

O pensar a vida a partir dela mesma: contribuições de heidegger a uma fenomenologia da religião e da existência humana

Guilherme Leite Galvão ¹

Resumo: O presente artigo procura investigar a primeira parte do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, que trata metodologicamente da experiência da vida fática sem, contudo, esquecermo-nos da análise dos fenômenos religiosos concretos abordados na segunda parte. Investigam-se aqui as noções heideggerianas de introdução, filosofia/fenomenologia e religião, apresentando a facticidade da existência humana, a necessidade de um pensar que pense *algo*, e não *sobre* algo, dando ênfase à questão da temporalidade da experiência cristã, analisada a partir de uma interpretação fenomenológica da primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses.

Palavras-chave: Heidegger. fenomenologia. introdução. temporalidade. religião.

Abstract: This article seeks to investigate the first part of the course “Introduction to the Phenomenology of Religion”, which deals methodologically with the experience of factual life without, however, forgetting the analysis of concrete religious phenomena addressed in the second part. Here, the Heideggerian notions of introduction, philosophy/phenomenology and religion are investigated, presenting the facticity of human existence, the need for thinking that thinks something, and not about something, emphasizing the question of the temporality of the Christian experience, analyzed from of a phenomenological interpretation of Paul’s first letter to the Thessalonians.

Keywords: Heidegger. phenomenology. introduction. temporality. religion.

INTRODUÇÃO

Heidegger ministrou, no semestre invernal de 1920/1921, um curso intitulado “Introdução à Fenomenologia da Religião”, dividido em duas partes: uma metodológica, à guisa de introdução, apresentando temas ligados à fenomenologia e ao caráter permanentemente introdutório da Filosofia; e uma parte em que se propõe uma análise do fenômeno religioso concreto, através de uma interpretação fenomenológica das Cartas Paulinas, principalmente da Primeira e Segunda Cartas aos Tessalonicenses. Esse curso constitui uma etapa do caminho de pensamento heideggeriano em busca de um projeto fenomenológico de tematização da existência humana, aspecto originário esse que ficou “esquecido” em quase toda a filosofia que se seguiu a Platão até então (início do séc. XX).

1 Guilherme Leite Galvão foi bolsista da própria FAJE e foi orientando do Prof. Dr. João A. A. Mac Dowell em sua iniciação científica, concluída em 2016, como estudante de Filosofia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “A experiência do sagrado segundo Heidegger”, dentro da linha de pesquisa Filosofia da Religião. Graduando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Guilherme é também graduado em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail do autor: guileitegalvao@gmail.com.

1 FUNDAÇÃO - FILOSOFIA COMO FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA COMO INTRODUÇÃO. [§1 – §4]

Heidegger propõe, no início de seu curso, uma “necessidade da filosofia de sempre se voltar para questões preliminares” (HEIDEGGER, 2010, p. 4), e, tendo isso em vista, passa a analisar os três termos que compõem o título de seu curso, afirmando que este pode ter um sentido triplo, dependendo de qual termo se enfatiza, e que tal investigação se dá, sobretudo, pela natureza peculiar dos conceitos filosóficos. Dado o caráter fragmentário do curso, contudo, Heidegger acaba por não apresentar o que se entenderia por religião, o que faz com que grande parte do curso seja remeta aos termos “Introdução” e “Fenomenologia”, este último que, para o filósofo, se entende também como “filosofia”. A nosso ver, é através do entendimento desses dois termos que se pode ter uma compreensão mais abrangente não só do que Heidegger entende por filosofia, e pela “missão” da filosofia, mas também do que se compreende por experiência da vida fática.

Segundo Theodore Kisiel (1995), essas primeiras seções do curso abrem um precedente para muitos dos cursos futuros de Heidegger, ao se notar que o termo filosófico presente no título, e que, de certa forma, conduz a investigação a ser realizada, é o termo “Introdução”, que, como veremos, se liga à importante noção de indicação formal, ao se ligar sempre à questão das motivações originárias.

Segundo Heidegger (2010)², só se reconhece um filósofo ao se observar sua introdução à filosofia, e é a ela, portanto, que recorreremos, antes de nos debruçarmos mais sobre o curso que analisamos agora, com vistas a melhor precisar o que o filósofo de Messkirch quer nos dizer quando nos fala de “Introdução”. Em sua Introdução à Filosofia (2008), Heidegger nos mostra que

introdução não significa mais: conduzir para o interior do âmbito da filosofia a partir de um lugar situado fora desse âmbito. Ao contrário, introduzir significa agora muito mais: pôr o filosofar em curso, deixar a filosofia acontecer em nós. Introdução à filosofia significa: introduzir (pôr em curso) o filosofar”. (HEIDEGGER, 2008, pp. 4-5).

Não há, portanto, como sair da filosofia para introduzi-la, pois o filosofar já está em nós. O conteúdo dessa apresentação, bastante pontual e sintético, do que seria uma introdução à filosofia é o que encontramos, embora ainda de forma um tanto embrionária, nas primeiras seções de “Introdução à Fenomenologia da Religião”.

Ao investigar os termos que compõem o título de seu curso, Heidegger não só o faz orientado pela própria peculiaridade dos conceitos filosóficos, mas também como um esforço de desvencilhar, de descontaminar a filosofia de uma cientifização que lhe estava sendo

2 Todas as citações que se seguem no texto, exceto em indicação contrária, referem-se a essa edição inglesa do curso Introdução à Fenomenologia da Religião.

imposta, tanto pelos próprios filósofos, quanto pelo uso comum da linguagem, e ele faz isso, primeiramente, olhando atentamente para o que seria “Introdução à Filosofia”.

O que significaria, segundo a acepção mais científica e comum do termo, uma Introdução? Segundo o filósofo, teríamos que uma introdução às ciências se constitui de uma delimitação do domínio material (ou do “objeto” de estudo), de uma metodologia para se proceder na investigação dentro desse domínio material, e de uma consideração histórica acerca das tentativas anteriores de se resolver os problemas científicos. É dado esse domínio material que teremos conceitos científicos, que serão mais precisos quanto mais preciso for o domínio material em que eles se inserem. Cabe, contudo, falar de tamanha precisão em filosofia? Segundo Heidegger, em filosofia “uma introdução de acordo com o esquema usual obscurece as conexões filosóficas” (HEIDEGGER, 2010, p.5), isso porque, se na introdução às ciências o domínio material e o método já precisam o objeto, a filosofia não dispõe de um domínio dessa espécie, e, nesse sentido, é no constante “voltar-se” para a introdução que se vai adquirindo um sentido mais claro do que se poderia chamar de um “conceito” filosófico. E assim vemos delinear-se uma visão mais clara do que aqui está sendo entendido como Filosofia, esse perpétuo voltar-se para ela mesma, para suas questões introdutórias, que nos conduzirão não a uma maior precisão dos conceitos filosóficos³, mas a isso que Heidegger chama de “uma insegurança bem-fundamentada” (HEIDEGGER, 2010, p.5), ao que ele arremata dizendo: “Talvez em filosofia a ‘introdução’ tenha um significado tão importante que ela tem que ser considerada ao longo de cada passo na filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 5).

Frente a essa insegurança bem fundamentada, como a filosofia pode chegar a um entendimento de si? Já vimos que para as ciências esse entendimento é garantido pela integração de seus conceitos a um domínio material, e que a filosofia não dispõe de um tal domínio. Como definir, portanto, filosofia? Heidegger afirma que “o que a filosofia é em si nunca pode ser tornado cientificamente evidente, mas só pode ser esclarecido no próprio filosofar” (HEIDEGGER, 2010, p. 6), e “se abordamos esse problema de uma maneira radical, vemos que a filosofia emerge da experiência da vida fática, e a ela retorna” (HEIDEGGER, 2010, pp. 6-7). É à tematização dessa experiência de vida fática que Heidegger remeterá, a todo instante, a filosofia, com vistas a mostrar esse seu (ainda) pressuposto de que, fenomenologicamente, ou seja, filosoficamente, a filosofia surge da, e retorna para, a experiência da vida fática.

Esse fenômeno chamado por Heidegger de experiência da vida fática é central não só para o curso em questão, como também para uma maior compreensão da destruição que Heidegger começa a empreender de praticamente toda a filosofia ocidental desde Platão. Começamos, portanto, a entrar no terreno das investigações filosóficas (fenomenológicas) concernentes a esse fenômeno originário, e encoberto por grande parte da tradição filosófica, que é a existência humana.

Novamente desmembrando os termos com vistas a entender seus sentidos, temos que experiência, segundo Heidegger, possui dois sentidos, um passivo e um ativo, a saber: “a

3 Pois não se trata aqui de substituir o domínio material das ciências pela introdução na filosofia.

atividade experienciadora” e “aquilo que é experienciado nessa atividade” (HEIDEGGER, 2010, p. 7). E aqui há um ponto interessante, epistemologicamente falando, em que Heidegger rompe com a distinção sujeito-objeto, ou mesmo com a relação de intencionalidade, ao mostrar que o eu que experiencia e aquilo que é experienciado não se separam. Experiência, portanto, não está aqui em seu sentido científico como um “tomar-conhecimento de algo” mas sim como um “confrontar-se com”, revelando já de imediato que é um processo interno à própria experiência da vida fática: enquanto tomar conhecimento de algo aponta para algo que está fora de mim, ou algo que está alheio a mim, o confrontar-se com indica que eu não sobrevoou minha vida de forma a, assim, experienciá-la, mas que a experiencio em minha própria existência, “dentro” da minha própria existência. Nas palavras de Heidegger: “Experiência da vida é mais do que a mera experiência que ‘toma-conhecimento’ de algo. Ela designa toda a postura ativa e passiva do ser humano frente ao mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 8). Essa postura, vale ressaltar, não é outro modo de se referir ao sujeito epistemológico, aos atos de consciência, ou qualquer outra dicotomia que transforme a significância do mundo em um objeto de conhecimento. O que está em jogo para Heidegger é que não há *objeto*, pois, “se pergunto a mim mesmo como eu me experiencio na experiência da vida fática: não há teorias!” (HEIDEGGER, 2010, p. 9). Essa ausência de teorias para a garantia de significado na experiência da vida fática fica evidente na indicação formal que Heidegger faz de *Mundo*, apenas para mostrar como é impossível “demarcar o fenômeno desses mundos um do outro, considerá-los como formações isoladas [...]”: segundo Heidegger (HEIDEGGER, 2010, p. 8), se examinamos a experiência da vida fática segundo o conteúdo experienciado, “o que é vivido como experiência” (HEIDEGGER, 2010, p. 8) é designado como o Mundo (e não como um objeto). E dentro desse mundo Heidegger articula formalmente três regiões: mundo circundante (aquilo que encontrarmos e ao qual pertencem não só as coisas materiais, mas também as ideais, como ciência e arte), mundo comunal (os outros seres humanos enquanto suas caracterizações fáticas como estudante, professor, etc) e mundo do si próprio (a experiência que cada um tem de si próprio).

O fato de o ser humano estar inserido nesse mundo, que se apresenta, dentre outros modos, como um mundo circundante, um mundo do si próprio e um mundo comunal, evidencia o quanto a experiência da vida fática possui esse caráter mundano, esse caráter de *acesso* ao mundo por meio dessa experiência que já é em si, carregada de significado na medida em que se compreende já a partir do que experiencia, i.e., do que vive, do que sofre, do que gosta, do que faz, etc⁴.

E conforme vimos anteriormente, o nosso experienciar é simultaneamente uma experiência de algo, e uma experiência de algo *como* algo. E esses processos não ocorrem separados, e nem podem ocorrer, uma vez que a experiência, evidentemente, é sempre a experiência de algo, mas também que esse algo sempre é experienciado de *algum modo*, *como* algo, o que

4 Apesar de parecer arbitrária a articulação de mundo nessa etapa do curso, isso será retomado na análise da situação paulina, mais na parte final do curso.

aponta para a autossuficiência existente em nossa experiência da vida fática⁵, para o fato de que ela já carrega em si significância, sem que seja preciso que essa significância seja atribuída por categorias epistemológicas, como a relação de intencionalidade da fenomenologia husserliana. Como já nos referimos anteriormente, se nos perguntamos como experimentamos a nós mesmos na experiência da vida fática, vemos que nos experimentamos sem teorias, sem nenhuma consideração epistemológica que garanta significado a nossa experiência, pois nós já nos compreendemos faticamente a partir de nossa experiência da vida, enquanto vivemos, amamos, fazemos algo, etc.

Em resumo, nas palavras de Kisiel:

Porque a experiência da vida fática é mais que uma experiência cognitiva, mais ainda que a simples experiência inicial de ‘tomar conhecimento de algo’, a filosofia, frente a isso, deve passar por uma transformação total. O que é tido, vivido, experienciado na experiência da vida fática é mais do que um simples objeto para um sujeito e sua atividade de ‘formação de teoria’, é um mundo *no qual se pode viver* (KISIEL, 1995, p.154)

2 VIA NEGATIVA – A CRÍTICA DE HEIDEGGER À FILOSOFIA DA RELIGIÃO COMO CIÊNCIA DA RELIGIÃO [§5 E §6], E À FILOSOFIA DA HISTÓRIA [§7 - §10]

A essa altura, já temos melhor delineadas as noções de introdução, de experiência da vida fática e, por conseguinte, de filosofia, esse perpétuo voltar-se a si mesmo, essa constante revisão da própria insegurança de seus fundamentos que a define e que possibilita sua auto-compreensão. Tendo em vista essa “tarefa” da filosofia de voltar a seus fundamentos, como ficaria o estudo da história da filosofia? Segundo Heidegger, se não se considera essa faceta sempre introdutória da filosofia, “ela [a história da filosofia] se torna ou mero falar bonito ou uma ocupação classificatória” (HEIDEGGER, 2010, p. 6). Para evitar isso, o filósofo propõe que se utilize da história da filosofia para, em sua compreensão fática, evidenciar os motivos originais de uma ou outra filosofia, de modo a vermos se há ali esse florescimento a partir da vida fática (‘onde’ estariam, de fato, as motivações originais, na concepção heideggeriana) ou se há motivações externas à filosofia, que tentam “encapsulá-la” segundo categorias ou teorias alheias à experiência da vida fática, ou à filosofia em geral. Também é proposto que se

5 Embora, segundo Heidegger afirme, haja uma tendência, na vida fática, para se absorver quase que completamente no conteúdo da experiência, esquecendo-se, ou não se atentando para o *como*, tendência essa que é justamente o que possibilita a abertura para as Ciências e para toda objetivação do fenômeno humano (Heidegger chama essa tendência de *Abfallen*, que pode ser traduzida como *queda*, *lapso*, *decaimento*). “A experiência da vida fática coloca todo seu peso em seu conteúdo; o *como* da experiência da vida fática, no máximo, funda-se no seu conteúdo” (HEIDEGGER, 2010, p. 9). É tarefa da filosofia, enquanto tendo a experiência de vida fática como seu ponto de partida, indicar, apontar, desvelar esse *como* da experiência.

investigue determinado pensamento segundo seu próprio contexto de produção, de modo a não o deformar segundo categorias que lhe são estranhas⁶.

É com base nesse “guia” de análise que Heidegger procede a uma destruição da Filosofia da Religião de Ernst Troeltsch, com vistas a evidenciar como esse que é o maior expoente da filosofia da religião de seu tempo, inclusive tendo vindo da Teologia, não conseguiu acessar o fenômeno religioso. Segundo Heidegger, o objetivo de Troeltsch para a filosofia da religião é “construir uma determinação essencial e cientificamente válida da religião” (p. 14), e haveria, para ele, “quatro disciplinas filosófico-religiosas” que, em conjunto, forneceria a determinação do todo da religião, a saber, Psicologia, Epistemologia, Filosofia da História e Metafísica.

Contudo, Heidegger afirma haver também uma psicologia, uma epistemologia, uma filosofia da história e uma metafísica *da arte*, o que indica que “Essas quatro disciplinas filosófico-religiosas não surgem da religião em si enquanto religião. De um ponto exterior, a religião é observada e integrada como um *objeto*. A filosofia da Religião é ela mesma a Ciência da Religião” (HEIDEGGER, 2010, p. 19). A religião é, pois, “integrada em complexos *materiais* que já existem eles mesmos anteriores à religião” (HEIDEGGER, 2010, p. 19). Isso nos remete ao que se compreende como filosofia nas quatro primeiras seções do curso: Troeltsch não conseguiria abordar o fenômeno religioso porque já parte de uma concepção equivocada de filosofia enquanto estudo de *objetos*, porque já “encapsula” a religião cientificamente e, desse modo, perde a dimensão vivida do fenômeno religioso, a motivação originária, presente na experiência da vida fática, que faz emergir a religiosidade: “[...] a filosofia da religião é determinada aqui não de acordo com a própria religião, mas de acordo com um conceito particular de filosofia, e, de fato, um conceito científico” (HEIDEGGER, 2010, p.20).

É com base nesse entendimento de que a objetificação do fenômeno religioso acaba por perdê-lo no estudo, que Heidegger procederá, na segunda parte seu curso, à análise fenomenológica das cartas paulinas, fazendo uma tentativa de deixar que a religiosidade (ou fenômeno religioso) se mostre a si mesma e por si mesma, em sua facticidade: “Inicialmente, [...], é necessário examinar a religião em sua facticidade, antes de se dirigir a ela um estudo filosófico em particular” (HEIDEGGER, 2010, p. 21).

Contudo, há uma aparente confusão gerada a partir do que vimos no parágrafo anterior, e que Heidegger prevê: a religião, “os fenômenos’ não se tornarão um objeto de estudo na ‘fenomenologia da religião [...]?’ ” (HEIDEGGER, 2010, p. 21). Como admitir isso se uma grande parte inicial do curso foi dedicada justamente a separar filosofia e ciência, mostrando que a tendência objetificante da última jamais pode ser transferida para a primeira, que surge, justamente, da experiência da vida fática? É com base nesse questionamento, nesse

6 O esquema completo de análise, tal como nos chegou no texto do curso em questão, se divide em 5 perguntas: “1. Qual é o motivo original da filosofia sob consideração? 2. Quais são os meios conceituais e cognitivos para a realização desse motivo? 3. Esses meios surgiram originalmente do motivo da filosofia sob consideração, de modo que não foram adotados de outros ideais, particularmente os ideais científicos? 4. Certos pontos de ruptura, aos quais a filosofia se abre para canais científicos, manifestam-se, como em todas as filosofias anteriores? 5. O motivo da filosofia em consideração é por si próprio original ou é adotado de outros motivos da vida ou de outros ideais?” (p. 6).

paradoxo, que Heidegger vai voltar ao esclarecimento dos três termos do título do curso, embora, dessa vez, com vistas a tematizar o fenômeno central que subjaz a todos os três⁷: O Histórico, de modo a aprofundar melhor esse problema de uma possível inescapável objetivação de tudo que se estude. Mais adiante a noção de indicação formal também será válida para compreendermos como Heidegger pretende que a filosofia “escape” dessa tendência objetificante presente na vida fática.

Quanto à análise do fenômeno do histórico, portanto, Heidegger vai proceder de modo análogo a sua análise da filosofia da Religião de Troeltsch, mostrando brevemente como esse fenômeno do histórico escapa sobremaneira à filosofia, e principalmente à Filosofia da História, que não consegue tematizá-lo.

Em uma primeira análise, não é tão difícil perceber como os três termos do título se ligam ao fenômeno do histórico. Quando se pensa à maneira da ciência, uma introdução é, como vimos na primeira seção deste artigo, um compêndio histórico das tentativas anteriores de se lidar com os problemas científicos; é desse modo também que se estruturam diversas Introduções à Filosofia que se moldam segundo os padrões da ciência, e muito se assemelham ao que chamamos de história da filosofia. Filosofia (ou, para Heidegger, fenomenologia) e Religião podem também ser caracterizadas como fenômenos históricos, sendo “histórico”, nesse caso, uma predicação de Filosofia e Religião, seguindo os moldes da fórmula geral sujeito + predicado, tendo histórico, no caso particular desses dois termos, o sentido de algo que perdura no tempo.

Contudo, essa predicação, típica do senso comum que a filosofia, para Heidegger, procura combater, mostra-se excessivamente geral, afinal, há uma gama quase infinita de objetos aos quais se pode atribuir o predicado histórico, e efetivamente atribuir um sentido ao objeto em questão: como se diz, por exemplo, que determinado filme é histórico, ou que determinado edifício é histórico, ou determinada partida de futebol foi histórica. Mas “a questão agora é se existe a possibilidade de descobrir outro sentido de “histórico”, um que não possa ser predicado de objetos desse modo” (HEIDEGGER, 2010, p. 22). Ou seja, a excessiva generalidade a que se pode atribuir o termo histórico, enquanto predicado de objetos, não satisfaz o filósofo em sua busca pelo aspecto mais originário de um fenômeno e, por isso, é natural que se procure essa originalidade na disciplina filosófica que lida com o histórico por excelência: a filosofia da história. Talvez nela encontremos a tematização do histórico tal como o encontramos na vida. Já de início, contudo, Heidegger adverte: “[...] na experiência da vida fática e na evolução atitudinal da filosofia, o histórico, de acordo com essa visão, obtém a qualidade de um objeto mudando no tempo” (p. 23). Antes de proceder a sua desconstrução da filosofia da história, portanto, o filósofo já aponta que ela objetifica o histórico e, dessa maneira, “esvazia o fenômeno vivente – o histórico em sua vivacidade imediata” (HEIDEGGER, 2010, p. 23).

7 “No meio desses esforços [de chegar a um entendimento dos conceitos de Introdução, Filosofia e Religião], encontraremos em breve um fenômeno nuclear peculiar, o problema do histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 4); “Na medida em que intencionamos ver o histórico como fenômeno nuclear do que é significado pelo título, imediatamente descobriremos o quanto o fenômeno que nos ocupa pode ser caracterizado como histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 22).

Se lidamos com o histórico a partir da vida fática, tal como afirmam fazer tanto as filosofias da história quanto as chamadas filosofias da vida, chegamos a uma conclusão preliminar que “o histórico é um poder contra o qual a vida procura se afirmar” (HEIDEGGER, 2010, p. 23), e que, por isso, ele

possui um papel na vida fática dos tempos presentes em duas principais direções: 1. Positivamente falando, a diversidade das formas históricas proporciona à vida um preenchimento, e a permite repousar na diversidade das formações históricas. 2. Negativamente falando, o histórico é para nós um *fardo*, uma inibição (HEIDEGGER, 2010, p. 26).

Em 1, temos que a vida encontra sua segurança no que Heidegger chama de “panarquia da compreensão”, a vida se vê preenchida por diversos modos de ser, diversas visões de mundo, a partir das quais o ser humano pode se compreender e, nesse sentido, encontrar segurança frente a transitoriedade do histórico.

Já em 2, temos que a vida se desassossega frente a essa mesma panarquia da compreensão, que, constituindo um conjunto de visões de mundo das quais o ser humano elege uma para se compreender, acaba inibindo a criação humana por se manifestar como um *peso*; é como se fôssemos colocados em um mundo em que, ainda que plural, permeado por diversos modos de organização, não há espaço para uma nova criação: a tradição dos modos de ser já se impõe como uma escolha necessária ao indivíduo que, perdido nesse “mar” de transitoriedade, tendo consciência dessa transitoriedade, inicia uma luta contra esse histórico, que acaba sendo, nas palavras de Heidegger, “mais ou menos uma luta contra a história” (HEIDEGGER, 2010, p. 26).

E uma vez que a vida fática, como vimos na nota 3 deste texto, possui uma tendência à objetificação, a chamada *abfallen*, queda, ou lapso, i.e., uma tentativa à *ordenação* das múltiplas referências do mundo em que se está inserido, Heidegger identifica na vida fática “três diferentes maneiras de uma tentativa de se afirmar contra a história” (HEIDEGGER, 2010, p. 26) levadas a cabo pela filosofia: a via platônica, a via da radical extradição-de-si, e uma via de conciliação entre as duas anteriores. Ao final da análise que Heidegger faz dessas três vias, veremos como a filosofia da história falha em tematizar esse desassossego gerado pela visão do histórico como um *fardo*.

Na via platônica, “a realidade histórica não é a única realidade, não é de modo algum a realidade fundamental: ao invés, só pode ser entendida com referência ao reino das ideias, de qualquer maneira que se as entenda, substâncias, valores, normas ou princípios de racionalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 27). Nesse caso, portanto, o histórico é secundário, sendo mais fundamental a realidade extra-temporal.

O caminho da radical extradição de si e o conciliatório se aproximam, uma vez que são fundados sobre a mesma base epistemológica: a realidade se divide em natureza e história,

cada qual possuidora de uma ciência específica que lhe estude. O ser humano, enquanto objeto que se pode conhecer, é um produto da realidade, e, nesse sentido, um produto da história e da natureza. Contudo, por ser “o objeto dentre os objetos”, por ser dotado de uma subjetividade, ele é, também, o produtor da história. As culturas, portanto, enquanto produtos de uma subjetividade humana, configuram-se como “momentos” no processo histórico, e o desassossego do ser humano é aplacado, uma vez que suas ações são referidas sempre ao processo objetivo da história. A diferença entre os dois caminhos estaria em que o caminho conciliatório propõe uma dialética entre presente e história, na medida em que “uma soma de ocorrências só pode ser entendida como efetiva se há um interesse aí, à luz do qual o efeito é visto como sendo efetivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 29), pois a realidade em si não é histórica, mas é o olhar interessado que, do presente, vê algo como sendo parte do processo histórico ou não. Já o caminho da extradição-de-si rejeita esse papel do presente com vistas a uma maior cientificidade: “Seria crucial tornar a ciência da história independente da condicionalidade histórica do presente” (HEIDEGGER, 2010, p. 29), presente esse que perde sua força absolutizante e passa a ser integrado no processo histórico-objetivo: a história torna-se, nesses dois caminhos, a realidade fundamental, frente a qual se aplaca o desassossego que acompanha o ser humano em sua consciência da transitoriedade.

Heidegger aponta, contudo, e aqui se inicia, de certa forma, sua crítica à filosofia da história, que “todas as três vias são fundamentalmente dominadas pela visão Platônica” (HEIDEGGER, 2010, p. 32), i.e., “a realidade histórica, nas três vias, é postulada como um *Ser objetivo*” (HEIDEGGER, 2010, p. 32), e embora não se possa negar que há nessa filosofia da história uma direção muito maior para a *vida* do ser humano, essa direção ainda se faz pela via da objetivação, uma vez que, nas palavras de Heidegger, “História é aqui *o material [das Sache]*, o objeto em direção ao qual eu assumo uma atitude cognitiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 33), evidenciando que não há o tratamento fenomenológico do histórico, ou mesmo do desassossego gerado pelo histórico. Ao contrário, procede-se a uma teoria da formação da história que, embora aplaque esse desassossego⁸, não tematiza originariamente esse desassossego⁹: “Aquilo que é desassossegado, a realidade da vida, a existência humana em sua preocupação com sua própria segurança, não é abordada nela mesma; ao invés, é tratada como um objeto, e como um objeto é inserida dentro da realidade histórico-objetiva” (HEIDEGGER, 2010, p.34). As filosofias da história, embora já façam uma consideração maior à vida do ser humano, ao partirem de um ponto de vista objetificante não conseguem tematizar a motivação desse desassossego e, ao invés disso, já propõem soluções que lidem com esse problema sem, contudo, voltar à própria vida e indicar fenomenologicamente quais são as motivações originárias desse desassossego.

Não por acaso, Heidegger vai afirmar que para ver como o histórico emerge da própria experiência de vida fática, “devemos primeiramente apresentar uma parte importante do método fenomenológico” (HEIDEGGER, 2010, p. 36), que lhe possibilitará acessar a vida fática

8 Afinal, os três caminhos satisfazem a tendência da vida fática para a objetivação.

9 Vemos, portanto, que Heidegger se mantém fiel ao “guia” de análise que propõe logo no início do curso, e que expusemos na nota 4 do presente artigo.

sem, contudo, fazê-lo de um ponto de vista, de um pré-conceito objetificante ou, como veremos de maneira um pouco mais clara a seguir, de uma postura “atitudinal”, que não permita à experiência da vida fática apresentar-se em sua mutabilidade constitutiva.

3 VIA POSITIVA – INDICAÇÃO FORMAL [§11 - §13] E A COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA [§17 E §21]

Vimos nas seções acima o quanto, para Heidegger, a filosofia se distingue das ciências, tanto a partir de seu caráter permanentemente introdutório, sempre voltando à sua insegurança bem fundamentada, quanto a partir da natureza dos conceitos filosóficos, sempre vagos e incertos, justamente por terem como ponto de partida a experiência da vida fática, a *vida vivida* do ser humano que sempre escapa à rigidez da conceptualização científica. Vimos também o quanto falham tanto a filosofia da religião quanto a filosofia da história em tematizar, respectivamente, os fenômenos da religião e do histórico.

Frente a isso, é necessário ter uma via de acesso ao fenômeno da experiência da vida fática que, a partir da fenomenologia, dê conta dessa incerteza, dessa vagueza que a permeia, sem fixá-la tanto em categorias ou conceitos alheios a ela, importados de outros ideais, quanto em categorias que não deem conta da mobilidade da experiência da vida fática, e é com base nesse pressuposto que Heidegger apresenta a indicação formal (*formale Anzeige*).

Ao propor essa nova forma de acesso ao fenômeno da experiência da vida fática, fica o questionamento se não estaríamos tratando, nesse caso, de algo como uma generalização, ou como uma formalização, que são proposições conceituais que visam, de certa forma, organizar os objetos em um conjunto ordenado, isso pois, como vimos anteriormente, Heidegger crítica o uso do histórico enquanto predicado por ter um uso excessivamente geral. Em que sentido sua indicação formal não recairia nessa mesma generalidade/universalidade, e em que sentido não se poderia pensar nela como uma formalização do fenômeno? Tendo esses questionamentos em vista, o filósofo vai explicitar o que se entende por universalidade e por formalização, de modo a clarear e, em seguida “definir” o que se entende por indicação formal.

“A generalização pode ser descrita como um modo de *ordenação*. Nela, resulta uma integração de individuações particulares em um complexo material englobante [...] Sua direção é determinada pela abordagem correta do material” (HEIDEGGER, 2010, p. 41). Já a formalização, enquanto independe do domínio material, determina as coisas de fora delas: por exemplo, “a determinação de algo como um objeto, seu direcionamento a uma categorial formalmente objetiva, a qual é, contudo, de sua parte, não original, mas, ao invés, representa apenas a configuração de uma relação”, e não revela, como Heidegger pretende que a indicação formal revele, o sentido-de-execução/realização dessa relação, i.e., o modo de se relacionar com a experiência da vida fática. A formalização esconde o *como* originário da relação de

sentido do fenômeno, enquanto a generalização se concentra mais no sentido do conteúdo do fenômeno

Com base nas considerações acima, e iniciando os caminhos pelo esclarecimento da indicação formal, temos que, para Heidegger, toda experiência de um fenômeno pode se perguntar pelas seguintes facetas nele contidas:

- “1. Pelo ‘quê’ original do fenômeno, que é experienciado nele (conteúdo)
2. Pelo ‘como’ original, no qual ele é experienciado (relação)
3. Pelo ‘como’ original, no qual o sentido relacional é executado/realizado (execução/realização)” (HEIDEGGER, 2010, p. 43)

Contudo, Heidegger alerta que elas “não simplesmente coexistem. ‘Fenômeno’ é a totalidade de sentido nessas três direções. ‘Fenomenologia’ é a explicação dessa totalidade de sentido; ela dá o *logos* do fenômeno, ‘logos’ no sentido de ‘*verbum internum*’” (HEIDEGGER, 2010, p. 43).

Analisemos brevemente, pois, tendo em vista esse “tripé” de sentido que o fenômeno apresenta, o exemplo dado pelo próprio Heidegger, que nos permite visualizar o que seria uma generalização e o que seria uma formalização, para assim, depois, mostrarmos como cada uma dessas conceituações acessa o fenômeno. O exemplo fornecido parte da cor vermelha, seguindo duas cadeias de raciocínio: uma faz a transição de *vermelho* para *cor*, e de *cor* para *qualidade sensível*; outra faz a transição de *qualidade sensível* para *essência*. Segundo Heidegger: “A transição universalizante de ‘vermelho’ para ‘cor’, ou de ‘cor’ para ‘qualidade sensível’ é a mesma da de ‘qualidade sensível’ para ‘essência’? Evidente que *não*!” (HEIDEGGER, 2010, p. 40), isso porque a primeira transição está presa, em sua realização, a um domínio material, os estágios de universalização (no caso, vermelho-cor, cor-qualidade sensível) são determinados de acordo com o *objeto*, com o domínio material que tenho diante de mim. Já a segunda transição (qualidade sensível-essência), já representa uma postura teórica que não está presa ao domínio material, ou “à materialidade das coisas” (HEIDEGGER, 2010, p. 40), ao invés, ela é uma determinação que está fora da coisa.

É possível perceber então, segundo o ‘tripé’ do fenômeno apresentado mais acima, que a generalização acessa o fenômeno via conteúdo (porque se prende ao domínio material), e a formalização, via relação (demonstrando *como* determinada coisa é compreendida). Onde está, contudo, essa relação mais originária, entendida aqui como o sentido de execução/realização que efetivamente faz com que *alguma coisa* seja vista *como* algo¹⁰, evidenciando um comportamento por trás de todo sentido do fenômeno?

10 Remetemo-nos aqui à noção heideggeriana de experiência que, como vimos na primeira seção, apresenta uma dimensão ativa e uma passiva: a atividade experienciadora e aquilo que é experienciado – algo sempre é experienciado, por alguém, de algum modo.

Quando algo é formalizado como um objeto, estamos acessando essa faceta “relacional” do fenômeno, i.e., determinada coisa é vista enquanto um objeto, e, desse modo, ela é sempre teoricamente motivada¹¹: é nesse ‘nível’ que ficam as ciências, e todas as demais filosofias que creem ter para si um objeto de estudo, seja ele a religião, a história, etc. O problema encontrado por Heidegger nisso remete não só, como já dissemos, à questão da experiência, mas a sua própria concepção de filosofia: por trás de toda relação existe, de fato, alguém que vê determinada coisa *como* algo, e é esse sentido do fenômeno, o sentido de execução/realização, que é escondido no fato de que as ciências e até mesmo a filosofia sempre se centram em algo enquanto um objeto, mas não no comportamento de alguém que vê algo como um objeto, apontando justamente para o fato de que esse algo não é, essencialmente, um objeto, mas apenas é visto enquanto um objeto, que é *uma* possibilidade de execução/realização do fenômeno. É a essa deficiência, é em resposta a esse encobrimento desse sentido relacional originário do fenômeno, e em defesa da gama de sentido que já se faz presente na experiência da vida fática, que a indicação formal surge no horizonte fenomenológico heideggeriano:

a indicação formal é uma defesa [*Abwehr*], um ‘asseguramento’ preliminar, de modo que o sentido de execução/realização ainda permaneça livre. A necessidade dessa medida preventiva surge da tendência de queda/lapso da experiência de vida fática, que constantemente escorrega para o objetivo, e para fora daquilo que devemos resgatar do fenômeno (HEIDEGGER, 2010, p. 44).

Ou, nas palavras de Arrien, “a emergência da indicação formal marca, de certo modo, o nascimento de uma possível ‘ciência pré-teórica’ ou ‘teorização originária’, i.e., um discurso que, embora teórico, assume seu fundamento em um horizonte de sentido mundano e pré-teórico”. (ARRIEN, 2013, p. 33).

É munido dessa ferramenta fenomenológica, dessa via de acesso ao que há de mais originário no fenômeno, já dotado de sentido em uma pré-compreensão, que Heidegger defende que se proceda em uma filosofia (fenomenologia) da Religião. Conforme vimos na segunda seção deste texto, que compreende brevemente a análise heideggeriana da filosofia da religião de Ernst Troeltsch, a tarefa de uma filosofia da religião depende daquilo que se considera como sendo filosofia, e, nesse sentido, olhar para a religião segundo categorias alheias ao fenômeno religioso (as quatro disciplinas filosófico-religiosas de Troeltsch, p. ex., ou a inserção da Religião como um fato histórico que apresenta tipos diferentes, ou mesmo a compreensão do religioso a partir do contraste racional-irracional) é perder de vista esse fenômeno em seu aspecto mais originário, i.e., em sua relação com a experiência da vida fática. É significativo, portanto, que Heidegger não trate tanto da Religião, mas da *religiosidade*, que nos indica uma conotação muito mais vivencial do que um conjunto de doutrinas ou de pressupostos que seria Religião. E isso porque o método fenomenológico não comete

11 “Formalização e generalização são, desse modo, atitudinal ou teoricamente motivadas” (p. 44). A postura atitudinal seria, para Heidegger, segundo Evangelista, “a relação com objetos na qual o comportamento é absorvido no contexto temático” (EVANGELISTA, 2008, pp. 53-54)

o mesmo erro que o método científico que, em nome da rigorosidade, ignora que haja em si qualquer tipo de pré-compreensão que conduza o raciocínio do cientista (ou de qualquer um que proceda segundo o método científico), pois “a fenomenologia deve sempre observar de forma cuidadosa exatamente essa problemática da pré-compreensão” (HEIDEGGER, 2010, p. 54), isso porque:

a pré-concepção guiadora, da qual o historiador não está ciente – i.e., as tendências que já motivam a formulação do problema – é decisiva. É frequentemente *overlooked*, especialmente nas ciências especializadas, que a própria formulação do problema de modo algum se oferece do próprio material; ao invés, já é pré-conceitualmente determinado (HEIDEGGER, 2010, p. 54).

Desse modo, segundo Heidegger, a compreensão fenomenológica consiste não só em não projetar aquilo que se quer entender no fenômeno, já fixando previamente sua possibilidade de sentido, mas também em não se colocar como “a última palavra” sobre o fenômeno, uma vez que esse próprio entendimento se subordina, de certo, modo ao horizonte de pré-compreensão do qual ele emerge.

É com base nessa extensa (ainda que interrompida em sua época, e tratada aqui de maneira esquemática e breve) parte metodológica que Heidegger fundamenta sua posterior análise das Cartas Paulinas, em especial as duas Cartas aos Tessalonicenses. Ainda há, nessa exposição mais concreta, uma ou outra observação metodológica, como uma consideração acerca do fato de Paulo escrever *cartas*, que veremos mais detalhadamente na seção a seguir.

4 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PROCLAMAÇÃO [§20], DO CARÁTER EPISTOLAR DOS ESCRITOS DE PAULO [§20 E §21], E AS “DETERMINAÇÕES BÁSICAS DA RELIGIOSIDADE CRISTÃ PRIMITIVA” [§19]

Heidegger direciona sua investigação fenomenológica, após ter feito suas ressalvas ao que se pretende uma filosofia da religião, e também considerando toda a introdução metodológica feita nas seções anteriores, para as determinações básicas da Religiosidade Cristã Primitiva, sempre em busca, como já reiteramos diversas vezes, das *motivações originais* presentes na experiência da vida fática, que deve motivar a investigação fenomenológica. Para isso, o filósofo elege um fenômeno que considera central nas cartas paulinas, a proclamação, cuja centralidade advém do fato de que “nela a relação de vida imediata do mundo do si próprio de Paulo com o mundo circundante e o mundo comunal da comunidade pode ser compreendida” (HEIDEGGER, 2010, pp. 55-56). Esse fenômeno, contudo, não é observado como se fosse um objeto a ser inserido em um contexto material, mas é investigado em sua execução/realização: “a execução/realização da vida é decisiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 56). Por isso, deve-se atentar para não recair em uma explicação centrada no conteúdo das cartas paulinas (do conteúdo da proclamação em si – o sentido de conteúdo do fenômeno). Deve-se

ênfatizar, pois, justamente esse aspecto relacional originário, o sentido de execução/realização do fenômeno¹², i.e., o *como* da proclamação apostólica de Paulo, algo que o fato de seus escritos se darem *pré*-evangelhos e em formato epistolar nos é conveniente:

Estamos convenientemente situados, de forma relativa, para responder essa questão [do *como* da proclamação paulina], afinal, temos o *como* da proclamação diante de nós nas cartas de Paulo. Dentro da formulação da questão do *como* da proclamação, o caráter epistolar aparece, de repente, como um fenômeno (HEIDEGGER, 2010, p. 56)

Junto à investigação do fenômeno central da proclamação Heidegger coloca, à guisa de auxílio, duas hipóteses indicativo-formais (i.e., ligadas principalmente ao sentido de execução/realização do fenômeno), dois pontos de partida para a determinação da religiosidade cristã primordial, a ser esclarecidos ao longo da interpretação das duas cartas aos Tessalonicenses:

1. “religiosidade cristã primordial está na experiência da vida fática. Pós-escrito: ela é essa própria experiência.
2. Experiência da vida fática é histórica. Pós-escrito: Experiência cristã vive própria temporalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 57).

5 AS CARTAS DE PAULO AOS TESSALONICENSES¹³ – O TER-SE-TORNADO, O CONHECIMENTO DA FÉ E A EXPECTATIVA DA *PAROUSIA* - SERVIDÃO E ESPERA

Distanciando-se de uma compreensão das cartas paulinas a partir de um “complexo histórico-objetivo”, que analisaria, em suma, o contexto histórico em que Paulo escreve, assumindo as cartas e a própria religião como temporalmente fixadas em um período histórico, Heidegger, na busca por acessar a experiência da vida fática de Paulo, procura “ver a situação de modo que escrevamos a carta junto a Paulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 61), e, antes de focar no conteúdo em si da carta, que seria o “*quê*” das cartas paulinas (o sentido de conteúdo do fenômeno da proclamação), olha-se para o *como* da relação de Paulo com o seu mundo

12 Isso, segundo Heidegger, constitui uma ênfase, o que de modo algum implica que as outras duas direções de sentido são ignoradas na explicação. Pelo contrário, explicação [explication, na trad. Inglesa] significa, heideggerianamente, que “se [o fenômeno] é expressado seguindo uma direção particular de sentido, as direções de sentido restantes são co-projetadas nele” (HEIDEGGER, 2010, p. 62). Logo, como nos diz Evangelista (2008), “o que é proclamado (sentido de conteúdo), deve ser interpretado à luz do proclamar (sentido de relação) enquanto fenômeno motivado no contexto de vida de Paulo (sentido de execução)” (EVANGELISTA, 2008, p. 75), sendo que é a esse último, ligado às motivações originárias, que Heidegger se dedicará, principalmente análise das duas cartas aos Tessalonicenses.

13 Guiados pela análise de Theodore Kisiel preferimos não abordar aqui os breves comentários realizados por Heidegger a respeito da Carta aos Gálatas: “Heidegger inicia apressadamente uma interpretação sem sucesso da Carta de Paulo aos Gálatas, para a qual ele parece, incomumente, despreparado. Foi apenas após o feriado de Natal que ele encontra, nas duas cartas aos Tessalonicenses, um conjunto mais apropriado de “fenômenos religiosos concretos”, focado mais diretamente na temporalidade e na historicidade” (KISIEL, 1995, pp. 172-3).

comunal, nesse caso, os Tessalonicenses: “como esse mundo comunal é dado a ele [Paulo] na situação de escrita da carta?” (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Novamente nos remetemos à questão metodológica da ênfase em uma das direções de sentido do fenômeno, com vistas a reiterar que não se trata, para Heidegger de uma abstração, mas sim de uma ênfase que carrega em si uma co-projeção das outras direções de sentido: não há porque fazer a objeção de que não é possível explicar uma das direções e ao mesmo tempo abordar as outras duas, uma vez que essas direções não são *coisas*, mas sim componentes de um contexto situacional, uma rede de conexões que compõe a experiência da vida fática: não há como explicar apenas uma à maneira de uma abstração, indicando uma, indica-se, por conseguinte, as demais que se conectam a ela, e sem as quais não se pode atingir um sentido mais profundo do fenômeno em questão.

Essa situação, portanto, constitui um termo fenomenológico que expressa, no caso, a tríade do mundo do si-próprio, do mundo comunal e do mundo circundante, ou seja, a complexidade do mundo em que o ser humano se encontra. Na investigação das cartas paulinas Heidegger parte da relação de Paulo, do mundo do si-próprio de Paulo, com os Tessalonicenses, com o mundo comunal em que se encontra: *como* Paulo tem os Tessalonicenses para si? Como se dá para Paulo a relação com os que se tornaram cristãos?

Segundo Bruun (2009),

Paulo ‘tem’ os Tessalonicenses em um sentido fenomenológico, ao invés de em um sentido instrumental; em outras palavras, a situação dos Tessalonicenses entra na própria situação de Paulo, fenomenologicamente falando. [...] a descrição de Paulo da sua relação com os Tessalonicenses nos dá um *insight* da situação original que define a religiosidade de Paulo e a religiosidade cristã primitiva no geral: é uma situação marcada por privação e aflição, felicidade e esperança (BRUUN, 2009, p. 8).

Heidegger aponta que Paulo, portanto, não está tentando convencer os Tessalonicenses, sua proclamação não possui o sentido de trazê-los para o seu lado, mas sim está comunicando sua própria experiência, condicionada pela sua conversão e pelo recebimento direto da palavra de Deus, conforme Gl. 1, 12. E essa experiência, que é de Paulo e dos Tessalonicenses envolve duas determinações: “1. Ele [Paulo] experiencia o seu [dos Tessalonicenses] *ter-se-tornado* [...]. 2. Ele experiencia que eles têm um conhecimento do seu *ter-se-tornado*” (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

Logo, segundo Arrien, “o que caracteriza a situação dos fieis é o seu *ter-se-tornado* cristãos e seu *conhecimento* dessa transformação” (ARRIEN, 2013, p. 36). Isso aponta para o fato de que o momento da conversão não é um evento temporalmente localizado, i.e, passado. Ao contrário, nas palavras de Heidegger “*ter-se-tornado* não é, na vida, apenas um incidente qualquer. Ao contrário, é incessantemente co-experenciado, e de tal maneira que

o Ser deles é agora o seu ter-se-tornado” (HEIDEGGER, 2010, p. 66). Percebe-se então que o conhecimento desse *ter-se-tornado* não é meramente um conhecimento epistemológico de um objeto, mas é um olhar para a própria experiência de vida fática, é um *modo de ser* que só pode ser conhecido dentro da experiência da vida fática cristã: “Esse conhecimento é inteiramente diferente de qualquer outro conhecimento e memória. Ele emerge apenas do contexto situacional da experiência da vida Cristã” (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

Heidegger vai aos poucos aprofundando sua análise, desdobrando o que seria o *ter-se-tornado* em uma determinação mais estreita: a conversão é uma aceitação da proclamação, que vem acompanhada tanto de alegria quanto de desespero. Conforme Bruun (2009), “Os Tessalonicenses aceitaram a palavra em um estado de grande aflição, mas ao mesmo tempo sua recepção da palavra estava associada a uma alegria inexplicável e, diferente da aflição, essa alegria, na visão de Heidegger, pode ser experienciada como uma dádiva” (BRUUN 2009, p. 9). Não se trata, portanto, de um conhecimento teórico, de um conjunto de habilidades concedidas, mas sim de um olhar para a própria vida enquanto vida vivida, em suas alegrias e aflições, ou, na síntese de Heidegger: “Aquilo que é aceito diz respeito ao *como* da conduta-de-si na vida fática” (HEIDEGGER, 2010, p. 66).

Esse conhecimento, portanto, que emerge da própria experiência de vida¹⁴, acessível por meio do *ter-se-tornado*, da conversão, determina certa existência fática, guiada por esse mesmo conhecimento, que, por sua vez, é um conhecimento do *ter-se-tornado*, o acolhimento da proclamação em alegria e desespero. Essa possibilidade da existência fática se desdobra em duas direções, segundo Heidegger: “servidão e espera, uma transformação perante Deus e uma espera obstinada” (HEIDEGGER, 2010, p. 66). A conversão, como vimos nessa breve exposição do tortuoso caminho que Heidegger vai percorrendo, não se trata de um evento no passado, mas de um constante voltar-se para a própria vida, no reconhecimento não só da alegria que a acompanha, mas de sua aflição e desespero, e isso tudo está sendo visto, metodologicamente, a partir da própria experiência cristã: partimos de um fenômeno básico, que é a proclamação presente nas cartas paulinas, e a proclamação se dá não através da exposição de um doutrina, mas sim da exposição de Paulo de sua própria experiência de vida cristã, que revela a conexão do mundo do si-próprio com o mundo comunal, i.e., com os Tessalonicenses. Heidegger está partindo, portanto, de uma experiência de vida originária para, através de um aprofundamento e de um estreitamento do fenômeno da conversão e do conhecimento dela, para chegar no *como* a proclamação é recebida, revelando que ela opera uma transformação radical na vida do indivíduo, cuja existência segue duas determinações conforme a conversão: servidão e espera perante Deus. Veremos agora, de maneira um pouco mais detalhada dentro de nossas limitações, essas duas determinações a partir da análise heideggeriana da expectativa da *parousia*, que começará a evidenciar para nós a questão da temporalidade, esclarecendo aquele primeiro ponto de partida que vimos na seção anterior:

14 O ter-se-tornado, afinal de contas, não só ocorre *dentro* da própria vida do indivíduo, como não pode, de forma alguma, ser compreendido fora dessa mesma vida.

“Experiência da vida fática é histórica. Pós-escrito: Experiência cristã vive a temporalidade em si”.

A abordagem por Heidegger da *parousia* é guiada por duas passagens da Carta aos Tessalonicenses (I Ts. 4:13-18 e 5:1-12), que correspondem, respectivamente, a duas perguntas: “1. Como ficam os mortos, que não mais experienciam a *parousia*? 2. Quando a *parousia* acontecerá?” (HEIDEGGER, 2010, p. 69). O filósofo, contudo, não aborda a primeira questão, centrando sua discussão na investigação da segunda, entendendo não diretamente o conteúdo da resposta de Paulo, mas *como* ele dá essa resposta. De início, somos apresentados de certa forma ao conteúdo da resposta: “O que é decisivo é como eu me comporto em relação a isso em minha vida. Disso resulta o significado de ‘quando’” (HEIDEGGER, 2010, p. 70).

Deixando esse conteúdo da resposta de lado por uns instantes, Heidegger irá a II Cor. 12:2-10 para um vislumbre do mundo do si próprio de Paulo, que nos permitirá, esperamos, entender mais claramente o *como* da resposta paulina à questão sobre o quando da *parousia*. O filósofo indica que para Paulo o requisito fundamental de ‘ter-Deus’ é suportar a fraqueza da vida, é voltar-se à própria vida e, suportando-a, tê-la, e não simplesmente entendê-la como uma sucessão de eventos: “Somente quando ele [Paulo] é fraco, quando ele suporta a angústia de sua vida, ele pode entrar em uma conexão próxima com Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 70). É o reconhecimento do sofrimento, da angústia, dessa tensão que estrutura a vida humana, que abre a passagem para a graça divina.

É com base nisso que se pode entender um pouco melhor o que Paulo, e Heidegger, estão entendendo como a *parousia*: “Para o Cristão, contudo, *parousia* significa ‘a reaparição do Messias que já apareceu’”. (HEIDEGGER, 2010, p. 71). Mas se a pensarmos com relação a um evento futuro, perdemos de vista o sentido relacional desse fenômeno, e é por isso que “Paulo não diz ‘quando’, pois essa expressão é inadequada para o que se deve expressar, uma vez que não é suficiente” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Não se trata, portanto, de uma questão epistemológica, de uma questão cognitiva, mas sim do fato de que o conhecimento do *quando* da *parousia* deve ser de cada um “pois Paulo remete os Tessalonicenses para si mesmos e para o conhecimento que têm como aqueles que ‘se-tornaram’” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). A resposta para o quando da *parousia*, portanto, deve ser encontrada em relação à própria vida do indivíduo no conhecimento do seu *ter-se-tornado*. Novamente se vê como a experiência da vida fática é decisiva aqui no contexto: não só a *parousia* só faz algum sentido se compreendida *dentro* da experiência de vida cristã, como sua própria determinação temporal só ocorre dentro dessa própria experiência de vida e, mais ainda, dentro da experiência de vida do indivíduo em si. Não por acaso a leitura que Heidegger faz de Paulo vai distinguir do cristão “Aqueles que encontram sossego e segurança nesse mundo [...], aqueles que se agarram a esse mundo porque ele provê paz e segurança” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Estes são aqueles que, imersos no mundo, em suas preocupações mundanas, “têm suas expectativas voltadas para aquilo que a vida lhes traz” HEIDEGGER, 2010, (p. 72), e não podem ser salvos, uma vez que se *perderam*, não *têm*, suas vidas, vivendo-as enquanto aquela sucessão de

eventos e preocupações mundanas: eles não têm a si, pois esqueceram a si próprios, pois eles não têm a si na clareza de um conhecimento autêntico” (HEIDEGGER, 2010, p. 72).

O cristão, contudo, possuindo sua própria vida através do conhecimento do seu *ter-se-tornado* não serão surpresos pelo *quando* da *parousia*, pois permanecem sempre vigilantes, à expectativa não do que a vida lhes traz, mas justamente desse evento em um tempo indeterminado que lhes condiciona um comportamento. É por isso que

a questão do ‘Quando’ me conduz de volta a meu comportamento. [...] para a realização/execução da própria vida. O sentido do ‘Quando’ do tempo em que o Cristão vive possui uma configuração inteiramente especial. [...] É um tempo sem sua própria ordem e demarcações (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

Isso, contudo, não fornece ao Cristão uma segurança absoluta de sua salvação, pelo contrário, gera nele uma angústia perene, pois, se a *parousia* depende de *como* eu vivo, não consigo, o tempo todo, atender àquilo que é esperado de mim em termos de fé e amor, e, desse modo, me aproximo mais do desespero do que de uma espécie de conforto: “Aqueles que pensam dessa maneira se preocupam em um sentido real, sob o signo de uma preocupação real se eles poderão ou não executar o trabalho de fé e de amor, e eles conseguirão ou não mantê-lo até o dia decisivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 75).

Conseguimos entender, portanto, porque “Paulo não está preocupado em responder a questão do Quando da Parousia” (HEIDEGGER, 2010, p. 75), e compreendemos também o conteúdo da resposta de Paulo, através do modo *como* Paulo responde à pergunta: “O Quando é determinado através do Como do comportamento individual, que é determinado através da realização/execução da experiência da vida fática em cada um de seus momentos” (HEIDEGGER, 2010, p. 75). A espera da *parousia*, cabe ressaltar, não é nem a espera por um objeto, no sentido mais comum, nem a espera por algo ideal, ao contrário, é “um servir a Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 79). O caráter não cronológico da espera pela *parousia* faz com que o indivíduo se desligue da noção habitual de espera enquanto a espera por algo, e aponta para o sentido *kairológico* da espera cristã; nesse sentido são convenientes os comentários de Heidegger acerca da vida do Anticristo na Segunda Carta aos Tessalonicenses: “Se o indivíduo é ou não um verdadeiro cristão é decidido pelo fato de que ele reconhece o Anticristo [enquanto Anticristo, e não como Deus]” (HEIDEGGER, 2010, p. 78). Aquele que está na servidão e na espera, a partir do conhecimento do seu *ter-se-tornado*, saberá, em sua própria existência, e não com base em algum tipo de dogma ou teoria, que o Anticristo é de fato o Anticristo, e não Deus. Já aqueles que apenas esperavam aquilo que a vida lhes dava, e até mesmo aqueles que compreenderam a partir da primeira carta que a *parousia* é a espera por alguém, ou que ela é tão imediata que pode-se abster de quaisquer preocupações mundanas, estes serão enganados pelo Anticristo, e o tomarão por Deus, uma vez que não adentraram o complexo de execução/realização da experiência cristã, pois, escapando da

temporalidade *kairológica*, perdem a fé. É por isso que se diz da *vigilância*, da *inquietação* perenes presentes na experiência fática cristã. Conforme aponta Evangelista (2008):

A interpretação fenomenológica revela, então, a proclamação do Anticristo enquanto exortação para que o cristão mantenha-se firme num determinado modo de vida; a saber, na espera obstinada da parusia, que é o não se deixar perder no mundo. Isso não significa abandonar o trabalho, como alguns tessalonicenses fizeram. Mas, significa manter a aflição da incompletude da existência, que recebe seu sentido a partir do fim dos tempos, quando cada qual será julgado (EVANGELISTA, 2008, p. 109).

Frente a essa temporalidade *kairológica*, a vida cristã, estando permanentemente tensionada entre alegria e aflição, não apresenta segurança, o que remete ao fato de que, conforme vimos no início deste texto, a própria experiência de vida fática é permeada de incerteza, o que faz com que a própria filosofia apresente, em sua fundamentação, aquela incerteza bem fundamentada que não só lhe é característica, como lhe é necessária, por lidar justamente com essa experiência da vida humana.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Martin Heidegger é, sabidamente, um filósofo cujo pensamento percorre tortuosos caminhos ao longo de sua história, não só pela magnitude do que ele se propõe ao revisar grande parte da história da filosofia à luz disso que daqui vimos apenas um embrião, que é a experiência da vida fática, quanto pela nova linguagem, por vezes extremamente alusiva, com a qual busca empreender seu pensamento. Os cursos dados pelo filósofo nas universidades de Freiburg e Marburg, vindos a público com a publicação, a partir de 1975 das *Obras Completas* de Heidegger, mostraram-se de grande valia para a compreensão desse pensamento, além de revelarem para o grande público não apenas os bastidores da produção do filósofo, mas também o professor em seu ofício cotidiano. É a esse último Heidegger, ao professor, ao rei secreto no reino do pensar, conforme o testemunho de Hannah Arendt, que este texto se dedicou, procurando conforme o próprio Heidegger sempre enfatizou em suas lições de fenomenologia radical, não ir àquilo que se estuda carregado de ideais que escapam àquilo que se estuda e que, ao contrário, acabam restringindo o que é investigado. Procuramos, por isso, ver nosso curso em questão, a “Introdução à Fenomenologia da Religião” em seus próprios termos, sem fazer as afamadas tentativas (necessárias, evidentemente) de ser ler os cursos pré-1927 à luz de *Ser e Tempo*, procurando neles aquilo com o que se espera esclarecer a *magnum opus*. Procuramos aqui investigar, enquanto ligados à filosofia, o que Heidegger entende pela experiência da vida fática, nesse que foi um dos primeiros movimentos de largo fôlego que procurou tematizar a *vida humana a partir dela mesma*. Por isso que aqui nos dedicamos muito mais à primeira parte do curso, a parte notadamente metodológica e de conteúdo e motivação altamente filosóficas, por entendermos que é justamente essa metodologia que, a

partir de um esforço hercúleo do filósofo de Messkirch, iniciou-se um novo caminho para a filosofia, um caminho que a aproxima de maneira altamente significativa a filosofia daquilo que lhe deveria ser mais caro: a vida humana, a *nossa* vida, a vida como *nós* a vivemos. No entanto, não podíamos deixar de lado a análise das cartas paulinas, não só porque elas são parte integrantes do curso em questão planejadas e articuladas pelo próprio Heidegger com sua introdução metodológica, mas também porque elas apresentam para nós certas determinações que transbordam a experiência cristã, e ressoam fortemente na experiência da vida fática como um todo, como são as noções de *ter a própria vida*, de não se perder na mundanidade e acabar se esquecendo de si. Mais adiante no caminho heideggeriano esse horizonte último representado aqui pela *parousia* assumirá a determinação da *morte*, que conduzirá o ser humano pelos mesmos caminhos de alegria e aflição, mas agora sem o elemento escatológico lhe estruturando, mas a própria vida finita do ser humano, aprofundando mais ainda (porque retirando-a apenas do escopo da experiência fática cristã) a ideia de temporalidade como estrutura existencial da vida humana.

Em suma, o curso em questão é rico o suficiente, especialmente em sua parte metodológica, para se sustentar com suas próprias pernas, sem que sua compreensão se dê sempre em relação a *Ser e Tempo* (embora não neguemos de modo algum as contribuições desse curso para o esclarecimento dessa obra). Tentamos, nessas poucas páginas, demonstrar isso, mantendo-nos fieis ao próprio desejo de Heidegger de sempre ir às coisas mesmas, sem projetar de antemão nossos resultados ou expectativas em nosso estudo, mas conscientes, o tempo todo, de que a própria escolha desse curso e do modo como conduziríamos nosso estudo já constituem determinações minimamente teóricas que fazem com que o texto do curso em questão permaneça em aberto a novas investigações, sempre aberto a ser pensado.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. "Martin Heidegger faz oitenta anos" In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 277-290.
- ARRIEN, Sophie-Jan. "Faith's Knowledge: On Heidegger's Reading of Saint Paul", In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual – vol. 3*, 2013.
- BRUUN, Lars. "Back to the Future: Reading Heidegger reading Paul" In: *The Bible and Critical Theory*, vol. 5, nº1. Monash University EPress. 2009
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015
- CROWE, Benjamin D. *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.
- DRAWIN, Carlos Roberto. "Heidegger e a crítica da razão: primeira parte: prolegômenos à crítica teológica da razão. In: *Síntese – Rev. de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2010, pp. 157-185.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. *Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática*, 2008, 119f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GREAVES, Tom. *Heidegger: uma introdução*. Porto Alegre: Artmed (col. Penso), 2012

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Indiana University Press, 2010.

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

MACDOWELL, João A. A. A (org.). *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

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

RUSSELL, Matheson. "Phenomenology and Theology: Situating Heidegger's Philosophy of Religion" In: *Sophia*, vol. 50, nº 4, pp. 641-655, 2011.

SHEENAN, Thomas. "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21. Disponível em: <http://religiousstudies.stanford.edu/wp-content/uploads/51-1979-PHENOMENOLOGY-OF-RELIGION-1920-21.pdf>