introdução metodológica geral. (HEIDEGGER, 2010, p. 68).

O que é decisivo em Gálatas agora está vinculado à introdução metodológica geral. Os resultados agora são considerados a partir do ponto de vista do “fim orientador da fenomenologia da religião”. A leitura de Gálatas, portanto, assume uma função metodológica. Sendo assim, para indicarmos aquilo que em Gálatas “entra em consideração” no que se segue à leitura das cartas aos Tessalonicenses é imperioso compreendermos o modo de acesso aos fenômenos que caracteriza propriamente a compreensão fenomenológica. Por isso mesmo é que, antes de abordar diretamente as epístolas aos Tessalonicenses, neste segundo momento do curso, Heidegger retoma as considerações de caráter metodológico. A função de diretiva metodológica atribuída ao material obtido da epístola aos Gálatas é confirmada por Heidegger, quando em nota este afirma:

Por isso, na Epístola aos Gálatas, primeiro: trata-se de compreender a direção de sentido, a *dinâmica fenomenológica fundamental*, a arcôntica! Está em jogo se o cristão se explicita a si mesmo e se dá a si mesmo posse existencial, *ou então* se caminha na veneração [?]. (HEIDEGGER, 2010, p. 113).

A explicitação do modo peculiar da compreensão fenomenológica nos leva a esta “direção de sentido”, a esta “dinâmica fenomenológica fundamental”, a esta “arcôntica” – trata-se do princípio hermenêutico que rege a interpretação do fenômeno religioso, e que deve ser ressaltado a partir da leitura da carta aos Gálatas. Por isso, Heidegger retoma a descrição do caráter peculiar da compreensão fenomenológica. Isto ele faz em meio a um contexto onde são postos os termos entre a fenomenologia da religião e a história da religião. Para Heidegger, o material histórico-religioso deve ser levado em consideração pela fenomenologia da religião. Isto deve ser feito por meio de uma *destruição* [*Destruktion*] *fenomenológica* deste material. E o que Heidegger aqui entende por destruição fenomenológica de fato nos remete ao modo como tal noção metodológica é evocada em “*Ser e Tempo*”. Ou seja, trata-se de explicitar as “experiências originárias”, ou conquistar “as determinações diretoras”, por meio de uma remoção dos encobrimentos que soterraram a

visualização originária dos fenômenos. A destruição fenomenológica, afirma Heidegger, não tem um “sentido negativo de se desfazer” do material histórico em questão, mas de “circunscrever suas possibilidades positivas”. O que se pretende é dar “fluidez” e não “sepultar” o material objetivo. Esta fluência só é conquistada quando se desvela a conexão que o material histórico-objetivo possui com a temporalidade. Em “*Ser e Tempo*” se trata da destruição da história da ontologia, porém, na fenomenologia da religião, o que se pretende é uma destruição do material histórico-religioso. Nisto, vemos claramente o modo como a orientação metodológica da ontologia fundamental é antecipada pelo tratamento da problemática religiosa. Heidegger chega mesmo a afirmar que a tarefa de uma destruição do material histórico-religioso é um problema que atinge toda “história do espírito”, e, portanto, não se restringindo ao campo teológico, mas sendo transposta para dimensão filosófica.

Entretanto, de que modo se concebe a delimitação do caráter peculiar da compreensão fenomenológica a partir desta interação destrutiva entre a fenomenologia e a história da religião? Ora, o princípio hermenêutico que emerge da epístola aos Gálatas concretiza em si o projeto desta orientação metodológica. Por isso, a importância de respondermos tal questão. Nela encontraremos a resposta para a questão posta pelo próprio Heidegger: “De que maneira entra em consideração aquilo de que tomamos conhecimento de modo mais originário na leitura da Epístola aos Gálatas?” (HEIDEGGER, 2010, p. 113). Vimos que o que se conquista com destruição do material histórico-religioso é, precisamente, o que vem à tona na compreensão fenomenológica – a explicitação das fontes originárias do material histórico-objetivo. Heidegger afirma que: “a tendência da compreensão fenomenológica é fazer a experiência da objetualidade em sua originariedade [*Ursprünglichkeit*]” (HEIDEGGER, 2010, p. 69). Como, pois, através da destruição fenomenológica, deve se obter a experiência desta originariedade? Heidegger afirma:

Toda objetividade histórico científica e a compreensão do histórico-objetiva não garantem nada enquanto tudo não for esclarecido no que diz respeito ao preconceito condutor [*leitenden Vorgriff*]. (HEIDEGGER, 2010, p. 70).

O preconceito condutor, o *Vorgriff*, precisa ser elucidado para que a compreensão fenomenológica se consolide. Pois, é no tratamento deste preconceito condutor que se conquista as fontes originárias explicitadas na destruição fenomenológica. Sobre isto, acrescenta Heidegger: “Todo material histórico previamente dado deve ser submetido a uma consideração pre-conceptiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 73). Ou seja, a destruição fenomenológica opera nos moldes desta “consideração pre-conceptiva”. E como poderíamos

definir isto que Heidegger denomina de *Vorgriff*? Como podemos entender esta pre-conceptualidade? O caráter desta “consideração pre-conceptiva” nos remete a dimensão da experiência fática da vida – já discutida por nós em capítulos anteriores. Esta pre-conceptualidade está radicada na vida fática, e é dela que brotam todas as objetualidades, que devem, necessariamente, serem recompreendidas fenomenologicamente. O modo como o material histórico-objetivo descamba da experiência fática da vida é demonstrado por Heidegger da seguinte forma:

É necessário mostrar também que todos os motivos da compreensão histórica devem ser sempre despertados pela experiência fática da vida. A ciência da história somente tem a tarefa de aplica-la mediante o método rigoroso e formal. Do presente vivo vão surgindo as tendências de compreensão que logo se configurarão num método “exato”. A “exatidão do método” não é garantia suficiente de compreensão correta. (HEIDEGGER, 2010, p. 70).

A exatidão do método, tal como é imposto pelas ciências objetivas, é importante, mas não suficiente. Toda “suficiência” só poderá ser conquistada quando as fontes pre-conceptivas forem devidamente esclarecidas. Só assim, se torna possível a correta compreensão do fenômeno. Estes motivos pre-conceptivos deverão ser compreendidos a partir da dimensão da experiência fática da vida, pois é precisamente ali que as “tendências de compreensão” reluzem com toda intensidade, estando concentradas naquilo que Heidegger denomina de “presente vivo”. Deste modo, o caráter peculiar da compreensão fenomenológica se define pela “conexão fenomenal” (HEIDEGGER, 2010, p. 75) entre o material histórico e o seu *Vorgriff*, o preconceito condutor. É tendo em conta tal consideração, que Heidegger define a compreensão fenomenológica como “compreensão histórico-realizadora”, contrapondo-a a uma “compreensão histórico-objetiva” – própria do conhecimento científico-objetivante. De fato, o que aqui temos é uma “tese” já assumida por Heidegger desde o início do curso, trata-se da distinção fundamental entre ciência e filosofia (fenomenologia). Tal distinção é arrendada a partir do trabalho desenvolvido por Dilthey, que pretendia uma emancipação das ciências do espírito pela elaboração de um método próprio a tais ciências. Heidegger apresenta esta distinção nos seguintes termos:

Todo o material histórico previamente dado deve ser submetido a uma consideração pre-conceptiva. Mas com isso não se alcança nada para a compreensão fenomenológica, uma vez que esta tem um caráter distinto da compreensão histórico-objetiva. A compreensão histórico-objetiva é determinada respectivamente à relação [*Bezug*], isto é, a partir da própria relação, de modo que o observador não seja colocado em questão. Em contrapartida, a compreensão fenomenológica é determinada pela realização [*Vollzug*] do observador. Apesar da distinção fundamental da

proveniência da compreensão, sua conexão com a história objetiva é mais estreita do que as demais ciências. (HEIDEGGER, 2010, p. 74).

Com isso, para entendermos o caráter peculiar da compreensão fenomenológica e partirmos para a elucidação do princípio arcôntico de Gálatas, devemos entender que a tarefa de esclarecer a pre-conceptualidade do material histórico-objetivo, por meio da destruição fenomenológica, visa “obter a realização da situação histórica do fenômeno” (HEIDEGGER, 2010, p. 75). Enquanto o modo de compreensão histórico-objetivante busca se eximir dos “prejuízos e opiniões prévias”, adquirindo para si um ponto de partida “puro”, a compreensão fenomenológica, enquanto compreensão histórico-realizadora, “é determinada pela realização do observador” – o *como* de sua realização. Ou seja, não se pode crer que “o comportamento fundamental da experiência de vida pessoal do observador (fenomenólogo)” esteja desconectado da visão que se tem do fenômeno. Pelo contrário, na fenomenologia se assume como ponto de partida esta “realização da situação histórica do fenômeno”. E quanto mais familiaridade houver entre o observador e o fenômeno, mais adequado se torna para a fenomenologia o ponto de partida. Pois, tal familiaridade garante que a experiência de vida do observador seja capaz de fornecer um acesso seguro ao mundo compartilhado no qual o fenômeno está imiscuído. Portanto, o acesso a pre-conceptualidade fática – o *Vorgriff*, o preconceito condutor – nos coloca perante o *como* da realização histórica do fenômeno. Aqui temos uma estrutura unitária que compreende a dinâmica fenomenológica fundamental que deve nortear a interpretação do fenômeno religioso. Tendo ela emergido dos resultados originários da leitura de Gálatas, formula o princípio metodológico que encaminhará a fenomenologia da vida cristã primitiva. Thomas Sheehan formula tal estrutura da seguinte forma:

A pre-conceptualidade está focada na realização (Vollzug) da experiência religiosa e especificamente no *como* (Wie) desta realização. Concretamente, isto significa aquilo que, no desenvolvimento do seu trabalho, ele [Heidegger] chama de “*vollzugsgeschichtliche Situation*”: a situação religiosa, enquanto esta é realizada historicamente. A pre-conceptualidade da histórica realização factual da situação se torna o princípio hermenêutico que guia a interpretação de S. Paulo. (SHEEHAN, (????), p. 319).

Em Gálatas, vimos que é precisamente a “posição fundamental de Paulo” que é considerada originariamente. A compreensão de tal posição fornece o acesso ao *como* da situação histórico-factual do apóstolo. Desvelar esta “posição fundamental” é pôr-se junto à situação fenomenológica. Esta “situação”, como já fora indicada⁶³, nos coloca perante o

⁶³ Cf. Cap. V, p. 116.

complexo realizador da própria vida fática. Por isso, afirma Heidegger: “Na realização e por meio da realização o fenômeno alcança a sua explicação” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). Heidegger pretendia, com sua análise da carta de Paulo aos Gálatas, penetrar nos fenômenos fundamentais da vida cristã, tal como já havíamos afirmado. A “posição fundamental de Paulo”, obtida mediante a compreensão geral de Gálatas, nos coloca diante da realização da vida religiosa, proporcionando, portanto, a liberação dos fenômenos fundamentais da vida cristã. Esta “posição fundamental”, que é a situação histórico-factual do apóstolo, é aquilo que, tendo sido considerado de modo originário, deverá guiar a interpretação fenomenológica da vida cristã primitiva.

Entretanto, o acesso a esta condição originária e princípio fenomenológico está disponível nas epístolas paulinas. E nelas tal princípio assume a configuração objetiva da *proclamação apostólica*. Isto quer dizer, a situação histórico-factual do apóstolo – sua “posição fundamental” – está disponível na proclamação epistolar. Por meio dela, afirma Heidegger, “é apreensível a referência vital ao mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). O mundo religioso vem à tona na proclamação apostólica. Entretanto, para que se tenha acesso a esta experiência fundamental, Heidegger orienta que não devemos nos aproximar de Gálatas, tal como os atenienses se aproximaram de Paulo ⁶⁴. Os filósofos atenienses compreenderam a proclamação apostólica dentro de uma perspectiva histórico-objetiva, e deste modo, “a religiosidade cristã originária converte-se num fato, isto é, num exemplar, num caso individual dentro de um conjunto de possibilidades, de tipos, de formas possíveis de religiosidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 68). Isto explica o fato de Paulo ter sido assumido como alguém que “prega uma doutrina e lança exortações como um pregador cínico-estoico ambulante daquela época” (HEIDEGGER, 2010, p.71). Apreendida desta maneira, o caráter originário da proclamação entra em ocaso. E assim, é assumido em sua obviedade, “situando o conjunto dos escritos neotestamentários dentro da literatura universal” (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

A proclamação apostólica está ligada a situação histórico-factual de Paulo e, a partir desta relação, emerge de Gálatas o princípio hermenêutico para a compreensão fenomenológica da vida cristã. No *como* da proclamação apostólica encontramos o complexo realizador da vida religiosa de Paulo. Portanto, focalizando a proclamação nos colocamos em

⁶⁴ Heidegger se refere à clássica passagem de Atos que relata o diálogo de Paulo com os filósofos de Atenas.

frequência com a realização histórico-factual da situação paulina, encontrando o ponto de partida para a apropriação dos fenômenos fundamentais da vida cristã. Isto não seria possível se o fenômeno central da proclamação não nos colocasse em conexão com o complexo realizador que libera o mundo religioso de Paulo. Se a compreensão fenomenológica da vida cristã deve ser concebida a partir da experiência fática da vida, certamente isto será realizado por meio de um processo interpretativo que regride para fundamentalidade da situação histórico-factual do apóstolo ⁶⁵. Por isso, a autoevidência da proclamação epistolar (a objetualidade do fenômeno religioso) deve ser *destruída* a fim de que se ressalte esta dinâmica fundamental do fenômeno religioso – a vida cristã em sua realização. A maneira como esta situação fenomenológica, desvelada na proclamação apostólica, é tomada como princípio arcôntico que guia a interpretação da vida cristã primitiva, é confirmada por Heidegger na seguinte afirmação: “Para a análise do caráter epistolar, deve-se partir unicamente da situação paulina e do *como* da motivação necessária para a comunicação epistolar” (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

3. Determinações fenomenológicas da situação histórico-factual e a estrutura da interpretação fenomenológica de Tessalonicenses

A pre-conceptualidade da situação histórico-factual aberta pela proclamação apostólica opera como o *Vorgriff* que guia o desenvolvimento progressivo da interpretação fenomenológica da vida cristã. Heidegger destaca a estrutura desta situação pre-conceptiva em duas determinações fundamentais da religiosidade cristã, duas “teses” hipotéticas, responsáveis por guiar a análise fenomenológica da vida cristã primitiva. Se a situação histórico-factual em sua realização deve guiar a interpretação do fenômeno da vida religiosa, para Heidegger, isto será feito pela adoção prévia destas determinações pre-conceptivas. Tais determinações propiciam uma visualização prévia do fenômeno da vida cristã, bem como seu sentido originário. Heidegger apresenta estas determinações do seguinte modo: (1) “A religiosidade cristã originária consiste na experiência cristã originária da vida e ela mesma é uma tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Apresentada de outro modo, esta determinação também é dita da seguinte maneira: “A religiosidade cristã consiste na experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). A segunda determinação diz: “A experiência fática da vida é

⁶⁵ Tal como afirma Heidegger ao expor o modo de explicação originária da vida cristã em um de seus apontamentos: “construir retrocedendo ao fundamento, não construir sobrepondo ou construir ampliando em queda” (HEIDEGGER, 2010, p. 123).

histórica. A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Para esta segunda, encontramos um adendo que diz: “a experiência cristã vive o tempo mesmo” (HEIDEGGER, 2010, p. 74).

Antes de explicitarmos de que modo estas determinações fundamentais orientam a análise de Tessalonicenses, precisamos entender que a estrutura pre-conceptual da situação histórico-factual não deve ser compreendida como a soma de proposições definitórias. Para Heidegger, as “teses” que configuram a pre-conceptualidade situativa, são explicações fenomenológicas, não podem se enquadrar na forma de conceitos determinados segundo a sua ordenação num contexto objetivo. Como ponto de partida, a consideração prévia fornecida por estas determinações fundamentais da vida cristã, é apenas *indicada formalmente*. Ou seja, não se assegura uma definição exata e supratemporal – e, portanto, des-historicizada. Antes, afirma Heidegger: “Deixa-se os conceitos intencionalmente numa certa instabilidade, para então assegurar sua definição no curso da consideração fenomenológica mesma” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). Essa “instabilidade” é típica dos conceitos autenticamente filosóficos, devido a sua conexão essencial com a situação histórico-factual. A concretude destas determinações fundamentais é conquistada processualmente mediante a autocompreensão da vida cristã por ela mesma. Isto é, “na realização e por meio da realização” do fenômeno da vida cristã, se conquista a concretude destas “teses”. Segundo Heidegger:

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

A primeira determinação fenomenológica propõe que o fenômeno da religiosidade cristã primitiva seja apreendido em termos de experiência fática da vida. Heidegger chega mesmo a dizer que a religiosidade cristã é tal experiência. Com isso, temos diante de nós um exemplar ôntico que realiza existencialmente uma estrutura ontológica. Isto também se faz valer na segunda tese que diz, “a experiência fática da vida é histórica”, sendo assim, “a religiosidade cristã primitiva vive a temporalidade”. Disto resulta: o tempo originário é realizado existencialmente a partir da facticidade da vida cristã primitiva.

Com essas duas determinações fenomenológicas se obtém, a partir da pre-conceptualidade da situação histórico-factual, no como da proclamação apostólica, uma visualização do sentido originário da vida cristã primitiva. *Esta visualização pre-conceptiva*

que se dispõe na situação paulina nos revela a vida cristã primitiva como realização vital da facticidade e temporalidade. Aqui se evidencia claramente a pretensão fundamental da fenomenologia da religião, a qual, de modo algum, visa meramente a aplicação de conceitos filosóficos no campo temático da teologia (tal como pode ser constatado na convencional filosofia da religião). Antes, o que está em jogo é, de fato, a questão ontológica, e, portanto, a mesma problemática que impulsionara a filosofia kantiana. Deste modo, a questão que move a fenomenologia da religião está muito aquém do que Heidegger denomina de “jogo estético”, exercitado pela moderna filosofia da religião, e que diz respeito ao tratamento da religiosidade sob a operação de conceitos filosóficos fundamentalmente incompreendidos. Na fenomenologia da religião, a vida cristã primitiva não está sendo focalizada como um conceito ordenado dentro do contexto temático da filosofia da religião. Ao invés disto, é encarada como fonte originariamente ontológica. As determinações fenomenológicas apresentadas por Heidegger eliminam a possibilidade de qualquer dúvida quanto à potencialidade ontológica da vida cristã primitiva, bem como quanto à finalidade da fenomenologia da religião. O professor Lars Bruun comenta sobre o caráter ontológico da vida cristã primitiva, tal como fora apresentado nas determinações fenomenológicas, nos seguintes termos:

Estas formulações, não pouco obscuras [as duas teses indicadas mais acima], buscam apresentar que o entendimento da religiosidade cristã primitiva não pode ser encontrado no estudo histórico particular de períodos ou através da elaboração de conceitos dentro de uma filosofia da consciência, antes deve ser buscado na facticidade e historicidade da experiência fática da vida. Em termos mais claros, a religiosidade de Paulo e do cristianismo primitivo está embebida na seguinte questão: O que significa existir? Ou seja, a religiosidade cristã encontra-se embebida na questão ontológica. E na mesma medida em que a filosofia é concebida fenomenologicamente, assim também a vida cristã primitiva deve ser concebida em seu caráter ontológico. (BRUUN, 2009, p. 02.6).

Seguindo o modo como Heidegger apresenta as determinações fenomenológicas, é possível delinear o esquema através do qual Heidegger estrutura os momentos da análise fenomenológica que revelará o sentido originário da vida cristã primitiva a partir das epístolas aos Tessalonicenses. A primeira determinação delimita o momento em que a análise procura apreender o sentido de realização factual da vida cristã. Este primeiro momento da análise está centrado na primeira epístola aos Tessalonicenses e busca ressaltar a facticidade que emerge da dinâmica existencial da religiosidade cristã originária. Esta dinâmica se configura na estrutura fenomenal do ter-se-tornado-cristão que, instituindo uma autocompreensão fática, encontra-se aberta para si mesma como inquietude escatológica. Nesta experiência

escatológica a facticidade da vida cristã realiza a vivência do tempo originário – $\tau\omega\nu\kappa\alpha\iota\rho\omega\nu\varsigma$. Aqui encontramos a segunda determinação fundamental que delimita o segundo momento da análise de Tessalonicenses, o qual se configura na explicitação da temporalidade que decorre da dinâmica factual da religiosidade cristã originária. Estando centrada na escatologia de Tessalonicenses, a análise efetuada por Heidegger dará ênfase à experiência religiosa da $\pi\alpha\rho\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha$, pois através dela eclode a temporalidade.

Em nossa análise de Tessalonicenses também seguiremos o mesmo esquema, dando ênfase a estes momentos. Primeiro, procuraremos demonstrar a mobilidade fática da vida cristã primitiva, concentrada no ter-se-tornado-cristão. Os termos $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ (ter-se-tornado) e $\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ (traduzido como saber, sendo que, no tempo perfeito usado como presente é: $\omicron\iota\delta\alpha\tau\epsilon$ – sabeis)□ abrem a estrutura fenomenológica da mobilidade fática do ter-se-tornado-cristão. Analisando essa estrutura veremos como ela estabelece uma extensão imediata com a problemática da temporalidade da vida cristã. Partiremos, então, para o segundo momento, no qual nos concentraremos na noção escatológica da $\pi\alpha\rho\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha$, a qual unifica em si a mobilidade fática da vida cristã primitiva. Sob a luz desta noção escatológica, tendo em conta também a relação que o cristão tem com ela na espera, é que buscaremos evidenciar o modo como a religiosidade cristã originária trás à tona a experiência da temporalidade. Depois veremos como a temporalidade cristã antecipa a experiência do tempo ekstático unitário de “*Ser e Tempo*”, a fim de corroborarmos o peso ontológico deste tempo originário da vida cristã.

Tendo em conta o modo como se estrutura a interpretação fenomenológica de Tessalonicenses, de modo algum podemos deixar de levar em consideração a facticidade da vida cristã primitiva, pois é a partir dela que emerge o tempo originário. Na verdade, não podemos compreender um sem o outro – na consideração de um o outro já se faz presente. Se pretendemos, portanto, demonstrar a temporalidade que eclode da interpretação fenomenológica de Tessalonicenses, isto deverá ser realizado por meio de uma compreensão que se desenvolve no sentido da realização da vida fática, a qual tornará explícito o caráter fundamentalmente temporal da vida cristã. Na autocompreensão fática, a vida cristã primitiva se revela excessivamente temporal.

4. A facticidade da vida cristã primitiva

Vimos que, assim como nos é indicado na primeira determinação fenomenológica, a vida cristã primitiva possibilita a visualização daquilo que é essencial à experiência fática da vida. A partir do sentido de realização da religiosidade cristã é possível ressaltar a facticidade histórica da existência. Em sua análise do Novo Testamento – em especial, das cartas do apóstolo Paulo – Heidegger identifica no *como* do comportar-se da vida cristã primitiva uma forma de existencialidade que releva a projeção fundamental da existência em geral. Ao comentar o fato de Heidegger ter encontrado no cristianismo primitivo uma via de acesso mais vívida para o tratamento da problemática existencial, Mac Dowell afirma que, “a fé põe o homem diante de opções sumamente graves, de sorte que os traços fundamentais da existência sobressaem com uma intensidade toda especial” (MACDOWELL, 1993, p. 131).

É precisamente a sobressaliência destes traços fundamentais da existência que buscaremos demonstrar na análise de Tessalonicenses. Nesses traços é que se destaca o elemento fático da religiosidade cristã. A experiência religiosa fundamental do apóstolo Paulo, que é co-originária à vida fática da comunidade cristã de Tessalônica, estando concentrada na proclamação apostólica, põe em emergência a dimensão histórico-factual da existência. Pois, para Heidegger, a vida religiosa do cristão se apresenta como um fio condutor que trás à tona uma configuração completa da dinâmica da existência humana – o sentido de realização da existência se mantém em evidência, sem que sucumba na absorção no conteúdo mundano.

Sendo assim, de que modo a experiência fática da vida se desdobra a partir da existencialidade da vida religiosa do cristão? De que maneira a vida cristã, em seu sentido de realização, concretiza a experiência fática da vida? O fenômeno central da proclamação disponibiliza o acesso imediato ao mundo da vida religiosa de Paulo e da comunidade cristã de Tessalônica. Este fenômeno é em si mesmo realização da vida fática. A partir dele podemos explicitar a dinâmica de realização da vida cristã primitiva, bem como indicar seus momentos estruturais. A proclamação paulina nos é dada por meio de suas cartas. E para o acesso a este fenômeno central, Heidegger elege, não por acaso, a carta aos Tessalonicenses. O fato histórico-objetivo de esta carta ser o documento mais antigo do Novo Testamento é o que leva Heidegger ao escolhê-la para efetuar a visualização do fenômeno central. Isto porque, o fenômeno da proclamação apostólica deve ser explicitado sem as influências da sistematização dogmática operada pelo desenvolvimento histórico da teologia cristã. Deste

modo, o fenômeno encontra-se livre do influxo da conceptualidade ontológica dos gregos, a qual é introduzida durante o processo de fundamentação dogmática, inicializado pelos pais da Igreja. A carta aos Tessalonicenses é escrita a partir do seio da vivência histórica do cristianismo primitivo em sua realização fática. Com isso, o fenômeno da proclamação torna-se um *link* que nos remete de imediato ao mundo circundante do cristão. A carta aos Tessalonicenses é um documento histórico que, destituído de toda atitude teórico-objetiva, nos abre uma via de acesso originária à mobilidade fática da vida cristã. Ao encontrar-se antes da elaboração sistemática do edifício dogmático da Igreja, o fenômeno central, liberado na epístola aos Tessalonicenses, se mantém preservado do enrijecimento e da “infecção teórico-objetivante”. Christian Dubois comenta sobre esta intensidade histórica de Tessalonicenses para Heidegger, dizendo:

O curso é centrado na primeira Epístola aos tessalonicenses. Por que partir desse texto para compreender a vida cristã? É a primeira epístola de Paulo: é datada de 53. É, portanto, o primeiro documento do Novo Testamento, anterior aos evangelhos. Trata-se de um documento que testemunha a vida cristã de antes do cristianismo [“cristianismo” é entendido aqui, por ele, como produto do desenvolvimento histórico da Igreja, cuja manifestação política é condicionada pelo firmamento dogmático], um documento da “cristandade” [“cristandade” nos remeta àquela fé neotestamentária que “existiu um dia, por um curto lapso de tempo” (HEIDEGGER *apud* DUBOIS, 2004, p.203)]. (DUBOIS, 2004, p.203).

Portanto, o que nos é dado de modo mais originário na epístola aos Tessalonicenses? A vida cristã deve ser apreendida em seu sentido de realização, por meio de uma autocompreensão fática que ponha em evidencia a mobilidade da vida religiosa – o como de sua realização. A análise fenomenológica da epístola aos Tessalonicenses busca delinear a dimensão pre-conceptual assumida na postura da fé, a qual nos revela a dinâmica da experiência religiosa fundamental. Tal dinâmica corresponde à conexão histórica que a vida cristã desempenha por meio da realização da existência perante Deus. O vivenciar desta conexão histórica no desenvolvimento da religiosidade cristã é expressivamente temporal. Por isso, a importância de destacarmos a autocompreensão fática da vida cristã no movimento de sua realização. Pois, é a partir desta autocompreensão do como da vida que a hipotética determinação fenomenológica, que diz, “a experiência cristã vive o tempo mesmo”, obtém sua confirmação. Porém, de que modo podemos entender a mobilidade da vida cristã e sua relação com um específico modo de viver o tempo?

O modo pelo qual a vida fática vive o tempo é realização da historicidade. Se a vida cristã assume o sentido da facticidade, nela, portanto, pode ser explicitada a realização da historicidade. A realização da historicidade cristã pode ser visualizada na dinâmica fenomenológica do ter-se-tornado-cristão. E de que modo a estrutura fenomenológica do ter-se-tornado-cristão define a realização da historicidade pelo como da vida cristã? O ter-se-tornado não é um acontecimento isolado no passado, mas é continuamente experienciado de modo que o seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado-cristão. O ter-se-tornado-cristão é a estrutura nuclear da facticidade cristã. É nessa estrutura que a temporalidade vivenciada pelo cristianismo primitivo encontra-se radicada. Este caráter contínuo do ter-se-tornado-cristão garante que experiência religiosa cristã se mantenha renitente a tendência decadente da vida fática. Disto se depreende que, o viver cristão se mantém na esfera da vivenciabilidade imediata, se mantém em conexão com o complexo histórico-realizador da vida fática.

Em meio a este complexo histórico-realizador – o como da vida – a tendência fática ao asseguramento ainda não se consolidou, este é mantido, pela postura da fé, apenas em sua iniciação. A intensidade contínua do ter-se-tornado-cristão resiste à resistência da vida fática contra o histórico, este é continuamente assumido em toda a sua inquietude⁶⁶ – inquietude escatológica. A vivenciabilidade da vida cristã no como do ter-se-tornado-cristão abre um campo de tensão permanente, que mantém desvelado aquilo que o embaçamento produzido pela fuga da vida fática encobre, ou seja, o ser-aí fático preocupado⁶⁷. A vida cristã é mesmo uma modalidade vivencial do ser-aí fático preocupado. Pois, ao se manter resistente a tendência asseguradora da vida, o cristão assume, em sua totalidade, a inquietude que procede da preocupação fática⁶⁸. Em seu ter-se-tornado, o cristão, como indica Heidegger, encontra-se lançado “em meio à tribulação” (ἐν θλίψει) – o que é uma característica própria da vida cristã. O ἐν θλίψει indica a inquietude essencial da existencialidade cristã que brota da relação temporalizante com a παρουσία, tal como afirma Heidegger: “A tribulação é uma característica fundamental, é uma preocupação absoluta dentro do horizonte da παρουσία, da vinda no final dos tempos” (HEIDEGGER, 2010, p. 87).

⁶⁶ Heidegger atesta a luta da vida contra o histórico, dizendo: “[...] o histórico é inquietante. A vida luta para afirmar-se contra ele e assegurar-se”. (HEIDEGGER, 2010, p.37).

⁶⁷ Heidegger fala na introdução metodológica sobre a necessidade de desencobrir o fenômeno da preocupação fática, ao dizer: “Assim, temos que fazer com que apareça, sem encobrimentos, o fenômeno da preocupação no ser-aí fático” (HEIDEGGER, 2010, p.49).

⁶⁸ A inquietude e a preocupação fática são fenômenos co-originários. A relação fundamental destes dois fenômenos é expressa por Heidegger nos seguintes termos: “O que inquieta é a realidade da vida, o ser-aí humano em seu estar preocupado por seu próprio asseguramento não é tomado em si mesmo, mas é considerado como objeto e o objeto é colocado em sua realidade histórica objetiva”. (HEIDEGGER, 2010, p.48).

A estrutura cinética do ter-se-tornado-cristão delimita o âmbito da facticidade cristã, bem como determina a vivenciabilidade do tempo originário na vida cristã. Através de uma autocompreensão desta mobilidade fática nos colocamos dentro da situação fenomenológica de Paulo, e com isso, também nos conectamos a vida da comunidade cristã de Tessalônica. Porém, como é possível este compartilhamento mútuo da situação fenomenológica entre Paulo e os tessalonicenses? Segundo Heidegger, “Os tessalonicenses, aqueles que passaram a estar ao seu lado. Ele se co-experencia a si mesmo necessariamente através deles” (HEIDEGGER, 2010, p. 83). Para Heidegger essa ligação de Paulo com os tessalonicenses é fundamental para o acesso à situação religiosa.

Porém, o que garante esta ligação fundamental de Paulo com os tessalonicenses? É possível através de Paulo se ter acesso ao mundo religioso dos tessalonicenses? Para Heidegger o que garante tal acessibilidade é o modo como Paulo *tem* os tessalonicenses. Esse “ter” é fenomenologicamente significativo. Antes de ressaltar o ter-se-tornado dos tessalonicenses, Heidegger afirma: “veremos *como* Paulo tem a comunidade em Tessalônica e *como* é isso” (HEIDEGGER, 2010, p.83). A mobilidade desta pertença caracteriza a dinâmica fundamental do ter-se-tornado-cristão. Ao revelar a mobilidade fática da vida cristã, Heidegger pretende demonstrar o *como* do “ter”, pois é a partir dele que se garante o acesso à situação de Paulo e ao mundo religioso dos tessalonicenses. Porém, qual o significado fenomenológico desse “ter” os tessalonicenses, a tal ponto desta pertença propiciar o acesso à experiência religiosa fundamental dos tessalonicenses? Para Heidegger este “ter” os tessalonicenses revela o caráter egoico da situação ⁶⁹. Este é um dado fenomenológico originário, radicado na situação fática de Paulo e emergente na proclamação. Ele antecede a relação sujeito e objeto e garante, a partir da situação apostólica (o egoico), um salto para a dinâmica do ter-se-tornado dos tessalonicenses (o não egoico). Aqui devemos ter o cuidado de não assumirmos essa relação entre egoico e não egoico dentro dos limites da relação sujeito e objeto, pois, como já foi dito, trata-se de uma relação radcada na própria situação fenomenológica. Não podemos pensar que o não egoico (a religiosidade dos tessalonicenses) encontra-se colocada ao lado do caráter egoico da situação paulina. Não se trata de um objeto colocado ao lado de outro, mas de uma mobilidade inerente à própria situação proclamada; trata-se de um aspecto da dinâmica de realização do *como* da vida cristã. Para se esquivar da dualidade metafísica, Heidegger evoca, desconstruindo-a, a dialética de Fichte:

⁶⁹ Sobre este caráter egoico da situação, afirma Heidegger: “o egóico pertence a cada situação” (HEIDEGGER, 2010, p. 81).

O egoico pertence a cada situação. Com isso não se afirma que o egoico de uma situação seja o que constitui a unidade na pluralidade da situação. A não egoidade também pertence necessariamente a uma situação. Nada é dito acerca da relação entre egoidade e não egoidade. Não cabe introduzir aqui uma relação sujeito-objeto na interpretação, nem estabelecê-la baseando-se em Fichte: “O eu põe o não eu”. Nada dissemos a respeito disso. Aparentemente a relação fichteana é muito genérica, mas ela prejulga complexos bem determinados. Ela diz: “o eu coloca a forma da não egoidade” – o mundo fático não é colocado. Fichte apreende apenas de modo mais agudo a situação kantiana. O egoico só pode estar com o egoico e também com o não egoico e isto pode estar em conexão entre si. (HEIDEGGER, 2010, p. 82).

O modo como a situação incorpora em si o egoico e o não egoico garante que Paulo coexperiencie a si mesmo a partir do ter-se-tornado dos tessalonicenses. Heidegger destaca que a única diferença entre o egoico e o não egoico é que “o egoico *é* e *tem* o não egoico; o não egoico *é* meramente e não *tem*” (HEIDEGGER, 2010, p. 82). Aqui vemos claramente o mesmo princípio que será evocado na elaboração da noção de ser-no-mundo em “*Ser e Tempo*”. A antecipação deste princípio já é dada pela noção de experiência fática da vida⁷⁰. Visto que Heidegger visa demonstrar o modo como a religiosidade cristã concretiza a experiência fática da vida (conforme a primeira determinação fenomenológica), não é de se surpreender que o caráter fático da situação religiosa do cristianismo primitivo traga à tona novamente esta antecipação. O princípio fichteano é genérico – e, portanto, se distancia do que é vital –, mas prejulga “complexos bem determinados”. É precisamente o que se prejulga com a dialética de Fichte, cuja generalização obscureceu, que Heidegger faz ressaltar na situação fática de Paulo. Paulo *tem* os tessalonicenses, e isto torna possível o coexperienciar a si mesmo através dos tessalonicenses. O não egoico não se encontra fora do egoico, assim como os tessalonicenses não são exógenos à situação paulina desvelada na proclamação. A experiência religiosa dos tessalonicenses é também a experiência de Paulo – o ter-se-tornado dos tessalonicenses é também o ter-se-tornado de Paulo. Como afirma Heidegger: “E por seu ter-se-tornado [ter-se-tornado dos tessalonicenses], Paulo é também conjuntamente atingido” (HEIDEGGER, 2010, p. 83).

A ligação fenomenológica de Paulo com os tessalonicenses torna-se crucial para a compreensão da mobilidade fática da vida. Pois, no co-experienciar mútuo do ter-se-tornado se revela a mais originária situação religiosa do cristianismo primitivo, a qual, encontrando-se aquém da relação sujeito-objeto, se mantém radicada no sentido realizador da vida fática. A relação originária (entre Paulo e os tessalonicenses) que se concentra no ter-se-tornado, põe

⁷⁰ Já demonstramos o modo como a noção de experiência fática da vida antecipa a estrutura ontológica do ser-no-mundo (cf. p.134).

em evidencia a conexão entre o *mundo circundante*, o *mundo compartilhado* e o *mundo próprio* do apóstolo e da comunidade cristã. Deste modo, é de se considerar que no ter-se-tornado dos tessalonicenses (a partir do qual Paulo se autoexperimenta) o cristão realiza a experiência de si mesmo em um mundo: numa colocação ativa e passiva no mundo, o cristão se mantém entre o experimentar e o experimentado; ou seja, se mantém no “como do experimentar de cada mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). A partir da proclamação o apóstolo Paulo não pode ser tomado como uma subjetividade isolada do mundo, perante a qual está posto a objetividade do ter-se-tornado dos tessalonicenses. Na autoexperiência, a partir do ter-se-tornado, Paulo não se apreende como um eu isolado – uma espécie de percepção interior separada do mundo –, mas, a partir do mundo próprio de sua situação, se experiencia numa conexão inquebrantável com o genuíno mundo da vida da comunidade de Tessalônica. Estes se puseram, destaca Heidegger, “ao seu lado” (HEIDEGGER, 2010, p. 83), isto é, ao lado do Paulo “em meio as tribulação e dificuldades”. O autoexperimentar de seu “si mesmo” emerge não de reflexões teóricas, nem tão pouco de “conceitos configurados do psíquico” (HEIDEGGER, 2010, p. 17), mas, a partir da coparticipação nos sofrimentos e dificuldades da vida cristã, ou seja, a partir daquilo que conjuntamente padece e sofre junto aos tessalonicenses.

Quanto ao *ἐν θλίψει* (em meio à tribulação), Heidegger dá destaque especial a este elemento da facticidade cristã. Tal elemento põe em aberto a situação fenomenológica que condiciona o co-experimentar de Paulo – seu autoexperimentar a partir do ter-se-tornado dos tessalonicenses. Na dimensão do *ἐν θλίψει* a experiência cristã da vida se move nos limites pre-conceptuais da existência. Nesta dimensão, o apóstolo Paulo comunga de um complexo significativo que permeia o mundo vivido pela comunidade de Tessalônica. A experiência cristã do mundo circundante – do seu em-torno –, em toda a sua significância, encontra-se radicado na pulsanimilidade da experiência religiosa do apóstolo Paulo – sua experiência é também a experiência dos tessalonicenses. A facticidade da experiência cristã retoma a problemática da interseção entre o singular e o todo. O ponto de ambivalência que se abre com a disposição afetiva do *ἐν θλίψει* possibilita a interconexão da personalidade viva do apóstolo e a totalidade do mundo histórico da comunidade cristã. A centralidade desta disposição afetiva – marcada pela dificuldade e aflição – na situação fenomenológica de Paulo, nos remete a crítica fenomenológica, operada por Heidegger, da noção de “situação-limite” em Karl Jaspers. Heidegger afirma: “As situações-limite lançam luz sobre o ser-aí vivente” (HEIDEGGER, 2008, p. 21). O que seriam tais situações-limite? São as situações

antinômicas da vida, expressas em todo “o sofrimento que vem ligado com toda vida” (JASPERS *apud* HEIDEGGER, 2008, p. 22). A partir da experiência das situações-limite o indivíduo se põe em fluxo com a totalidade existencial, tal como nos esclarece Heidegger:

As antinomias só destroem e dividem, quando são vistas a partir do princípio desta vida que flui como um todo; experimentar estas antinomias significa encontrar-se em uma situação-limite. Do ponto de vista da gênese de sentido, também o conceito tem sua proveniência a partir do todo da vida. (HEIDEGGER, 2008, p. 23).

Este *medium* interposto pela noção de ἐν θλίψει assegura para Heidegger que, a singularidade da experiência paulina e o aberto de sua situação fenomenológica, propiciam o acesso à facticidade da vida cristã primitiva. Por isso, o saber fático do ter-se-tornado, co-experimentado por Paulo e pelos tessalonicenses, “é o ponto de partida e a origem da teologia” (HEIDEGGER, 2010, p. 86), ou seja, fonte originária dos conceitos teológicos. O modo como a experiência religiosa de Paulo nos dá acesso à originariedade do cristianismo primitivo é apresentado por Lars Bruun da seguinte forma:

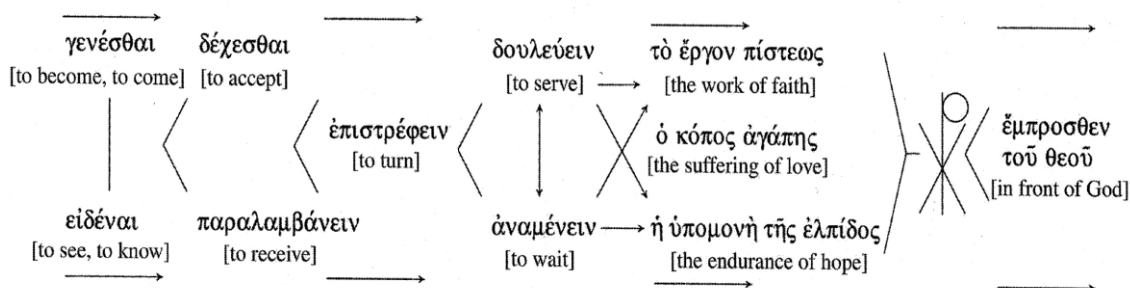
Para simplificarmos isto um pouco, a descrição de Paulo de seu relacionamento com os tessalonicenses nos dá uma visão da situação original que define a religiosidade de Paulo e a religiosidade em geral do cristianismo primitivo: isto é, uma situação marcada pela dificuldade e aflição, alegria e esperança. (BRUUN, 2009, p. 02.8).

Os termos γενέσθαι e εἰδέναι abrem a estrutura dinâmica do movimento de conversão do ter-se-tornado-cristão. O uso repetido destes termos em Primeira Tessalonicenses é para Heidegger, segundo uma compreensão histórico-realizadora, concebida como uma tendência, um motivo – e, portanto, uma motivação originária radicada na facticidade. A explicitação da tendência positiva desses termos trás à tona (1) o compartilhamento mútuo da originária experiência religiosa entre Paulo e os tessalonicenses, (2) e o saber fático desta experiência. A compreensão do modo como a tendência originária inerente a esses termos explicita o movimento fático de conversão coloca em aberto as estruturas da vida cristã e nos revela sua virada radical para Deus. Na virada, se assume na existencialidade cristã um modo de se viver o tempo – a temporalidade originária. Portanto, é de suma importância que se demonstre o modo como a tendência originária – imanente aos termos γενέσθαι e εἰδέναι - delineia a estrutura dinâmica da conversão até a virada radical para Deus.

Já demonstramos mais acima o modo como a co-experiência do apóstolo Paulo e sua conexão originária com os tessalonicenses caracteriza o ter-se-tornado como uma experiência que antecede o esquema sujeito-objeto. Também demonstramos que a experiência de si

mesmo no ter-se-tornado não é fruto de uma reflexão teórica, mas se dá a partir da disposição afetiva do ἐν θλίψει. Tais caracterizações alocam a experiência da religiosidade cristã na dimensão da experiência fática da vida. O ter-se-tornado realiza a facticidade. Por isso, os termos γενέσθαι e εἰδέναι, cuja positiva tendência explicitada corresponde precisamente às determinações fáticas da vida cristã, abrem a estrutura da mobilidade fática que desentranha o processo dinâmico do movimento de conversão do ter-se-tornado. O sentido desta mobilidade consoma a virada radical para o “Deus vivo” – não o Deus concebido como objeto de especulação. Esta mobilidade existencial concretizada na religiosidade cristã primitiva equivale, para Heidegger, à virada no processo do conhecimento, que, por sua vez, trás à luz as regiões da experiência fática da vida. É situada no complexo realizador – condicionada pela virada radical – que a vida cristã vive o tempo originário. Vejamos, portanto, como Heidegger esboça o modelo dinâmico do movimento de conversão do ter-se-tornado, e de que modo os termos γενέσθαι e εἰδέναι abrem essa estrutura:

Esquema 1 – Modelo dinâmico de conversão



Fonte: BRUNN, 2009, p. 02.8.

Observemos que toda a estrutura do movimento de conversão se inicia com o γενέσθαι e εἰδέναι. Havíamos dito que ambas as determinações abriam a estrutura da mobilidade fática da vida cristã. Porém, precisamos esclarecer como se dá tal *abertura*. Como a partir do γενέσθαι e εἰδέναι se desentranha todo este movimento de conversão? O fato é que o termo γενέσθαι compreende a totalidade da mobilidade fática da vida cristã. Sendo ele o ter-se-tornado da vida cristã, é evidente que a partir do γενέσθαι venha à tona toda a estrutura do fenômeno da virada radical para o Deus vivo. A maneira como este termo é utilizado pelo apóstolo Paulo indica o movimento de transformação do modo de ser na vida cristã. Heidegger destaca o uso de γενέσθαι, e suas variantes, nas seguintes referências: 1Tess. 1.5,

6, 7; 2.5, 7, 8, 10. Em todas elas se depreende uma performance no *como* da vida. Citemos aqui tais passagens:

Porque nosso evangelho não chegou até vós tão-somente em palavra, mas sobretudo, em poder e no Espírito Santo e em plena convicção assim como sabeis ter sido [ἐγενέθημεν - nos tornamos] o nosso procedimento entre vós e por amor de vós. Com efeito, vos tornastes [ἐγενέθημεν - vos tornastes] imitadores nossos e do Senhor, tendo recebido a palavra, posto que em meio a muita tribulação, com alegria do Espírito Santo, de sorte que vos tornastes [γενέσθαι - vos tornastes] o modelo para todos os crentes da Macedônia e da Acaia. (1 Tess. 1.5, 6, 7, NTI, 2004, p. 752)

Nesta segunda referência, Heidegger dá destaque à forma passiva do verbo γενέσθαι, ou seja, o ἐγενέθημεν. Segundo Heidegger, nesta passagem de 1 Tessalonicenses, o termo ἐγενέθημεν caracteriza o “como” do aparecer (HEIDEGGER, 2010, p.83). Especificamente, na perícope, abaixo citada, o ἐγενέθημεν adquire o significado de “surgir/entrar em cena” (HAUBECK, WILFRID, 2009, p.1145). Porém, na tradução portuguesa tal significado é suprimido, operando apenas como plano de fundo. Heidegger destaca, portanto, a intensidade ontológica e a facticidade do ter-se-tornado: o γενέσθαι caracteriza o como do irrompimento do ser-aí vivente. Vejamos o caráter de condicionalidade ontológica do termo ἐγενέθημεν na passagem de 1 Tessalonicenses:

οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας, θεὸς πάρτυς [A verdade é que nunca usamos de linguagem de bajulação, como sabeis, nem de intuítos gananciosos. Deus disto é testemunha.] (1 Tess. 2.5, NTI, 2004, p. 753)

Nas outras passagens, indicadas por Heidegger, encontramos o ἐγενέθημεν como tornar-se, tal como sua forma infinitiva γενέσθαι. Analisemos aqui tais passagens:

Embora pudéssemos, como enviados de Cristo, exigir de vós a nossa manutenção, todavia, nos tornamos [ἐγενέθημεν] carinhosos entre vós, qual ama que acaricia os próprios filhos; assim, querendo-vos muito, estávamos prontos a oferecer-vos não somente o evangelho, mas, igualmente, a própria vida; por isso que vos tornastes [ἐγενέθημεν] muito amados de nós [...] Vós e Deus sois testemunhas do modo por que piedosa, justa e irrepreensivelmente procedemos [ἐγενέθημεν] em relação a vós outros, que credes. (1 Tess. 2.7,8,10, NTI, 2004, p.755)

O modo como o “tornar-se” do γενέσθαι é empregado nas passagens acima indica uma guinada ontológica experienciada pela vida cristã. A inversão ocorre no como do aparecer, e, portanto, num sentido histórico-realizador. Heidegger enfatiza a passagem de 1 Tessalonicenses 1.9,10, concebendo, a partir dela, o movimento de conversão compreendido no γενέσθαι e ἐγενέθημεν. Este movimento é a realização do ter-se-tornado do γενέσθαι e

εἰδέναι. Para Heidegger, este movimento é “uma *virada radical e absoluta*, de modo mais adequado, um voltar-se para Deus e um afastar-se dos ídolos” (HEIDEGGER, 2010, p. 84).

Como, pois, o γενέσθαι e o εἰδέναι abrem o modelo dinâmico do movimento de conversão? O tornar-se, expresso na aplicação bíblica dos termos, não é uma ocorrência casual, mas é atualização contínua no *como* da vida. Os tessalonicenses são no agora presente o seu ter-se-tornado, ou seja, experienciam continuamente, na disponibilidade de cada instante, a *virada radical e absoluta*. O que primeiro fenomenologicamente importa na experiência cristã primitiva, não é tanto o *que* se experimenta, mas o *como* do experimentar – a apreensão e autoevidência da virada em si. Ao procurarmos demonstrar que a experiência religiosa do cristianismo – em seu ter-se-tornado-cristão – abre a estrutura dinâmica da mobilidade fática da vida, pretendemos afirmar que o tornar-se põe em evidência as estruturas fundamentais da existência. Na introdução do curso Heidegger comentava que a tarefa da filosofia só seria levada a cabo por meio de uma “inversão no caminho”, ou uma “inversão mais radical através de uma *transformação* [Umwandlung] própria” (HEIDEGGER, 2010, p. 15).

Todos os caminhos estavam sempre por conduzir a filosofia para fora de sua meta principal – a tradição metafísica é uma prova desta tendência decadente. Tornava-se urgente a necessidade de uma guinada que conduzisse novamente o pensamento aos domínios originários do filosofar. Para Heidegger o ponto de inversão, e âmbito incoativo de todo filosofar, é a experiência fática da vida. Por isso, a existencialidade do cristianismo primitivo é levada consideração pela fenomenologia, pois o tornar-se-cristão consoma essa *transformação* pela vivenciabilidade da fé. A experiência da fé, vivenciada pelo cristianismo primitivo, coloca o ser humano diante de possibilidades extremas (situação-limite), de modo que a vida na fé (o tornar-se), em seu *como* – tal como afirma Kisiel –, “é caracterizada por uma constante ‘em trepidação’” (KISIEL, 1995, p. 182). Ora, nesse “estado” de trepidação as estruturas fundamentais da existência são exumadas. E a vida apreende-se a si mesma no como de sua realização. Por isso, o γενέσθαι liga-se ao εἰδέναι, ou seja, ao saber fático do tornar-se. O que seria este saber fático senão a autocompreensão da vida cristã por ela mesma? No tornar-se da existência cristã a transformação no caminho do pensamento ocorre de tal modo que aquilo que a vida luta por ocultar, na nebulosidade da indiferença e autossuficiência da significância do mundo, é posto em evidência por si e para si mesma.

Esta *transformação* desencadeada pelo γενέσθαι e o εἰδέναι, assume a forma do δέχεσθαι (aceitar) e παραλαμβάνειν (receber). Este aceitar e receber condiciona a *virada radical e absoluta* – o que Heidegger define como ἐπιστρέφειν (conversão), e que é o momento central do modelo dinâmico da mobilidade fática da vida cristã. No δέχεσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ [aceitar a palavra de Deus] o como do comportar-se na vida fática é afetado (HEIDEGGER, 2010, p.84). Isto antecipa aquilo que em “*Ser e Tempo*” será denominado de *decisão*. A decisão é caracterizada por Heidegger como “um modo privilegiado de abertura do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1993, p. 86). Nela se realiza “a incumbência *específica* de *Dasein* de abrir a si mesmo *para* o aberto” (HEIDEGGER *apud* INWOOD, 2002, p. 187). Por isso mesmo, Kisiel irá compreender o δέχεσθαι sob a determinação de “apropriação receptiva” (KISIEL, 1995, p. 183). A noção de uma postura apropriativa antecipa mesmo o “acontecimento-apropriador”, ou o *Ereignis*, pensado pelo Heidegger tardio. O aceitar e receber a palavra de Deus que caracteriza o γενέσθαι e o εἰδέναι, ao efetivar a *transformação* no como da vida fática cristã, abre para a própria vida a dinâmica de sua realização. Mantendo-se, pois, no ter-se-tornado e, portanto, numa “apropriação receptiva”, o cristão, ao dar as costas para os ídolos, volta-se para o Deus vivo. Aqui Heidegger nos apresenta duas possibilidades existêntivas, que posteriormente nortearão em “*Ser e Tempo*” as noções de autenticidade e inautenticidade. Por isso mesmo, afirma ele em nota à análise de Gálatas: “Está em jogo se o cristão se explicita a si mesmo e se dá a si mesmo posse existencial, *ou então* se caminha na veneração [?]” (HEIDEGGER, 2010, p. 113). No saber fático do ter-se-tornado a vida cristã se autocompreende e assume, suportando, a sua facticidade mais própria. Nessa “posse existencial”, propiciada pela “apropriação receptiva” do “aceitar a palavra”, o cristão assume a sua inquietude fundamental – sua situação fática é caracterizada fundamentalmente pelo ἐν θλίψει (em meio à tribulação). É nessa propriedade de si, radicada na tribulação, que o cristão estabelece um nexo efetivo com o Deus vivo. A virada para Deus é colocar-se dentro da necessidade da vida. A relação com os ídolos, porém, é assumida por Heidegger como uma fuga da disposição afetiva fundamental da vida cristã. A perseverança na fé cristã pressupõe a perseverança na tribulação. Deste modo, o *hic et nunc* do ter-se-tornado da vida cristã é a permanência no horizonte da experiência fática da vida – e, portanto, a vivência contínua da virada radical e absoluta: ponto de partida do filosofar.

Essa *transformação* vivenciada pela religiosidade cristã primitiva, em seu ter-se-tornado, entendida por Heidegger como “o caminhar diante de Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 86), é fruto de uma alteração peculiar no como da vida fática. É nesse como específico de um

modo de vida onde “o estar presente de Deus possui uma relação elementar” (HEIDEGGER, 2010, p. 86), e deste modo, onde se vivencia a virada absoluta e radical, que podemos indicar o modo como Heidegger estabelece a segunda determinação fenomenológica da vida cristã, ou seja, a religiosidade cristã vive a temporalidade. O modo de se viver “perante o Deus vivo”, característico da vida cristã, se mantém na autoevidência da experiência fática da vida. E se, como nos indica Heidegger antes de iniciar a análise das cartas paulinas, é a partir da vida fática que o sentido do tempo originário deve ser conquistado, então “o caminhar diante de Deus”, que realiza a experiência fática da vida, deve por em aberto a extensão donde eclodirá o sentido do tempo. O ter-se-tornado, que caracteriza o como específico da vida cristã, possui uma relação essencial com o elemento escatológico proclamado pelo apóstolo Paulo. O ter-se-tornado-cristão, na autoevidência de sua realização, se co-experencia numa inquietação escatológica. O ἔν θλίψει adquire uma tonalidade escatológica, pois (tal como afirma o apóstolo Paulo, “nos *últimos dias* sobreviram tempos trabalhosos”), a atualidade da vivência na fé já alcançou o “fim dos tempos”. A *transformação*, implicada no ter-se-tornado da vida fática cristã, é acompanhada por uma transcendência escatológica que caracteriza a vivência da temporalidade – a kairologia da vida cristã⁷¹. Heidegger demonstra essa conexão do ter-se-tornado fático da vida cristã com elemento escatológico da παρουσία, revelando-nos o modo como a realização da experiência fática da vida cristã propicia o horizonte que permeia a vivência da temporalidade:

A aceitação (δέχεται) é um colocar-se dentro da necessidade. A tribulação é uma característica fundamental, é uma preocupação absoluta dentro do horizonte da παρουσία, da vinda do final dos tempos. Com isso introduzimo-nos no mundo próprio de Paulo. (HEIDEGGER, 2010, p. 87).

5. A kairologia da vida cristã e a eclosão da temporalidade

Passaremos agora ao segundo momento da análise fenomenológica de Tessalonicenses. Tendo em vista que a primeira determinação fenomenológica da vida cristã postula a

⁷¹ Sobre este aspecto fenomenológico de um viver o tempo, que infundi existencialmente no viver o sentido do tempo, ressaltando a noção de uma viver kairológico, afirma Gonçalves: “Nesse sentido, o tempo, cuja concepção filosófica Heidegger desenvolveu em outros momentos de sua obra (HEIDEGGER, 1977; 1979; 2004a), de vivência da fé, não se confunde com mera cronologia ou linearidade da vida, mas se identifica com a *kairologia* da própria vivência. Além disso, o tempo assume uma conotação escatológica, possibilitando a concepção de vida eterna, trazida por Cristo e prometida a todos os que assumirem a fé nele. Por isso, urge a preocupação de Paulo em toda a sua pregação com o “como” viver a fé, objetivando a experiência da vivência da vida nova em Cristo” (GONÇALVES, 2012, p. 576).

realização da experiência fática da vida pela religiosidade cristã primitiva, agora devemos demonstrar de que modo o fenômeno da temporalidade é desvelado na realização da vida cristã que experiencia, a partir de sua facticidade mais própria, a vivência do tempo kairológico – *τῶν καιρῶν*. Pois, é disto que trata a segunda determinação fundamental da vida cristã, que diz, “a religiosidade cristã primitiva vive a temporalidade”.

A constatação dessa temporalidade da vida cristã se dá com a análise do conteúdo escatológico das duas epístolas aos Tessalonicenses. A partir do capítulo 3 de 1 Tessalonicenses, Paulo dá uma resposta às inquietações escatológicas dos tessalonicenses, orientando-lhes quanto ao modo *como* devem viver sob a iminência da *παρουσία*. A relação originária que os cristãos têm com a *παρουσία* funda a peculiar experiência kairológica de se viver o tempo. Tal experiência se contrapõe a uma relação facticamente decadente com a *παρουσία*, através da qual a inquietude fundamental da vida cristã é retraída pelo modo de vida daqueles que declaram “paz e segurança”. Portanto, a mobilidade fática do ter-se-tornado dos tessalonicenses e de Paulo, que se co-experencia neles, passa a ser visualizada por Heidegger na originária expectativa da *παρουσία*, onde a vida cristã, no modo de sua realização, se autocompreende na inquietação escatológica – uma preocupação absoluta transpassada pela tensão imposta pela vivência temporal da eternidade (vida eterna).

Havíamos demonstrado o modo como a temporalidade se encontra infundida na mobilidade fática da vida. A noção de um tempo originário e do entendimento vulgar do tempo, respectivamente, respondem ao *soerguimento* (posse de si/propriedade) e *queda* (perder-se a si) na experiência fática da vida. A experiência do tempo originário corresponde, portanto, a um modo específico do modo da vida. Do mesmo modo, também, o “entendimento vulgar do tempo” tem sua correspondência no viver fático. Ao pretendermos, pois, apresentar de que modo Heidegger faz suscitar da experiência religiosa do cristianismo primitivo a noção de temporalidade, devemos atentar para o sentido das oscilações do modo da vida na fé. Por isso mesmo, a tese diz, “a religiosidade cristã *vive* a temporalidade”. A temporalidade encontra-se desvelada no modo de viver autenticamente a fé cristã. É a partir daqui que o elemento escatológico de 1 e 2 Tessalonicenses adquire um caráter central, a ponto mesmo de afirmar Heidegger, em sua análise das epístolas paulinas: “A consideração atual aborda o núcleo da vida cristã: o problema escatológico” (HEIDEGGER, 2010, p. 93). O problema escatológico, ao qual se refere Heidegger, é o problema de como o cristão deve se portar para

com a realidade da *παρουσία*. É precisamente o modo de portar-se para com este advento escatológico que o *como* da vida é afetado fundamentalmente.

Duas formas de se relacionar com a *παρουσία* são destacadas por Heidegger, e é a partir delas que se caracterizam as possibilidades radicais do *como* da vida cristã. A *παρουσία* é o ponto de decisão que possibilita ao cristianismo primitivo o *viver* a temporalidade. O ter-se-tornado (movimento fático da vida cristã) é levado a cabo a partir da decisão na fé (aceitação do *λόγον τοῦ θεοῦ*) perante a proclamação escatológica da *παρουσία* - por isso, os que creem alcançam o “fim dos tempos”⁷². Para Heidegger, o que está em jogo é delimitar a relação autêntica com a *παρουσία*, visando compreender a essência escatológica do movimento existencial da vida cristã – “realização autêntica” (HEIDEGGER, 2010, p. 89). Por isso ele contrapõe a essa autenticidade uma postura atitudinal, inautêntica, para com a *παρουσία*. É-nos vedado o acesso à temporalidade que emerge da existencialidade cristã se, tão somente, atentarmos para o modo de relação autêntica com a *παρουσία*. A experiência do tempo originário vem à tona em meio ao espaço aberto pelo jogo de possibilidades condicionado pela *παρουσία*. O cristão *vive* a temporalidade porque suporta a tensão das eras – nem aqui (perdido em meio ao esgarçamento das possibilidades mundanas), nem lá (na completude da vida eterna – “Não que eu o tenha recebido ou tenha já obtido a perfeição, mas *prossigo* [...]” [Filipenses, 3. 12, Trad. ARA]). A temporalidade desvela-se no *como* da vida daquele que se assume *como* projeto. Por isso mesmo, a experiência fática da vida cristã, em sua mais radical propriedade, se caracteriza como “preocupação absoluta” (*Sorge*) no horizonte aberto pela *παρουσία*. Vejamos, pois, essas duas formas de relação com a *παρουσία*.

A *παρουσία* não é entendida por Paulo como um “acontecimento futuro” diante do qual se tem uma determinada expectativa (HEIDEGGER, 2010, p. 91). A questão apresentada a Paulo pelos tessalonicenses, referente ao momento exato *quando* a *παρουσία* há de se manifestar, espera que a resposta apostólica corresponda ao entendimento da *παρουσία* que pressupõe a questão – uma compreensão gnosiológica da *παρουσία*. Entretanto, a resposta de Paulo, afirma Heidegger, “não diz respeito à questão gnosiológica” (HEIDEGGER, 2010, p. 91). O tempo da *παρουσία*, quando compreendido dentro de uma perspectiva gnosiológica, é despojado de toda a sua originariedade. Sobre este recuo da originariedade da *παρουσία* perante a compreensão gnosiológica, afirma Heidegger:

⁷² Cf. Cap. 5, p.123.

A estrutura da esperança cristã, que é na verdade o sentido referencial da *parusia*, é radicalmente distinta de todas as expectativas. “Tempo e instante” (5,1: “περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν”, expressões sempre utilizadas conjuntamente), oferecem um problema especial para a explicação. O “quando” já não é apreendido originariamente, na medida em que o tempo é apreendido em sentido atitudinalmente “objetivo”. Tampouco se pensa o tempo da “vida fática” em sentido não cristão, de maneira rasa e decadente. Paulo não diz “quando” porque essa expressão é inadequada para o que deve ser expresso, pois não é suficiente. (HEIDEGGER, 2010, p. 91)

A tentativa de apreender a *παρουσία* dentro da perspectiva gnosiológica perde de vista o tempo referencialmente explícito na *παρουσία*. Ou seja, deixa-se eclipsar o “tempo e instante”, o “περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν”, que é o tempo vivenciado na vida fática cristã. Nisto, Heidegger observa a pressuposição de uma oscilação no como da vida fática entre um entendimento originário e outro “raso e decadente”. Heidegger destaca isto quando indica o modo como Paulo se porta para com a questão colocada pelos tessalonicenses: o apóstolo não diz “nesse ou naquele momento virá o Senhor”, nem tão pouco diz, “não sei quanto ele voltará” – exclui-se, portanto, qualquer possibilidade de uma postura atitudinalmente objetiva para com a *παρουσία*. Antes, responde o apóstolo Paulo, “Vós sabeis muito bem...”. Para Heidegger, a resposta paulina remete os tessalonicenses a um saber todo peculiar, remete-os a si próprios, ou seja, ao “saber que possuem a respeito do seu ter-se-tornado” (HEIDEGGER, 2010, p. 91). O “τῶν καιρῶν”, o tempo da *παρουσία*, encontra-se radicado na autocompreensão fática da vida cristã. Para o cristão a experiência do tempo (tempo que para ele é “tempo escatológico” – a novidade de vida daqueles que vivenciam a “última hora”) encontra-se estreitamente relacionado à realização de sua existência na fé.

Antes de mais, é de suma importância para a compreensão ressaltarmos a fatídica relação entre o tipo de compreensão do tempo da *παρουσία* e o como da vida fática. O modo como se sabe da *παρουσία* acompanha imediatamente a configuração do modo de realização da vida fática. E o modo como se realiza a vida fática corresponde ao modo como se experiencia o tempo – se num sentido originário, ou se num sentido decadente. Dispondo-se de uma compreensão originária do tempo da *παρουσία*, por conseguinte, encontramos o cristão na experiência do seu ter-se-tornado, ou seja, na *virada radical e absoluta* para o “Deus vivo”. Por outro lado, dispondo-se de uma compreensão decadente do tempo da *παρουσία*, onde o “quando” é concebido sob a forma de um acontecimento futuro – objeto de uma mera expectativa – encontramos aqueles que, na vida fática, estão decaídos na *veneração*. Ou seja, voltados para os “τῶν εἰδώλων” (ídolos) – termo que no grego clássico,

destaca Heidegger, significa “alucinação” (HEIDEGGER, 2010, p. 86). Estes perderam-se a si mesmos pela alucinação resultante da tendenciosa obscuridade do saber fático. Para estes o “Deus vivo” ainda encontra-se soterrado sob o altar do “Deus desconhecido” (At. 17.23) (assim também como fora com os filósofos atenienses – estes não aceitaram [δὲχεται] a palavra da proclamação, tomando-a como “doutrina e exortação de um pregador cínico-estoico ambulante daquela época” [HEIDEGGER, 2010, p. 71]). E, portanto, encontram-se privados da experiência de uma *virada radical e absoluta*. Porém, tendo em conta o que declara o apóstolo Paulo em seu discurso aos filósofos atenienses – que, ao citar o poeta grego Epimênedes [trecho em grifo], diz: “[...] ainda que não está longe de cada um de nós; porque *nele vivemos, e nos movemos, e existimos* [...]” (At. 17.28, Trad. ARA) – revela que a experiência filosófica dos gregos, em seu “estar voltado para os ídolos” pressupõe a imanência do “Deus vivo”. A proximidade excessiva da realidade do “Deus vivo” é entenebrecida pela queda mundana na cotidianidade fática.

Tendo, pois, duas possibilidades de compreensão, e, por conseguinte, duas formas de configuração do como fático da vida, Heidegger destaca a contraposição destas formas de vida, dizendo:

A partir desse modo de contestar segue-se que a decisão da “pergunta” depende de sua própria vida. A partir disso, ele contrapõe dois distintos modos de vida (5:3 ὅταν λέγωσιν... [quando eles dizem] e 5:4: ὑμεῖς δὲ... [mas vós]). Porém, não se trata de uma contraposição de dois tipos distintos; mas do isso, tem seu motivo no como da participação. (HEIDEGGER, 2010, p. 91).

A resolução sobre o “quando”, e, portanto, sobre o tempo da παρουσία, será determinado de acordo com a “própria vida”, ou o “como da participação” na παρουσία. Isto corrobora o que já havíamos dito: o modo de compreensão acompanha imediatamente a configuração do modo de realização da vida fática. Ora, este dado nos serve de orientação para demonstrarmos de que modo a vida fática cristã *vive* a temporalidade. A mobilidade fática da vida que consoma a virada radical para o Deus vivo desvenda o tempo vivido. Sendo assim, passemos agora a analisar a maneira como Heidegger expõe o modo de vida que se esquia da experiência radical da temporalidade, e aquele outro (cristão) que trás a tona, por intermédio de sua própria existencialidade, o fenômeno do tempo originário – confirmando, portanto, a segunda determinação fenomenológica que diz, “a religiosidade cristã primitiva vive a temporalidade”.

A primeira forma de vida – ou o primeiro modo de especificação do como fático da vida – é o daqueles que se furtam da experiência originária do “tempo e instante” [περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶνς] da παρουσία. Heidegger afirma que a forma específica de vida destes encontra-se sintetizada na afirmação “paz e segurança” [εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (1 Tess. 5.3)]. Tal proposição expressa “o como do comportar-se com o que me vem ao encontro na vida fática” (HEIDEGGER, 2010, p. 93). O caráter específico deste “como” se dá na supressão de toda inquietude pela ocupação com as possibilidades mundanas. Este como da vida fática estabelece uma espécie de relação com o mundo onde se tende sempre a um asseguramento e apaziguamento da inquietação fundamental. A relação com a παρουσία se torna atitudinal, ou seja, ela é objetivada, e, portanto, desarraigada de sua originariedade. Com isso, o tempo da παρουσία se torna calculável – um dado disponível à manipulação racional. Torna-se um evento futuro, que certamente virá, mas por agora não. Ora, tal postura só pode ser mais bem esclarecida quando remetida ao ser-para-morte na cotidianidade do *Dasein*, o qual também concebe a morte como “algo indeterminado que deve vir alguma vez de alguma parte, mas que de imediato *ainda não é subsistente* para a-gente, não importando, por conseguinte, em nenhuma ameaça” (HEIDEGGER, 2012, p. 697). Portanto, se estabelece um domínio ilusório da παρουσία, domínio que é congruente com a tranquilização efetivada pela “cotidianidade do mundo das ocupações” (HEIDEGGER, 2012, p. 699). Absorvido pela decadência da vida fática, a ameaça iminente da παρουσία é suprimida.

A questão colocada pelos tessalonicenses, ao indagar sobre o “quando” da παρουσία, encontra-se em frequência com a postura atitudinal e objetiva para com o tempo escatológico (καιρῶνς). A igreja de Tessalônica encontrava-se inquieta quanto à situação de seus mortos, visto que o Retorno do Senhor ainda não havia se realizado e muitos dentre eles “já haviam adormecidos” (1 Tess. 4.13). Eles esperavam de Paulo uma data, uma informação precisamente objetiva sobre o tempo da παρουσία. O entendimento que pressupõe a questão é de caráter dogmático, e visa uma imobilização teórico-objetivante da παρουσία. Porém, através de sua resposta, Paulo flexiona os tessalonicenses para uma dimensão diferente do entendimento: Paulo os remete a facticidade de seu ter-se-tornado – “Vós sabeis muito bem...” (HEIDEGGER, 2010, p. 91). A tendência decadente do movimento de compreensão que motiva a questão dogmática é uma tentativa de desvio do saber fático originário (εἰδέναι). Esta alteração no como fático da vida se realiza pela redução da temporalidade originária na experiência de um tempo passivo de calculação – o tempo cronológico. É evidente a conexão essencial entre a experiência fática da vida e a realização existensiva da temporalidade. Kisiel

ao compreender essa conexão afirma que os “equivocos dogmáticos” sobre os quais estão baseadas as questões escatológicas dos tessalonicenses seriam capazes de “fazer desencaminhar o cristianismo prático da inclinação à realização de sua vida” (KISIEL, 1995, p. 185). Uma temporalidade cronológica está estritamente em fluxo com o processo de des-historicização da experiência fática da vida. Na vivência desse “desencaminhamento” o tempo é visto como uma sequência de momentos disponíveis, sujeitos a medição. Na experiência dessa “temporalidade decadente” encontra-se um modo de se esquivar da inquietação fundamental (ἐν θλίψει) inerente a kairologia vivenciada da παρουσία. Sob a temporalidade decadente há “paz e segurança”, e, portanto, a ameaça inquietante, exercida pela iminência da παρουσία, é neutralizada.

A segunda forma de vida, que se contrapõe à daqueles que dizem “paz e segurança”, é aquela que se mantém na propriedade de si pelo saber de si mesmo – autoevidência do seu ter-se-tornado –, ou seja: “Vós sabeis muito bem...” (εἰδέναι). Esta é a experiência fática da vida cristã que na claridade de si mesma se desvela em toda a sua inquietude escatológica. A resposta de Paulo é retroativa e remete os cristãos à situação originária de seu ter-se-tornado. Nisto, o que lhes é dado quanto à questão do “quando” da παρουσία, não é de modo algum um conteúdo objetivo, ou uma espécie de “conteúdo ordenadamente empacotado” (KISIEL, 1995, p. 185), ou seja, uma data, uma cronologia da παρουσία. Antes, Paulo os remete ao *como* da realização da vida cristã – o âmbito da realização-historicizante. Não um *que* [Was] da παρουσία, portanto, e sim, o *como* [Wie] da postura da vida fática. A resposta paulina encaminha os cristãos na experiência escatológica que resiste a tentação de ser absorvido pelos asseguramentos mundanos que neutralizam a inquietude da existencialidade histórica. Não decair na absorção objetivante da παρουσία (compreensão cronológica), e manter-se no *como* da realização-historicizante da vida cristã, é sofrer, a cada instante, a ameaça inquietante do advento indisponível da παρουσία. Sobre essa remissão ao *como* da vida na experiência originária da παρουσία, afirma Heidegger:

Paulo não pensa, em nenhum momento, em responder à questão pelo quando da parusia. O quando é determinado pelo como do comportar-se, que por sua vez é determinado pela realização da experiência fática da vida em cada um de seus momentos. (HEIDEGGER, 2010, p. 95)

O tempo da παρουσία, e, portanto, o seu “quando”, não é para Paulo um “que”, mas um “como”. Cerceados pela possibilidade iminente e ameaçadora da παρουσία, os cristãos assumem a postura fática da vigilância e espera. Nisso, a temporalidade aqui assumida, não é

aquela caracterizada por uma sequência de momentos contábeis, que possibilita a proclamação de “paz e segurança”, mas uma temporalidade que assume a disponibilidade de todos os instantes da vida ao indisponível. Essa é a vivência de um tempo que não pode ser calculado, mas apenas *vivido* sob a forma de uma constante espera e vigilância na fé. A inquietude deste “ser escatológico”, que a cada instante é tocado pelo “fim dos tempos”, é assumida em toda a sua vitalidade. A experiência do tempo se dá na experiência da vida na radicalidade de sua realização (o ser-no-mundo do cristão). A existencialidade do ter-se-tornado-cristão adquire a configuração de uma *pre-ocupação absoluta* sob o horizonte ameaçador e inquietante da *παρουσία*. Na experiência dessa existência kairológicamente temporalizada não há, em momento algum, descanso, antes a angústia de um peso constante imposta pela tensão urgente do “fim dos tempos”. Por isso, Heidegger, dá ênfase a uma passagem de Paulo, fenomenologicamente significativa para ele, que diz:

Vós, porém, irmãos, não estais em trevas, para que aquele Dia vos surpreenda como um ladrão; porque todos sois filhos da luz e filhos do dia [Heidegger compreende “dia” como o saber fático dos tessalonicenses sobre o seu ter-se-tornado (HEIDEGGER, 2010, p.92)]; não somos da noite nem das trevas. Não durmamos, pois, como os demais [aqueles que proclamam “paz e segurança” – mantendo-se a si mesmos na experiência de uma temporalidade decadente], mas vigiemos e sejamos sóbrios. (1 Tess. 5.4-6, ARC).

A estrutura da expectativa cristã, constituída na espera e vigilância na fé, se difere, afirma Heidegger, de toda e qualquer expectativa (HEIDEGGER, 2010, p. 91). Não é uma expectativa atitudinal, ou seja, absorvida pelo conteúdo mundano. Esta expectativa é um comportamento fundamental para com a *παρουσία*, através do qual se rompe com aquela mobilidade fática que decai na absorção tranquilizadora do mundo. A experiência da temporalidade está em fluxo com o modo de realização da vida cristã. A postura existencial assumida perante *παρουσία*, realiza a experiência de um tempo resguardado da decadente postura teórico-objetivante daqueles que declaram “paz e segurança”. Com isso, a vida cristã preserva no complexo de sua realização vital – num âmbito pre-conceptual – a experiência do tempo. Heidegger declara o modo como o viver fático cristão concretiza em si a vivência do tempo originário, confirmando, definitivamente, a segunda determinação fenomenológica da vida cristã, ele diz:

Assim, é essa a maneira e a forma de responder de Paulo. Por ela (“estejamos vigilantes”) vemos que a questão do “quando” se retrai em meu comportamento. Pelo modo como a *παρουσία* se apresenta em minha vida, remete ela à realização da vida mesma. O sentido do “quando”, isto é, do tempo no qual Cristo vive, possui um caráter

especial. Anteriormente nós o caracterizamos de modo formal: “a religiosidade cristã vive a temporalidade”. É um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir essa temporalidade. De modo algum o “quando” [Wann] é apreensível objetivamente. (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

6. Tempo kairológico e a antecipação do tempo originário ekstático-unitário

Para corroborarmos o caráter ontológico da temporalidade que se realiza na vivência fática da religiosidade cristã primitiva, passaremos a analisar a maneira como a experiência cristã da temporalidade antecipa o fenômeno da temporalidade ekstática do *Dasein*, tal como nos é apresentada por Heidegger em “*Ser e Tempo*”. Essa possível conexão entre o tempo vivido pelo cristianismo primitivo e a temporalidade explicitada pela analítica do *Dasein* nos garante a compreensão de que a existência cristã, na facticidade de sua vida na fé, expõe categorias existenciais que serão determinantes para uma reestruturação da fenomenologia ontológica. A estrutura dinâmica que se abre na experiência fática da vida cristã, e que se explicita no ter-se-tornado-cristão, põe em fluxo, na pre-conceptualidade do complexo realizador da vida, a experiência da temporalidade ekstática. Para visualizarmos de que modo a vida cristã em sua realização põe em fluxo a temporalidade ekstática devemos, antes de mais, nos remetermos a “*Ser e Tempo*” e a dinâmica do tempo ekstático.

O método assumido por Heidegger que visa esquivar a interpretação da vida religiosa da decadência fática, pela adoção de esquemas de pensamento oriundos da ontologia grega, força uma re-interpretação que esteja em sintonia com a experiência fática da vida. Nisto, o sentido da vida cristã primitiva⁷³, que outrora, sob o modo da interpretação sistemática da atitude teórica de uma teologia em dívidas com a ciência, encontrava-se destituído de seu caráter temporal – e, portanto, *des-historicizado* –, agora, sob um método de interpretação que leva em consideração as suas plenitudes facticamente vitais, adquire um caráter temporal que trás à tona a experiência de um tempo originário que será repetido em “*Ser e Tempo*” sob a forma da temporalidade ekstática do *Dasein*. Sobre a invocação deste tempo originário no processo de interpretação fenomenológica da vida cristã, afirma Heidegger:

[...] o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempos puros. O caminho, portanto, é inverso. Devemos perguntar ao contrário: o que é

⁷³ Heidegger define “sentido” de um fenômeno como “aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém, sem que ele mesmo fique expresso e tematicamente à vista”. (HEIDEGGER, 2012, p. 88).

originariamente a temporalidade na experiência fática? O que significa, na experiência fática, passado, presente e futuro? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo possa ser conquistado. (HEIDEGGER, 2010, p. 60)

Heidegger prevê o empreendimento de uma compreensão originária do tempo, porém, curiosamente, o que se segue na segunda parte do curso “*Introdução à Fenomenologia da Religião*” é, na verdade, uma fenomenologia da vida cristã primitiva, a partir das epístolas do apóstolo Paulo – o que claramente indica uma relação de interdependência entre a possibilidade de uma apreensão originária do tempo e a eclosão do sentido originário da religiosidade cristã. Mas, de fato, a tese que se dispõe a ser demonstrada confirma a co-originariedade do sentido fundamental da vida cristã primitiva e a noção originária do tempo, afirma Heidegger: “A experiência fática da vida é histórica. A religiosidade cristã vive [ensina] a temporalidade como tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). O que previamente pode ser compreendido nessa tese? A experiência cristã originária da vida em sua realização, que se explicita na compreensão fenomenológica disposta na interpretação do Novo Testamento, torna possível o acesso à compreensão fática do tempo.

Em “*Ser e Tempo*” a temporalidade é apresentada “como o sentido do ser desse ente que denominamos *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 75), ou “como sentido ontológico da preocupação [*Sorge*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 65). O *Dasein* revela seu caráter originariamente temporal quando pela decisão antecipadora – que surge como possibilidade e correlato existensivo do ser-para-morte⁷⁴ – garante a possibilidade de um ser-total cuja análise de seu ser cotidiano não fora capaz de garantir. Na decisão antecipadora, o *Dasein* responde ao fenômeno originário da “voz da consciência”, onde o *Dasein* é conclamado por si mesmo para, emergindo da dispersão no mundo e concomitantemente de sua impropriedade no Impessoal, *vir* a ser ele mesmo. O *Dasein* conquista sua autenticidade pela decisão antecipadora. O sentido desta autenticidade e totalidade do *Dasein* revela-se como temporalidade. A decisão antecipadora desencadeia uma dinâmica existencial que se configura na mobilidade unitária das ekstases temporais (futuro, passado e presente).

Como isto se processa? Coloquemos em fluxo a unidade ekstática do tempo: Na decisão o *Dasein* vem a si (HEIDEGGER, 2012, p. 885), este movimento apropriante de vir a si está radicado no *adveniente* [“O deixar-se advir a si mesmo”] do já ter sido [já ter sido do

⁷⁴ Recorre-se ao ser-para-morte como possibilidade mais autêntica do *Dasein*, visto que em sua medianidade nenhuma possibilidade existensiva pôde garantir o seu ser-total, e, portanto, a visualização de seu ser autêntico. Porém, o ser-para-morte necessitava de um correlato existensivo para que não permanecesse no puro âmbito da reflexão filosófico-existencial. (Ver Vattimo, p. 48)

ser-lançado no mundo]. O futuro, descreve Heidegger, “não designa aqui um agora que ainda não se tornou “efetivamente real” e que só depois *virá a ser*, mas o *advenimento* a que o *Dasein* advém em si mesmo, no seu poder-ser mais-próprio” (HEIDEGGER, 2012, p. 887). O *advenimento* põe em aberto o ser-sido⁷⁵, ou seja, o seu ser decadente. Deste modo, “o ser-do-sido [o passado] só surge de certo modo do futuro” (HEIDEGGER, 2012, p. 887). Porém, “na medida em que o *Dasein* é, em geral, como eu *sou*-sido, pode ele, adveniente advir a si mesmo, no modo do revindo. Propriamente *adveniente* o *Dasein* é propriamente sido” (HEIDEGGER, 2012, p. 887) – o adveniente só é possível se o *Dasein* adveniente possa *ser* seu sido – aqui o ser-do-sido apresenta-se como condição de possibilidade do futuro. O presente é aberto no advir da decisão antecipadora, com ele se evidencia o “aí” do *Dasein* – o mundo-ambiente utilizável [situação do seu sendo-sido]. Heidegger diz, “Revindo-a-si adveniente, o ser-resoluto [ou decisão antecipadora], presencizando, põe-se na situação”. O presente do mundo, presencizado pela decisão antecipadora, desdobra-se a partir sendo-sido. Deste modo, Heidegger une as ekstases temporais concentrando-as dinamicamente num único fenômeno, dizendo:

O ser-do-sido surge do futuro, e de tal maneira que o sido – ou melhor, está sendo-sido – faz o presente resultar de si. Desta forma, esse fenômeno é um fenômeno unitário, isto é, como futuro sendo-sido presencizante nós o denominamos de temporalidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 889)

Porém, de que modo a existencialidade cristã realiza este fluxo ekistático da temporalidade? Heidegger indica que esta temporalidade deve ser compreendida num saber fático da vida. A análise da vida cristã estará centrada na interpretação fenomenológica das cartas de Paulo aos Tessalonicenses. A escolha destas duas cartas não é aleatória. Este é o documento mais antigo do Novo Testamento – um dado histórico-objetivo que nos revela algo fenomenologicamente importante: a vida cristã é relatada em Tessalonicenses antes de toda e qualquer sistematização do cristianismo. Portanto, Heidegger acredita encontrar nestas cartas uma potencialidade vital ainda não enfraquecida pela atitude teórica; e, a partir delas, ressaltar um saber fático da vida cristã sobre si mesma. Ora, é neste saber fático, que revela a vida cristã no como da realização de si mesma que a temporalidade é esboçada.

Na análise das cartas Heidegger indica o fenômeno nuclear da proclamação apostólica, a partir dela vem à tona uma “referencia vital imediata do mundo próprio de Paulo em relação

⁷⁵ Sobre esta abertura do ser decadente, afirma Heidegger: “O ser-resoluto [decisão antecipadora] entende o ser-culpado existindo: ser como fundamento dejectado na nulidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 887).

ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). A partir da proclamação apostólica pode-se ter acesso a situação fática da vida cristã. Na análise de 1 Tessalonicenses, este saber fático da vida cristã é revelado na estrutura dinâmica do ter-se-tornado-cristão – co-experenciado por Paulo e pelos Tessalonicenses, os quais, indica Heidegger, “se colocaram ao seu lado” (HEIDEGGER, 2010, p. 83).

O ter-se-tornado dos tessalonicenses revela não um estado, mas uma mobilidade da vida cristã. Através deste movimento existencial a vida cristã vem a si mesma. Este vir a si mesma da vida cristã no ter-se-tornado-cristão só é possível na decisão pela proclamação. Aqui o cristão assume sua situação, a qual se revela como inquietude escatológica. Sabemos que as cartas aos Tessalonicenses visa responder as questões escatológicas que afligiam os tessalonicenses. No vir a si do ter-se-tornado-cristão, o saber fático da vida cristã sobre si mesma revela a situação fundamental da experiência religiosa: no saber fático de si atinge-se o “fim dos tempos”.

A *παρουσία*, que consuma o fim dos tempos, não é apresentada por Paulo como uma data (um *que* – *Was*). Os tessalonicenses encontravam-se aflitos por uma data para o acontecimento da *παρουσία*; mas, sabemos que Paulo não lhes dá uma data, e sim, um *como* (*Wie*), dizendo:

Irmãos, relativamente aos tempos e às épocas, não há necessidade de que eu vos escreva; pois vós mesmos estais inteirados com precisão de que o dia do Senhor vem como um ladrão da noite. Quando andarem dizendo: Paz e segurança, eis que lhe sobrevirá repentina destruição, como vem as dores de parto à que está para dar a luz; e de nenhum modo escaparão. Mas, vós irmãos, não estais em trevas, para que esse Dia como ladrão vos apanhe de surpresa; porquanto voz todos sois filhos da luz e filhos do dia; nós não somos da noite nem das trevas. Assim, pois, não durmamos como os demais; pelo contrário vigiemos e sejamos sóbrios. (1 Tess. 5.1-6, Trad. ARA)

Heidegger destaca em sua análise a ênfase do apóstolo num saber já dado dos tessalonicenses, estes já estavam inteirados; e, a partir deste saber prévio que antecede todo e qualquer saber cronológico, estes se mantinham [como filhos da luz, e não como os demais] numa relação originária com a *παρουσία* – em vigília [não um *que*, mas um *como*]. Para Heidegger, Paulo não ameniza a inquietude, porém a intensifica ainda mais. “Paz e segurança” são disposições afetivas daqueles que sucumbidos em sua decadência no mundo, e presos a uma relação ilusória com a *παρουσία*, [Heidegger fala mesmo de decadência] decaem do saber fático que atinge o “fim dos tempos”. Ao assumirem a inquietude originária,

torna-se possível aos tessalonicenses uma realização autêntica do ser-cristão. No ter-se-tornado-cristão, a situação da vida cristã primitiva se desvela como um “deixar os ídolos” e “converter-se a Deus para servir o Deus vivo” (1 Tess. 1.9). Fenomenologicamente, isto indica a transição da dispersão no mundo, com o qual estou absorvido pela ocupação com os entes intramundanos [ídolos], para a relação religiosa pre-teorética que se radica na vida [Deus vivo] – esta é a virada radical e absoluta que dá destaque ao caráter transcendental do cristianismo primitivo. Nesta modalidade da realização fundamental da vida cristã primitiva ressalta-se um certo modo de viver o tempo, diferente “dos demais” que se mantêm na “Paz e segurança”. O cristão no como de sua realização se relaciona inquietantemente com o indisponível, não com uma sequência de momentos disponíveis – tempo contado e submetido ao cálculo (tempo cronológico), mas um modo de viver o tempo que torna disponível todos os instantes ao indisponível – tempo não calculável –, mas na espera da fé (tempo kairológico). Este modo de relação com o tempo que eclode do sentido de realização da vida cristã primitiva antecipa a noção da temporalidade ekstática de “*Ser e Tempo*”, visto que rompendo com a noção de tempos puros, o tempo originariamente manifesto desvela-se como “espaço de jogo onde o *Dasein* pode ser”.

CONCLUSÃO

Para compreendermos com clareza a problemática proposta no trabalho que aqui foi desenvolvido, é necessário ter em vista a relação essencial entre as duas tarefas que fundamentalmente impulsionaram o pensamento do jovem Heidegger: primeiro, a reconfiguração do projeto transcendental na realização de uma fenomenologia ontológica; e, segundo, a explicitação da potencialidade originária embrenhada nas experiências religiosas do cristianismo. Essas duas tarefas expõem o influxo onto-teológico que fora assumido como objeto de nossa pesquisa. Este caráter ambivalente da filosofia heideggeriana, em seus primeiros anos, que assume a forma de uma economia onto-teológica, nos garantiu a possibilidade de destacarmos o que existe de primordial, para Heidegger, no cristianismo primitivo. Se por um lado, Heidegger urge assumir uma posição para com a problemática transcendental, por outro, o vemos altamente compenetrado em questões teológicas. Ora, o fato é que – e isto foi o que procuramos demonstrar – o existir na fé oferecera para o jovem Heidegger uma abertura para a possibilidade de recolocar a problemática transcendental em bases inteiramente novas. Tendo isso em vista, não é de se admirar que o material teológico fora para Heidegger um campo fértil para a explicitação dos motivos e tendências autenticamente filosóficas. Ao se debruçar sobre os pensadores cristãos e, acima de tudo, sobre o viver fático da religiosidade cristã primitiva, Heidegger encontrou o elemento basilar para o destinamento da tarefa fundamental da filosofia. No viver fático do cristianismo primitivo o filosofar recupera o seu solo originário.

Porém, pelo que vimos, não há aqui espaço para se pensar que o jovem Heidegger acreditava que a filosofia só poderia ser concebida como “filosofia da religião”. O que desde o despontar de seu pensamento está em jogo é a necessidade de levar a cabo o que Kant iniciara. A atenção dedicada por Heidegger, nos anos 20, à problemática teológica sempre fora originalmente motivada pela peculiaridade das experiências ontológicas infundidas no material religioso. Heidegger estava convicto de que o projeto kantiano de efetivar uma virada no processo do conhecimento, e assim, reestruturar a identidade e tarefa da filosofia, esteve fadado ao fracasso devido o subjacente fluxo do esquematismo cartesiano no seu trabalho. Entretanto, os pensadores cristãos, bem como a religiosidade cristã primitiva, *vivencia* um caminho de pensamento que se mantém reservado daquela tradicional conceptualidade metafísica. Por isso, aquela declaração tão significativa de Heidegger sobre os escritos teológicos de Kierkegaard, onde se diz: “É por isso que há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos ‘edificantes’ do que com os teóricos [...]” (HEIDEGGER,

1993, p. 14). O intuito kantiano de recuperar o *locus* originário da filosofia fracassou porque o próprio Kant decaiu perante aquela tendência histórica que põe a filosofia numa constante luta contra si mesma. Entretanto, vimos que, para Heidegger, Kant – ao suportar nos lombos a culminância histórica de uma cultura filosófica fundamentalmente desfigurada – foi capaz de vislumbrar e indicar o caminho de retorno da filosofia para si mesma. Mas, foi a vida cristã primitiva que reteve nos limites de sua existencialidade a possibilidade de acesso a este caminho. Por isso, a determinação fenomenológica, que diz: “a religiosidade cristã vive a temporalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

O cristianismo primitivo realiza na vida aquilo que para Heidegger constitui o horizonte de toda “determinabilidade ontológica”. O que se evidencia na vida cristã é precisamente aquilo para o que o olhar da tradição filosófica não atentou com diligência. A temporalidade que emerge da experiência fática da vida cristã delimita a região onde se articula a multiplicidade significativa do mundo. O que em “*Ser e Tempo*” constitui o aberto do ser, e, portanto, a possibilidade de seu entendimento – *Dasein* –, será compreendido pelo jovem Heidegger sob a noção de *experiência fática da vida*. Neste sentido, se a religiosidade cristã originária concretiza existencialmente a experiência fática da vida, sua abordagem está longe de ser concebida como um exercício ordinário de “filosofia da religião”, antes, o que se realiza é, de fato, uma ontologia fenomenológica. Deste modo, a economia onto-teológica encontra-se caracterizada pela tarefa de explicitar, a partir da vida no abalo da fé, a situação originária e motivadora, donde provêm as experiências autenticamente filosóficas.

A necessidade que tivemos de iniciar o presente trabalho com a exposição da problemática transcendental de Kant é justificada pelo fato de Heidegger assumir a missão de levar a cabo o projeto kantiano. E é nesse contexto que a fenomenologia da vida religiosa é empregada. A tematização da religiosidade cristã no pensamento de Heidegger está completamente engajada com a tarefa transcendental de sua filosofia. Porém, a relevância da problemática kantiana só veio a ser recolocada pelo movimento neokantiano, no qual o jovem Heidegger encontrava-se inserido. Heidegger, no mesmo espírito de urgência que movia os neokantianos, não apenas compreenderia a importância intencionada no projeto transcendental, mas colocaria numa plataforma inteiramente nova a discussão nuclear do movimento neokantiano – superando-os, portanto.

A maneira como a modernidade herda a problemática posta por Kant encontrava-se incapaz de levar a cabo o que Kant projetou, visto que estava sujeita a um paradigma que lhe

obstruía a compreensão do que Kant radicalmente intencionara. Demonstramos o modo como o movimento neokantiano recupera a proposta de Kant em meio ao reducionismo positivista, e a superlatividade especulativa do idealismo alemão. O equilíbrio metodológico do idealismo transcendental fora rediscutido sob as diversas perspectivas das escolas neokantianas de Baden e Marburgo. A profícua discussão travada entre as respectivas escolas corroborara ainda mais o espaço aberto pela problemática transcendental. Tal discussão encontrou sua máxima condensação na fenomenologia de Husserl. Por intermédio desta, todo resquício de psiquismos e elucubrações metafísicas que ainda pairavam os pensadores neokantianos fora eliminado.

O modo como Heidegger se relacionou com os neokantianos e com a fenomenologia de Husserl o conduziu gradativamente a uma revisão penetrante dos motivos pressupostos na problemática de Kant. Isto, como já dissemos, levou Heidegger a estabelecer um paradigma extremamente original. Heidegger faz eclodir, em 1919, os domínios da facticidade. Esta noção, através da qual Heidegger rompe com a fenomenologia e o movimento neokantiano, lhe serviu de fio condutor, e, portanto, de método – hermenêutica da facticidade –, para desvelar o elemento originariamente filosófico, a autêntica subjetividade do sujeito (o *sum* do *ego*), e assim, efetuar cabalmente o projeto kantiano. Com a noção de facticidade, Heidegger definitivamente penetra na órbita da existência e demarca o espaço de interação entre pensamento e vida.

A convergência de diversas influências foi decisiva para a eclosão da noção de facticidade no pensamento do jovem Heidegger. Durante o curso de nossa pesquisa indicamos *alguns* elementos que foram cruciais para o desenvolvimento da facticidade. Porém, não todos. Elegemos apenas aqueles que acreditamos serem satisfatórios para a abordagem da temática proposta em nossa pesquisa. Uma abordagem que levasse em conta a discussão de todas as influências determinantes para a eclosão da novidade heideggeriana seria uma tarefa demasiadamente exaustiva e não caberia dentro dos limites circunstanciais de nossa pesquisa. Se tivéssemos assumido tal compromisso, o vigor, ministrado à temática proposta, teria sido subtraído. Estamos cientes de que influências tais como as de Nietzsche e Kierkegaard, Dostoiévski, Schleiermacher, Aristóteles, os místicos medievais, Santo Agostinho, bem como o idealismo de Schelling, foram determinantes para elaboração da noção de facticidade. Estas influências impulsionaram a relevância dada por Heidegger às forças vitais, bem como a superação da posição ingênua perante o mundo e um olhar mais atento para as dimensões pre-teóricas da vida. Em nossa abordagem enfatizamos principalmente a influência de Lask,

Husserl e Dilthey, bem como as noções provindas da tese de habilitação em Duns Scotus. Com a escolha destas influências se procurou enfatizar a delimitação do âmbito da vivenciabilidade imediata, que antecede originariamente a postura teórico-objetivante. Pois, através dela, Heidegger delineia a sua postura para com a problemática transcendental.

Entretanto, no mesmo período em que Heidegger profere a conferência sobre “*A ideia de Filosofia e o problema da Concepção de Mundo*”, ele também cultiva o contato com o material teológico, o qual lhe proporcionaria um impulso decisivo na elucidação da temporalidade imiscuída na vida fática. Foi pelo tratamento fenomenológico da experiência religiosa que Heidegger pode trazer à tona as categorias fundamentais da existência e, a partir delas, captar o sentido da determinabilidade ontológica. O modo como Heidegger se apropria do material religioso propicia um acirramento da noção de facticidade. Tal acirramento assume seriamente as consequências do rompimento (rompimento que se deu no curso de 1919) com o neokantismo e a fenomenologia de Husserl, que levaram Heidegger a colocar em total descrédito a cultura filosófica de cunho academicista de sua época. Para ele, o sentido originário da ciência, tal como os gregos a experienciaram, havia sucumbido numa conceptualidade teórica.

O sentimento de descrédito, aqui referido, encontrava-se em completa consonância com o “mau estar social” causado pela *Primeira Guerra Mundial*. Todos os pilares e valores da cultura ocidental foram solapados pela imagem sombria dos horrores da Grande Guerra. Isto explica a referência de Heidegger a Oswald Spengler, cuja obra principal – *A Decadência do Ocidente* – prevê a desintegração da civilização ocidental. Nessa referência, que não por coincidência, é declarada na “*Introdução à Fenomenologia da Religião*”, se afirma que Spengler foi capaz de “condensar o cósmico da situação na filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 69). Ora, no material histórico de Spengler, Heidegger acredita haver algo filosoficamente positivo, algo que se dispõe como problema filosoficamente concreto. Nesse ínterim, a filosofia de caráter estritamente acadêmica é também responsabilizada pelo desmoronamento da cultura ocidental. Heidegger, assim como Kant, deu voz às inquietações mais profundas do espírito filosófico de sua época. A noção de experiência fática da vida, evocada a partir do contato com o material religioso, expressa bem este anseio por uma transformação no posicionamento filosófico.

A experiência fática da vida reconduz a filosofia à esfera de sua atuação mais própria – a existência. Esta dimensão havia sido rechaçada pela tradição filosófica, e tal postura teria

sido revigorada pela filosofia nos dias do jovem Heidegger. Ao invés de se assumir o que originariamente perpassava o pensamento grego, a tradição intensificou o processo de supressão do histórico. E a maneira como a filosofia dominante se distanciava da vida concreta, perdendo-se em especulações lógicas infindáveis e em um “jogo espirituoso e diletante de conceitos” (MACDOWELL, 1993, p. 113), bem como numa “prática de divisões e classificações sem fim no plano das essências abstratas e dos valores em si” (*Idem*), acabava por nutrir o embotamento para com as fontes originárias da ciência essencial. Fazia-se necessária uma guinada para a compreensão fática da vida. Nisto, Heidegger não se entrega ao vitalismo cego e irracional, antes acredita que a racionalidade teórica deve manter-se contemplativamente junto ao ente em sua totalidade, encontrado na historicidade do fluxo da vida a fonte para todo posicionamento teórico. A experiência fática da vida é assumida por Heidegger como este ponto de transformação do posicionamento filosófico, capaz de reconstituir, numa radical *virada* no processo do conhecimento, a tarefa autêntica da filosofia.

Porém, como a experiência fática da vida é suscitada pela experiência religiosa do cristianismo primitivo? Por que Heidegger haveria de conceber a partir do cristianismo esta fundamental esfera compreensiva? O que atrai as atenções de Heidegger para o cristianismo são as experiências originárias que a fé propicia na vida em sua realização. Isto, de tal modo, que Heidegger chega a postular que “a religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida... ela é propriamente uma tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 74). Deste modo, Heidegger encontra no material religioso uma pontecialidade vital capaz de reorientar a atividade filosófica e propiciar ao pensamento um escape da tendência decadente vivenciada pela filosofia ocidental. O que haveria de tão especial na vida dos cristãos do séc. I a ponto de sua específica forma de vida proporcionar um caminho que conduza a filosofia de volta para si mesma? Segundo Heidegger, “A religiosidade cristã *vive* a temporalidade como tal” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). O fato da experiência religiosa do cristianismo assumir uma forma de relação com tempo diferente daquela que é assumida na tradição filosófica – onde o tempo é substancializado, e, portanto, *des-temporalizado* – é que torna a vida cristã uma forma de existencialidade que põe em emergência as estruturas mais fundamentais da “verdadeira realidade e da verdade real” (KISIEL, 1993, p. 18). A única estrutura *a priori* possível para a identificação da determinabilidade ontológica radical é consumada na vida do cristianismo primitivo.

Porém, o que condicionou os cristãos a uma vivência da temporalidade? Para que isto ocorresse era necessário que o modo de vida cristão resistisse à fática tendência decadente da

própria vida. Disto resulta que, na religiosidade cristã primitiva a vida resiste a si mesma. Porém, essa luta contra a vida não deve ser aqui interpretada tal como Nietzsche a interpretou. Para o jovem Heidegger, Nietzsche ao compreender o cristianismo como a forma de ressentimento, não o compreendeu corretamente. Segundo Heidegger, a luta inerente a existencialidade cristã não se tratava de um embate *moral*, mas *ontológico*⁷⁶. Na luta contra a vida, o cristão se mantém renitente na experiência do tempo originário, não sucumbindo com aqueles que, declarando “paz e segurança” (1 Tess. 5.1, Trad. ARC), afirmam: “comamos e bebamos, que amanhã morreremos” (1Co. 15.32, Trad. ARC) – decadência pela dispersão e absorção no que a vida fática lhes oferece. Estes se entregaram a experiência da queda no entendimento vulgar do tempo, onde se mantêm num domínio ilusório da finitude, pela experiência de um tempo cronológico, bastante similar ao tempo aristotélico. Nessa tranquilidade ilusória que suprime a inquietação oriunda da historicidade dinâmica da vida, tais indivíduos perdem-se a si mesmos. O que está em jogo, portanto, para Heidegger, são duas possibilidades facticamente radicais: a decisão em suportar a experiência do tempo originário, pela vigilância e espera na fé, ou a fuga da inquietação imposta pela experiência da finitude absoluta – o “fim dos tempos” é chegado.

Para Heidegger, este jogo de possibilidades constitui a própria dinâmica da existência em geral; e foi vivenciada pelo cristianismo primitivo devido a sua exclusiva experiência escatológica. A análise fenomenológica de Gálatas, das Epístolas aos Tessalonicenses e de 1 Coríntios, teve em vista exatamente demonstrar o modo como a temporalidade é consumada na existencialidade religiosa dos cristãos. O ser-preocupado característico da vida na fé que se decide na espera pela *παρουσία*, assume a *angústia* imposta pela disponibilidade de todos os instantes à indisponível e iminente possibilidade da impossibilidade da existência no mundo – a *παρουσία*. Nessa relação com a *παρουσία*, o cristão se abre para a ameaça que emerge sempre de seu próprio presente, e se mantém nessa ameaça pela vigilância. Na experiência da religiosidade cristã não há garantias que minimizem a vivência dos “tempos trabalhosos” que sobrevirão “nos últimos dias” (2 Timóteo, 3.1), mas apenas uma progressiva intensificação da inquietude escatológica. Heidegger havia declarado a necessidade de analisar, não apenas as

⁷⁶ Sobre este equívoco nietzscheano, afirma Heidegger: “O complexo de Paulo não deve ser entendido eticamente. Por isso trata-se de um desconhecimento quando Nietzsche o denomina de ressentimento. Isso [o complexo de Paulo – e, portanto, a situação fundamental do cristianismo primitivo] de modo algum pertence a esta esfera [ética]. Nesse complexo não é possível tratar de ressentimento. Caso se interprete desse modo, então se evidencia que não se entendeu absolutamente nada. (HEIDEGGER, 2010, p. 107).

epístolas paulinas, mas também os evangelhos ⁷⁷. Neles podemos encontrar a mesma emergência escatológica que encontramos nas epístolas de Paulo. Isto confirma ainda mais, para Heidegger, o quanto a experiência escatológica é nuclear no cristianismo primitivo. Nos grandes discursos escatológicos de Jesus também não se dispõe nenhuma tranquilização. No discurso escatológico do evangelho de Lucas vemos o modo como as palavras de Jesus fazem esvair todas as possibilidades mundanas de tranquilização. O Cristo declara: “Cuidais vós que vim trazer paz à terra? Não, vos digo, mas, antes, dissensão” (Lucas, 12.51, Trad. ARC). A dissensão perpassa a existência cristã como algo que lhe é essencial. O cristão não pode se eximir dela na busca dos ilusórios estados pacíficos que a vida fática no mundo lhes oferece. Enquanto cristão, ele tem o dever de se manter na dissensão. Trata-se do “bom combate” [τὸν καλὸν ἄγωνα] (2 Timóteo, 4.7), ou seja, uma proposição originariamente cristã, que é destacada por Heidegger, na epístola de Paulo a Timóteo. Fenomenologicamente, a dissensão, que constitui a situação fundamental da vida cristã, é a permanência no aberto da tensão entre as duas possibilidades radicais da vida fática. É a tensão que se desencadeia na vida em sua luta contra si mesma, resistindo a sua tendência essencial de decair em des-historicizadas realidades estático-substanciais.

Esse modo de existência em abalo caracteriza a temporalidade vivida pelo cristianismo. O tempo deixa de ser uma propriedade da natureza, e, portanto, um ente disponível à mão e ao cálculo. Não podendo nem mesmo ser concebido como algo que “é”. Antes, como já foi demonstrado, o tempo não “é”, o tempo *temporaliza*. Este *como* fático da vida cristã primitiva, caracterizado pela tensão aberta no jogo de possibilidades fáticas (perdição ou salvação de si), se realiza como estrutura fática autodoadora de sentido, e, portanto, como a mais originária estrutura transcendental do conhecimento. O ἄγωνα que se realiza na vida engendra mundo – a luta existencial *munda*! O entendimento vulgar do tempo, e, com isso, toda a significância do mundo circundante, são fecundados na trepidação do fluxo pre-conceptual da historicidade que, como uma torrente subterrânea, borbulha no recôndito da existencialidade realizada no ser-preocupado do cristão. Portanto, ver-se de que modo a

⁷⁷ Para Heidegger o conteúdo escatológico caracteriza o que existe de mais originário no cristianismo primitivo. Segundo ele, após o séc. I o problema escatológico, que mantinha vívido o sentido originário da vida cristã, foi atenuado pela inserção da conceptualidade grega. Os evangelhos, em especial, os discursos escatológicos de Jesus, são destacados por Heidegger como comprovação do quão forte era o elemento escatológico na vida cristã. Heidegger declara: “Já no final do século I o problema escatológico foi encoberto no cristianismo. No período posterior já se desconhecem todos os conceitos originários cristão. Também na filosofia atual, as formações conceptuais cristãs estão encobertas pelas formulações gregas. Seria o caso talvez de colocar em evidência os evangelhos – especialmente os grandes discursos escatológicos de Jesus em Mateus e Marcos – para extrair a posição fundamental do problema” (HEIDEGGER, 2010, p. 93).

facticidade da vida cristã primitiva entra em conexão com a problemática transcendental. A vida cristã concretiza na realização de si mesma – em seu *sendo* – a determinabilidade ontológica do mundo. A pulsação no interior da tensão aberta pelo jogo de possibilidades fáticas da vida cristã, temporaliza. E, no temporalizar de seu *sendo*, a temporalidade ekstática alcança sua realização. É *sendo* o tempo mesmo – realização que se dá num fluxo pre-conceptivo – que o horizonte de toda compreensibilidade se abre como acontecimento (*Ereignis*).

A vivenciabilidade específica do cristianismo primitivo, condicionada por sua angustiante fé e espera escatológica, produziu um abalo nas conexões de relação com o mundo – a existência é desestabilizada. O cristão, destaca Heidegger ao citar o apóstolo Paulo, “deve permanecer na condição em que foi chamado”, ou seja, vive como todo mundo, ocupando-se, preocupando-se, aflingindo-se e alegrando-se com isso e com aquilo outro, como todos os estão no mundo. Porém, seu ser-no-mundo é marcado pelas consequências de uma vida na fé e na espera. Disto resulta que, o ser-no-mundo do cristão encontra-se em constante suspensão. Para explicar esta situação tão específica, Heidegger destaca a passagem da Epístola aos Coríntios (HEIDEGGER, 2010, p. 107), que diz:

Irmãos, o que desejo vos fazer entender é que o tempo se abrevia sobremaneira [modo específico da temporalidade vivida no cristianismo primitivo – o cristão experiencia autenticamente, no contínuo da vida, sua própria finitude]. De agora em diante, aqueles que têm esposa, *vivam como se não* tivessem, aqueles que estão tristes, *como se não* chorassem; os que estão alegres, *como se não* houvessem alcançado a felicidade; os que podem comprar o que desejam, *como se nada* possuísem; os que se beneficiam dos produtos do mundo, *como se não* tivessem acesso a nada; porque *a forma presente deste mundo está se transformando* [grifo nosso]. (1 Co. 7.29-31, Trad. KJA).

Aqui se revela o *como* específico da existencialidade cristã primitiva. O “*como se não*” refere-se ao complexo realizador da vida cristã. A partir dele podemos perceber que a experiência temporal da *παρουσία* determina o modo de realização do *como* fático da vida cristã. A experiência da temporalidade kairológica liquefaz em possibilidade a rigidez das referências com mundo circundante, deixando o ser-no-mundo em suspeição. Tal como afirma Heidegger, “o cristão vive continuamente num ‘ainda não’, o que eleva ainda mais sua tribulação” (HEIDEGGER, 2010, p. 107). O cristão vive a temporalidade porque o *como* da realização de sua vida fática perdeu o solo de assentamento do que o mundo lhes oferece. Na vivência dessa temporalidade já não há “uma ordem própria, nem lugares fixos” (HEIDEGGER, 2010, p. 93), o cristão vive a rarefação da realidade substancial do mundo.

Tal como o fogo de Heráclito, tudo é volatilizado. Na vivenciabilidade da temporalidade kairológica da vida cristã, de fato, “todas as coisas são permutas de fogo”⁷⁸.

Como diz a Escritura Sagrada, “desejando ser revestidos da nossa habitação, que é do céu” (2Co. 5.2, Trad. ECA). O cristão nesse mundo não tem residência certa, e esta figuração bíblica reflete bem a situação existencial do cristão. Em inúmeras partes do Novo Testamento pode-se captar a dissolução das ligações essenciais com o mundo circundante e o emergir de uma existência titubeante. A urgência imposta pela experiência escatológica transforma a existência cristã numa caminhada mundanamente incerta, onde não existe, pois, a segurança familiar de um destino, de um lugar fixo, de um lugar onde se possa, “enfim”, repousar. Lembremos aqui da convocação divina de Abraão (altamente significativa para o apóstolo Paulo [cf. Romanos 4, Gálatas 3], visto que se nos revela a essência originária da fé cristã). Este foi convocado por Deus a sair da segurança familiar de sua terra, para uma angustiante caminhada em direção de uma terra que *ainda* haveria de lhe ser revelada (Gêneses 12.1). Abraão caminhou sem o amparo apaziguador da revelação, suportando o peso da incerteza (ele “creu contra a esperança” [Romanos, 4.18]), o que é fenomenologicamente significativo, pois se nos revela que a existência vivida em sua mais radical concretude não dispõe, *a priori*, do suporte intelectual e dos enquadramentos racionais. Assim sendo, a existência é assumida na plenitude dos seus mistérios e riscos, e na liberdade de suas possibilidades. Tudo é transiente. Tal como a enigmática passagem do Evangelho de João, que diz: “O vento sopra onde quer, ouves a sua voz, mas não sabe donde vem, nem para onde vai, assim é todo aquele que é nascido do Espírito” (João, 3.8, Trad. RA). O primordial aqui não é o saber, e sim, o querer. Os caminhos do vento não são definidos pelo saber – pois, *não se sabe* – antes, sopra-se onde *quer*. Isto nos mostra que a vida vivida em seu nível mais elementar encontra-se mergulhada na turbulência pusilânime das forças vitais. Lembremos que não se trata, para Heidegger de um vitalismo cego, mas da convocação a corajosa decisão pela responsabilidade que emerge da liberdade existencial.

Vejamos aqui mais duas passagens que explicitam a centralidade do caráter kairológico na existencialidade cristã. Nelas pode-se observar claramente o impacto existencial causado pela experiência da temporalidade. O primeiro texto encontra-se em Hebreus, cuja autoria foi por muito tempo dedicado ao apóstolo Paulo – crença que, mesmo abandonada pela maioria dos teólogos e historiadores, não pode rechaçar a reverberante influência da

⁷⁸ HERÁCLITO. *Os Pensadores*. Trad. Wilson Regis, São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 83.

teologia paulina. Portanto, a leitura de Hebreus não é anacrônica com o que originariamente se explicita na proclamação de Paulo. Assim também o segundo texto, uma passagem da Epístola de Tiago, que é caracterizada pelo seu interesse extremamente prático em oposição a um cristianismo pretensamente espiritualoso. Em sua carta universal, Tiago resiste a uma tendência – já manifesta na igreja primitiva – de uma espiritualização da vida na fé. O cristianismo primitivo, que se desenvolvia em meio à cultura greco-romana, cerceado também pela influência judaica, tendia a cair da originalidade de sua condição prática e elevar-se a uma forma de religiosidade entre outras. Tiago intercepta essa tendência, impondo uma renitente recondução à dimensão prática da vida cristã. Analisemos, pois, como ambas as perícopes neotestamentárias revelam a penetrante experiência da temporalidade na vida cristã primitiva:

Todos estes morreram na fé, sem terem recebido as promessas [durante a jornada existencial no mundo não cessa a vivência da inconclusão], mas vendo-as de longe, e crendo nelas, e abraçando-as, confessaram que eram estrangeiros e peregrinos na terra [“ver, crer e abraçar” não é uma dinâmica processual de teorização – produzindo-se ideais a serem alcançados, mas o movimento decidido da *virada radical e absoluta* no qual a vida se torna patente para si mesma em toda a sua brutalidade, e, assim, inflamada as possibilidades fáticas, se emerge da absorção paralisante do mundo, tornando-se “estrangeiros e peregrinos” no mundo]. Porque os que isso dizem claramente mostram que buscam uma pátria. E se, na verdade, lembrassem daquela de onde haviam saído [Ora, este lembrar é fenomenologicamente significativo, visto que os cristãos ainda encontram-se no mundo. Então por que se diz “lembrar de onde saiu” se de fato “não se saiu” ainda? Aqui se indica a permanência conflituosa do pensamento na experiência fática da vida], teriam oportunidade de tornar [na experiência fática da vida, o cristão encontra-se perante o jogo de possibilidades – *ou-ou*] . Mas, agora, desejam uma melhor, isto é, a celestial. (Hebreus, 11.13-16, Trad. ARC).

Atendei, agora, vós que dizeis: Hoje ou amanhã, iremos para a cidade tal, e lá passaremos um ano, e negociaremos, e teremos lucros. *Vós não sabeis* o que sucedera amanhã [perceba o modo *como* a decadência nas ocupações da vida fática assume uma temporalidade decadente, um tempo sujeito ao cálculo e a uma ordem fixável, pois mesmo *não sabendo* – ineficiência da especulação racional perante o fenômeno da temporalidade originária – mesmo assim o homem se projeta, como que em fuga de sua condição radical]. Que é a vossa vida? *Sois apenas como* neblina que aparece por instante e logo se dissipa [acontecimento (*Eraiginis*) e finitude caracterizam o modo de ser do *Dasein* cristão, sob a iminência do fim, o cristão vivencia a temporalidade]. Em vez disso, deveis dizer: Se o Senhor quiser, não só viveremos, como também faremos isto ou aquilo [Na experiência da temporalidade, o tempo já não é mais apreendido numa ordem previsível, antes, submisso a vontade divina, tudo esta em suspenso]. Agora, entretanto, vos jactais das vossas arrogantes pretensões. Toda jactância semelhante a essa é maligna. (Tiago, 4.13-16, Trad. ARA)

Essas duas perícopes evidenciam o quanto a experiência da temporalidade originária abala as referências da existência cristã com o mundo circundante. O horizonte aberto pela *παρουσία* altera o modo de realização da vida, de modo que o sentido originário do tempo vem à tona, proporcionando uma compreensão ontológica distinta daquela que perpassa a tradição metafísica. Por isso, a religiosidade cristã originária assume um papel decisivo no projeto de uma nova ontologia. A kairologia da vida cristã, sob o abalo da fé e esperança na *παρουσία*, desvelou categorias existenciais fundamentalmente pertencentes ao Dasein humano. A caminhada dramática da vida cristã reflete bem a situação da existência em geral. Por isso, Heidegger dá ênfase especial ao modo como Dilthey apresenta o cristianismo, dizendo que, muito mais do que uma forma de religiosidade, o cristianismo deve ser exposto como uma “teologia transcendental” (DILTHEY *apud* DREYFUS e WRATHALL, 2005, p. 24). Isto porque, “todos os seus dogmas devem ser elevados ao seu valor universal para toda vida humana... eles constituem a consciência da natureza trans-sensual e trans-racional da pura e simples historicidade” (*Idem*). Heidegger assumira esta orientação de tal forma que Bultmann, ao descrever o débito do pensamento do jovem Heidegger para com as fontes originárias do cristianismo primitivo, afirma que a filosofia de Heidegger, em seus primeiros anos, “não foi mais do que uma secularizada versão filosófica da visão neotestamentária da vida humana” (*Idem*).

Muito se poderia discorrer sobre o vívido influxo da experiência cristã neotestamentária no pensamento do jovem Heidegger. Porém, diante de determinadas circunstâncias que cercearam a produção desse trabalho é importante reconhecermos aqui as limitações de nossa pesquisa. A começarmos pela indispensável tarefa de abordar *todos* os elementos que na “*Introdução à Fenomenologia da Religião*” anteciparam estruturas de pensamento cuja culminação se deu em “*Ser e Tempo*”. Porém, explicitar cada uma das principais estruturas existências desenvolvidas em “*Ser e Tempo*” a partir da fenomenologia da religião seria um empenho que nos custaria um tempo além das condições permitidas na pesquisa em questão. Até aqui nos foi possível indicarmos o modo como a experiência da temporalidade, bem como a noção de facticidade, levadas a cabo em “*Ser e Tempo*”, foram desenvolvidas inicialmente pela fenomenologia da vida cristã primitiva. Porém, é evidente que todo o desenvolvimento sistemático da analítica existencial está ritmado pela experiência cristã primitiva – o que pode nos fornecer um campo de pesquisa extremamente profícuo para a compreensão da filosofia heideggeriana.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. bras. Enio Paulo Giachine, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Vozes, 2010.

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

_____. **Ser e Tempo** – Parte I. Trad. bras. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Ser e Tempo** – Parte I. Trad. bras. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **La idea de la filosofía e el problema de la concepción del mundo**. Trad. esp. Jesús A. Escudero. Barcelona: Heder, 2005a.

_____. “Agostinho e o Neoplatonismo”, *In: Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. bras. Enio Paulo Giachine, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. “Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval”, *In: Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. bras. Enio Paulo Giachine, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner, Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Notas sobre “a Psicologia das visões de Mundo”. *In: Marcas do Caminho*. Trad. bras. Enio Paulo e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. “Fenomenologia e Teologia”, *In: Marcas do Caminho*. Trad. bras. Enio Paulo e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Ontologia. (Hermenêutica da Faticidade)**. Trad. bras. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Interpretações Fenomenológicas Sobre Aristóteles**. Trad. bras. Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Phenomenology of Intuition and Expression**. Trad. ing. Tracy Colony. NY: Continuum, 2010.

ADAIR-TOTTEFF, Christopher. **Neo-Kantianism: The German Idealism Movement**. *In: The Cambridge History of Philosophy 1870 – 1945*. UK: Cambridge University Press, 2008.

ARAÚJO, Paulo Afonso de. **A Questão de uma Dimensão Religiosa no Pensamento de Martin**. Disponível em:
<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/687>. Acesso em: 05/2012.

Bíblia de Estudo Palavras-Chave Grego-Hebraico. Trad. Almeida Revista e Corrigida. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

Bíblia King James Atualizada. Niterói: Trad. Ed. Abba Press & SBIA, 2012.

BROOK, Angus. “**Heidegger’s Notion of Religion: the limits of being-understanding**”. Disponível em: http://researchonline.nd.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1012&context=phil_article. Acesso em: 05/2012.

BRUUN, Lars. “Reading Heidegger Reading Paul”, *In: Back To The Future*. 2009. Disponível em: <http://bibleandcriticaltheory.org/index.php/bct/article/view/234>. Acesso em: 05/2012.

CAPUTO, John D. **Desmitificando Heidegger**. Trad. bras. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CAPUTO, John D. ALCOFF, Linda Martín. **Paul among the Philosophers**. Disponível em: <http://www.bu.edu/religion/files/pdf/St.PaulamongthePhilosophers.pdf>. Acesso em: 05/2012.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CÉSAR, Constança Terezinha M. **Os filósofos através dos textos – De Platão a Sartre**. São Paulo: Paulus, 1997.

CROWE, Benjamin D. **Heidegger’s Religious Origins**. Disponível em: <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5263W.pdf>. Acesso em 05/2012.

CROWELL, Steven Galt. **Neo-Kantism**. *In: A Companion to Continental Philosophy*. Ed. Scritchley & R. Schroeder. p. 185-197. 1998.

DILTHEY, Wilhelm. **A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas**. Trad. bras. Marco Casanova. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

DREYFUS, Hubert L. WRATHALL, Mark A. **A Companion to Heidegger**. Malden: Blackwell, 2005.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DUBOIS, Cristian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Trad. bras. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

FERRY, Luc. **Kant: Uma leitura das três “Críticas”**. Trad. bras. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FRITSCH, Matthias. **Cura et Casus: Heidegger and Augustine on the Care of the Self**. Disponível em: <http://spectrum.library.concordia.ca/6807/>.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana**. *In: Horizonte*. Vol. 10. n.26. p.566-583. 2012.

GUIGNON, Charles B. **The Cambridge Companion to Heidegger**. New York: Cambridge University Press, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel-Husserl-Heidegger**. Trad. bras. Marco. A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. bras. Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva: Vol. 1. Heidegger em Retrospectiva**. Trad. bras. Marco A. Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

HAUBECK, Wilfrid. SIEBENTHAL, Heinrich Von. **Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego Mateus – Apocalipse**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Targumim & Hagnos, 2009.

HARRÉ, Rom. **Positivist thought in the nineteenth century**. In: *The Cambridge History of Philosophy 1870 – 1945*. UK: Cambridge University Press, 2008.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. bras. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela P. dos Santos; Alexandre F. Morujão. Ed. 5. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KÜHN, Manfred. **Interpreting Kant Correctly: On the Kant of the Neo-Kantians**. In: *Neo-Kantismo in Contemporary Philosophy*. Ed. By Rudolfa. Makkreel and Sebastian Luft. 2010. Indiana University Press.

LEPADATU, Gilbert Vasile. *Early Heidegger's transition from life to being*. Dissertations. Paper 725. University of Kentucky, 2009. Disponível em: http://uknowledge.uky.edu/gradschool_diss/725. Acesso em: 05/2012.

MACDOWELL, João A. **A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. VICENTE, José João Neves. **Heidegger e a Religião: Uma Interface**. In: *Revista Filosofia Capital*. Vol. 6. Ed. 13. 2011. <http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/217>. Acesso em: 05/2012.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Trad. bras. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MATCALF, Robert. **Following the words: Heidegger's account of religion as nachfolge**. In: *JCRT*, ed. 10.3, 2010.

Novo Testamento Interlinear Grego-Português. Trad. Literal. Barueri: Ed. Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

NETO, Joaquim José Morais. **Teologia de Lutero**. In: http://web.unifil.br/docs/revista_eletronica/teologia/2007 Acesso em: 08/2013.

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

RUSSELL, Bertrand. **História do Pensamento Ocidental**. Trad. bras. Laura Alves; Aurélio Rabelo. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

RUSSELL, Matheson. **Phenomenology and Theology: Situating Heidegger's Philosophy of Religion**. In: Sophia. Published online: 8 June 2011.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Trad. bras. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2013.

SHEEHAN, Thomas. "Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion, 1920-21 by Thomas Sheehan". Disponível em: <http://www.stanford.edu/dept/relstud/Sheehan/pdf/51%20%201979%20%20PHENOMENOLOGY%20OF%20RELIGION%201920-21.pdf>. Acesso em: 05/2012.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger – Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal**. Trad. bras. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Unijuí, 2001.

STANLEY, Timothy. **Heidegger on Luther on Paul**. In: Dialog: A Journal of Theology. Vol. 46. n. 1. 2007.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A Filosofia Contemporânea**. Trad. bras. Adaury Fiorotti; Edwino A. Royer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

TALIAFERRO, Charles. DRAPER, Paul. QUINN, Philip L. **A Companion to Philosophy of Religion**. 2ª Edição. Disponível em: <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5244L.pdf>. Acesso em 05/2012.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Trad. port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1998.

VIGO, Alejandro G. **Juicio, Contenido Judicativo y Verdad según Lotze. La Geltungslogik y su influencia sobre la teoría Del juicio em la tradición anti-psicologista de la filosofía de la lógica alemana**. In: Ver. Int. Fil. Vol. 30, n.1, p.65-99, 2007.

VEDDER, Ben. **Heidegger's Philosophy of Religion**. Disponível em: http://www.ebookee.net/Heidegger-s-Philosophy-of-Religion-From-God-to-the-Gods_193237.html. Acesso em: 05/2012.

WU, Roberto. **Heidegger e o Neokantismo de Windelband e Rickert**. In: Revista Estudos Filosóficos. n.5. 2010.