

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

PAULO EDUARDO RODRIGUES ALVES EVANGELISTA

HEIDEGGER E A FENOMENOLOGIA COMO EXPLICITAÇÃO DA VIDA  
FÁCTICA

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO  
2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

PAULO EDUARDO RODRIGUES ALVES EVANGELISTA

HEIDEGGER E A FENOMENOLOGIA COMO EXPLICITAÇÃO DA VIDA  
FÁCTICA

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em FILOSOFIA, sob a orientação da Profa. Doutora Dulce Mara Critelli.

SÃO PAULO  
2008

Banca Examinadora

---

---

---

## **Agradecimentos**

à Marcia, por ter sido companheira,  
como sempre, durante a realização  
desta pesquisa.

aos meus pais, Adô e Daza, que sempre  
me deram condições de ir atrás de  
meus sonhos.

à Bilê, por apoio e incentivo constantes.

ao Daniel, pelo cuidado de revisão  
e sugestões às traduções.

à Dulce, que orientou pacientemente  
a realização deste trabalho.

Aos que me guiaram nos primeiros  
passos pela fenomenologia:  
Nichan, Ari e Juliano

## Resumo

A publicação das Obras Completas de Martin Heidegger tem oferecido aos estudiosos novos elementos para que se considere sua trajetória intelectual. Esta começa na teologia e desemboca na filosofia. No começo da década de 1920, ele compartilha com Husserl que a filosofia, que se encontra enredada em confusão com as ciências objetivas, só pode ser fenomenologia. Diverge de seu mestre, entretanto, em que a fenomenologia não se limita à descrição da consciência. Ela é explicitação da “experiência de vida fáctica” (*faktische Lebenserfahrung*).

Nos estudos de cunho teológico, Heidegger descobrira a questionabilidade da vida concreta de cada qual. O conhecimento teórico, que anima a filosofia de sua contemporaneidade e cuja origem ele encontra na filosofia grega, mostra-se incapaz de tematizá-la. A “experiência de vida fáctica” não é objetiva, de modo que necessita de um novo método para ser tematizada. A fenomenologia é esse método.

No presente estudo, destaca-se o curso ministrado no semestre de inverno de 1920-21, intitulado “Introdução à Fenomenologia da Religião”, no qual Heidegger demonstra a incapacidade da filosofia contemporânea de acessar a experiência de vida fáctica do cristão primitivo contida nas Epístolas Paulinas. Com a fenomenologia, a experiência religiosa proto-cristã pode mostrar-se. Trata-se de um modo de viver pelo qual se luta contra a tendência a encontrar ilusório asseguramento nas experiências quotidianas. O cristão é aquele para quem o fim dos tempos já se faz presente desde a conversão; esta sendo sempre atualizada. Heidegger encontra nisso uma temporalidade diferente e inacessível à teoria, que só conhece o tempo cronológico. É a temporalidade kairológica, própria da experiência de vida fáctica. A metafísica revela-se, assim, um modo de buscar asseguramento.

Neste estudo, contextualiza-se o curso no momento histórico de vida de Heidegger, pois filosofia e vida imbricam-se. Em seguida, apresenta-se o exercício que ele realiza para demonstrar a originalidade da experiência de vida fáctica e a necessidade de a filosofia ser capaz de retornar a essa sua origem. Para isso, mostra-se 1) uma breve descrição da “experiência de vida fáctica”, 2) a “indicação formal” como conceito fenomenológico capaz de tematizá-la e 3) a filosofia e as ciências como possibilidades dela. Por fim, realiza-se com Heidegger a interpretação das Epístolas Paulinas, a fim de compreender a vida fáctica do apóstolo tal como se apresenta a partir dele, e não de teorias previamente concebidas. Com isso, é a vida humana que se desvela. Essa é a tarefa da fenomenologia.

**Palavras-chave:** fenomenologia; experiência de vida fáctica; Heidegger; São Paulo

## **Abstract**

The publication of Martin Heidegger's Complete Works has been offering new elements for students to consider his intellectual trajectory. In the early 1920's, he shares Husserl's perception that philosophy is [CONFUSÃO MIXED UP] and can only be phenomenology. He disagrees that phenomenology must be limited to the description of the consciousness. It is the explication of "factual life experience" (*faktische Lebenserfahrung*).

In his theological studies, Heidegger discovered the questionability of each one's concrete life. Theoretical knowledge, which drives contemporary philosophy and, according to him, has its beginning in greek philosophy, is unable to describe it. "Factual life experience" is not objective, thus a new method is necessary to describe it. Phenomenology is such method.

This study focuses on the lecture course called "Introduction to the Phenomenology of Religion, taught in the 1920-21 winter semester. The lessons show contemporary philosophy's inability to access the factual life experience of primal christianity found on Saint Paul's Epistles. Phenomenology allows such proto-christian religious experience to show itself. It is a way of living one's life in which one fights against the tendency to seek ilusionary security in daily experiences. For the christian, the end of time is already present since conversion. And conversion is always actualized. Heidegger discovers a temporality that is different and inaccessible to theory, which only know chronological time. It is factual life experience's kairological time. Metaphysics is thus a way of seeking security.

In this study, the lesson course is contextualized within Heidegger's historical moment. Philosophy and life are implicated. Next, Heidegger's way of demonstrating factual life experience's originality and philosophy's need of returning to such origin are shown. To do so, are presented 1) a brief description of "factual life experience", 2) the "formal indication" as the phenomenological concept able to describe it, and 3) philosophy and the sciences as its possibilities. At last, Heidegger's interpretation of Saint Paul's Epistles is followed in order to understand the apostle's factual life according to how it shows itself, instead of taking as point of departure previously conceived theories. In doing so, it is human life which unveils itself. That is the task of phenomenology.

**Key-words:** phenomenology; factual life experience; Heidegger; Saint Paul

# Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fáctica

## Sumário

Introdução	01
Capítulo I: Heidegger e o curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”	
I.1. Apresentação do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”	10
I.2. O contexto biográfico de Heidegger (entre 1916 e 1921)	15
Capítulo II: A fenomenologia como método de explicitação da vida fáctica	
II.1. A experiência de vida fáctica ( <i>faktische Lebenserfahrung</i> )	32
II.2. A distinção entre a filosofia (fenomenologia) e as ciências	39
II.3. As indicações formais enquanto conceitos fenomenológicos	49
II.4. O ‘histórico’ na vida fáctica	56
Capítulo III: A vida fáctica do apóstolo Paulo	
III.1. A situação vital do apóstolo	67
III.2. A expectativa da parusia	80
III.3. O momento decisivo: a vinda do Anticristo	95
Considerações finais	113
Referências bibliográficas	117

## Introdução

Heidegger é conhecido como um dos mais importantes filósofos do século XX, mas poucos sabem que seu pensamento começa na teologia e não na filosofia. São muito poucas as suas publicações se comparadas à quantidade de material escrito por ele. Quando jovem, publica alguns artigos num jornal católico intitulado “O Acadêmico” (“*Der Akademiker*”). Sua primeira publicação mais expressiva é a tese *A Doutrina de Duns Scotus das Categorias e do Significado* (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) em 1916, com a ajuda de Edmund Husserl. A próxima já é o famoso tratado *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*), cujas primeiras duas sessões da primeira parte foram publicadas em 1927. O restante nem chega a ser escrito. Fica a cargo dos pesquisadores o preenchimento desse intervalo e dos que o seguem. Otto Pöggeler publica em 1963 um livro que se torna referência para os estudiosos de Heidegger. Trata-se de *O Caminho do Pensamento de Martin Heidegger* (*Der Denkweg Martin Heideggers*), no qual o autor apresenta muito material inédito e oferece uma visão de conjunto da obra do filósofo. Para a realização de sua pesquisa, tem acesso a muitos manuscritos de Heidegger e de seus alunos que, na década seguinte, começam a ser compilados e editados a fim da publicação das Obras Completas (*Gesamtausgabe*). A publicação é iniciada em 1976. É no livro de Pöggeler que aparece, pela primeira vez, o vínculo entre os estudos teológicos de Heidegger e sua obra filosófica.

Heidegger nasce numa família profundamente religiosa. Seu pai é sacristão. Seus estudos são financiados por bolsas provenientes de instituições religiosas até que ele pode se sustentar com salário de professor. Antes, entretanto, é para o sacerdócio que ele se encaminha, mas problemas de saúde o impedem de ser ordenado padre. Heidegger é um grande conhecedor da Escolástica. Na década de 1910, assume como tarefa reavivar o ideal de vida cristão com auxílio do pensamento escolástico medieval. Concomitantemente, aprofunda-se nos estudos de fenomenologia. Pela Escolástica, foi levado à obra de Brentano *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* (*Von den mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) de 1862 e, posteriormente, a de Edmund Husserl, *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*). Quando Husserl chega para lecionar em Freiburg, onde Heidegger já é professor, começa a colaboração entre os dois. É nesse período que se inscreve o curso ministrado no semestre de inverno de 1920-21, intitulado “Introdução à Fenomenologia da Religião”. É também em torno dessa época que Heidegger rompe com o catolicismo.



Para ele, vida fática e pensamento se articulam; a origem da filosofia é a vida fática. Com a expressão ‘vida fática’, o filósofo se refere à existência histórica concreta de cada qual, tal como ela acontece cotidiana, imediata e pré-teoricamente.<sup>1</sup> Na descrição de um comentador, a ‘experiência de vida fática’ (*faktische Lebenserfahrung*) é a “experiência da vida na sua irreducibilidade radical, e, portanto, na sua resistência a deixar-se apreender de maneira definitiva no seio de um sistema especulativo de conceptualização,”<sup>2</sup> como é a filosofia metafísica.

Heidegger diagnostica um grave problema na filosofia atual. A filosofia é, como ele aprendera na fenomenologia, ciência das origens. Mas ela está afastada do que a origina e incapaz de reconhecer esse afastamento. Ela tem sido tomada como um comportamento teórico e cognitivo de conhecimento de objetos, como as demais ciências. O progresso é o que as motivaria. Mas no momento em que a filosofia assume para si esse procedimento, ela está se entendendo como uma ciência. Heidegger busca mostrar tal equívoco. Para isso, precisa recolocar a questão da compreensão-de-si (*Selbstverständigung*) da filosofia. Esta, diferentemente das ciências, precisa sempre novamente perguntar-se por sua origem, por sua essência, por seu método. Questões de metodologia são fundamentais para a filosofia, pois o método dá acesso ao ente descoberto a ser investigado, determinando previamente o que é encontrado. Há uma concepção prévia do pesquisador que já delimita as possibilidades de surgimento do que vem ao encontro. Na tradição metafísica, o descoberto é sempre objeto. À objetividade corresponde o sujeito, que é o modo como a existência humana é tradicionalmente interpretada. O próprio sujeito pode se tornar objeto para o conhecimento teórico. Mas, para isso, oculta-se seu caráter histórico.

A ‘história’ torna-se assim um sério problema filosófico, ocupando o centro da discussão a partir do século XIX, com pensadores como Schleiermacher, Simmel, Windelband, Rickert, Spengler. Mas, ao aprofundar-se nos estudos da Filosofia da História, aparece para Heidegger que a ‘história’ é ela mesma recolhida como um objeto. No curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, Heidegger é obrigado a criticar essa atitude. O necessário, defende ele, é adquirir “uma relação autêntica e original com a história, que deve ser explicada a partir de nossa própria situação e

---

<sup>1</sup> Embora ‘experiência de vida fática’ seja a expressão escolhida em 1920-21 para designar o modo próprio de ser do humano, Heidegger usa com alguma frequência o termo *Dasein*, que poucos anos depois será o termo reservado exclusivamente para esse fim.

<sup>2</sup> BARASH, J. *Heidegger e o Seu Século*, p.102.

facticidade históricas.”<sup>3</sup> A ‘história’ não é um objeto isolado, mas, sim, o modo de ser da existência de cada um, que é a apropriação do passado individual e coletivo a partir da abertura para o porvir. O termo ‘fático’, que Heidegger usa para adjetivar ‘vida’, refere-se ao modo de ser sempre em situação da vida humana. Cada experiência vital particular só pode ser compreendida a partir do contexto de vida de quem experimenta.

As leituras religiosas de Heidegger, em combinação com a filosofia da vida de Dilthey, que ele estuda com afinco na segunda metade da década de 1910, revelam que a postura teórica que conhece objetos não é a mais originária na vida fática. Nos escritos religiosos, que não têm a pretensão de uma explicação teórica da vida humana, aparece a questionabilidade própria da existência. Ter a vida como questão para si mesmo é a possibilidade de perder-se de si mesmo. É assim que Heidegger interpreta o conflito do apóstolo Paulo entre a lei mosaica e a lei de Deus; procurar a salvação na obediência à lei mosaica é a derrelição do haver-se tornado cristão. Na experiência religiosa de Paulo, Heidegger mostra um saber de natureza diferente do saber teórico da postura cognitiva. O saber haver-se tornado cristão remete o religioso à sua postura em relação à sua vida, indicando o ‘ainda não’ da incompletude original da existência humana. É o que aproxima a questão da temporalidade da existência humana, tratada neste curso como questão do ‘histórico’ na vida fática. Contra sua incompletude, a existência busca asseguramento; a metafísica é uma forma de assegurar-se. O conhecimento do universal e imutável oferece ilusória estabilidade. É o oposto do que é ressaltado pela experiência de vida fática cristã, que acentua a aflição, a insegurança e a incompletude humanas. A experiência religiosa do cristianismo primitivo privilegia a relação do humano com sua própria condição, enquanto a filosofia, a relação de conhecimento do mundo.

No curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, Heidegger começa pela demonstração da incapacidade da metafísica – englobando a filosofia, as ciências, a filosofia como ciência, a teologia, a Filosofia da História e a Filosofia da Religião – de apreender a vida fática, pois ela só lida com objetos e a existência não é objetiva.

As ciências e a filosofia tradicional estão comprometidas com o conhecimento objetivo, que pressupõe o modo temporal da presença estática como única possibilidade

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M. “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” In: *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (doravante abreviado EPR), p.124. [Todas as traduções foram realizadas pelo autor. O presente estudo se baseia no curso tal como publicado no volume 60 das Obras Completas (*Gesamtausgabe*) e nas traduções para o inglês, o espanhol e o italiano.]

de os entes serem. Somente a fenomenologia possibilita o aparecimento de outro modo de ser. A fenomenologia é a única possibilidade de autonomia da filosofia em relação às ciências. Essa autonomia é o objetivo de Heidegger: “A filosofia deve ser libertada de sua secularização da ciência assim assim como da doutrina da visão de mundo científica.”<sup>4</sup> Ele parte de uma compreensão peculiar da fenomenologia, já distante da de Husserl.<sup>5</sup> A fenomenologia é o resgate da filosofia de sua confusão com as ciências. Ela volta-se para as origens. Precisa, portanto, voltar-se também para sua própria origem. Daí a necessidade de deter-se nas questões introdutórias, diferentemente das ciências. Só assim pode a filosofia ganhar sua compreensão-de-si. A fenomenologia suspende a experiência teórica, que é um modo de acesso ao descoberto, mas não o mais originário. Neste momento da década de 1920, Heidegger precisa dedicar muito trabalho à elaboração de sua apropriação da fenomenologia husserliana. Assim, ele passa grande parte do tempo do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião” nas questões metodológicas. ‘Filosofia’ e ‘fenomenologia’ são pensadas por Heidegger diferentemente da tradição, que as aprisiona no conhecimento objetivo. A ‘teologia’ receberá crítica semelhante. A interpretação das Epístolas Paulinas neste curso é um exercício desse método hermenêutico que, embora seja influenciado pela filosofia, pela fenomenologia e pela teologia, distingue-se de todas elas.

Esse método de interpretação revela nelas a temporalidade do cristianismo primitivo, que é um modo de relação com o caráter histórico da vida humana. Para Heidegger, essa experiência é a mais próxima daquilo que ele chama de “temporalidade enquanto tal”, que é o modo de ser temporal peculiar à existência humana. Ele interpreta as Epístolas Paulinas como um testemunho da experiência de vida fáctica do apóstolo, cuja intenção ao escrevê-las não era formular uma teologia ou de teorizar sobre a existência humana. Paulo escreve a fim de que os novos cristãos permaneçam firmes na fé. Mas, para compreender isso, é necessário que as epístolas sejam interpretadas a partir da experiência de vida do apóstolo, e não de concepções previamente determinadas. A interpretação fenomenológica precisa então caracterizar a vida do apóstolo, apoiada no recorte formal da vida em mundo-ao-redor (*Umwelt*), mundo-compartilhado (*Mitwelt*) e mundo-do-si-mesmo (*Ich-Selbst, Selbstwelt*).<sup>6</sup> Com isso, é

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.10.

<sup>5</sup> As distinções entre as duas necessitariam um aprofundamento muito maior do que cabe a esta pesquisa, de modo que serão apontadas apenas e de acordo com a necessidade.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.11.

capaz de conhecer a situação que motiva a escrita. Heidegger posiciona-se contra o uso de qualquer conhecimento dogmático na interpretação.

Toda metodologia científica está vinculada à conceitualização metafísica e à concepção prévia objetificante – isto é, a postulação de objetos – que a determina. Assim, a fim de resgatar a experiência de vida fáctica do cristianismo primitivo, Heidegger é obrigado a discutir as questões metodológicas. Isso faz parte da tentativa de demonstrar a limitação da filosofia tradicional. Ele discute como ela lida com o fenômeno ‘o histórico’ para mostrar que é tomado como um objeto constante e imutável. Heidegger conhece a originalidade de sua investigação fenomenológica e antecipa o estranhamento e a confusão que isso gera aos seus ouvintes. O que ele apresenta aos seus alunos não é filosofia, nem teologia, em seus significados tradicionais, nem a fenomenologia elaborada por Husserl. Sua longa introdução à fenomenologia é interrompida devido a reclamações dos alunos, que se matricularam neste curso na expectativa de encontrar conteúdos ligados à fenomenologia da religião. Ora, para se investigar a fenomenologia da religião, deve-se antes conhecer o que se refere com os termos ‘fenomenologia’ e ‘religião’. A filosofia é essencialmente diferente das ciências e por isso não pode proceder como elas. Mas com as reclamações, Heidegger antecipa a interpretação de um fenômeno religioso concreto; a saber, a experiência de vida fáctica de Paulo contida nas epístolas enquanto documentos da religiosidade cristã primitiva. Encerra aquilo que parece aos alunos teólogos um preâmbulo filosófico com a seguinte crítica ao modelo acadêmico, que se divide em disciplinas sem atentar para o que determina essa divisão. Heidegger é crítico da subdivisão das ciências humanas em disciplinas particulares.

A filosofia, tal como eu a vejo, está em dificuldade. O ouvinte de outras preleções é assegurado desde o início: nas aulas de história da arte ele pode ver imagens; em outras, tem exames para compensar. Na filosofia é de outro modo e eu não posso mudar isso, pois não inventei a filosofia. Eu gostaria, entretanto, de me salvar dessa calamidade e assim interromper estas considerações abstratas e lecionar história para vocês a partir da próxima sessão; sem mais considerações sobre o ponto de partida ou método, eu vou de fato tomar um fenômeno concreto particular como ponto de partida, sob a pressuposição para

mim, entretanto, de que vocês não entenderão o estudo inteiro, do princípio ao fim.<sup>7</sup>

A preocupação de Heidegger é cabível. E não são somente os seus alunos em 1920 que correm o risco de não entender suas considerações na fenomenologia da religião. É a fim de contribuir para a compreensão desse curso que surge este estudo. Para isso, é necessário conhecer o contexto de vida e pensamento de Heidegger no seio do qual se inscreve sua fenomenologia da religião. ‘Fenomenologia’ é um termo com significado bastante peculiar para o filósofo em 1920, mesmo com a colaboração ativa de Husserl nos seus estudos. A fenomenologia é a única possibilidade de a filosofia salvar-se de sua confusão com as ciências. Essa confusão só se faz ver com a fenomenologia.

Há outros temas muito importantes neste curso, que tem sido objeto de estudo de vários comentadores principalmente em relação às considerações sobre o método fenomenológico aí exposto. Os cursos anteriores a 1926 são em geral interpretados à luz do desenvolvimento da obra *Ser e Tempo*. O conceito de ‘indicação formal’ (*formale Anzeige*) é amplamente usado nessa obra sem ser explicado. Neste curso de 1920-21, Heidegger dedica algumas aulas a ele. As indicações formais são os conceitos filosóficos enquanto referidos e reveladores da existência humana, que ele chama de “vida fáctica”. Elas se articulam com sua compreensão da natureza da filosofia, que ele busca diferenciar das ciências. A origem da filosofia é a ‘experiência de vida fáctica’ e esta é ‘histórica’. Isto é, a filosofia é uma possibilidade existencial.

A experiência de vida fáctica é o modo como Heidegger designa a existência humana, que sempre se relaciona de diversos modos consigo mesma, com os outros e com as coisas. O termo ‘experiência’ designa tanto a ação de experimentar<sup>8</sup> quanto o que é experimentado (isto é, o conteúdo)

A compreensão do curso depende de que ele seja explicado a partir de si mesmo, com auxílio dos escritos de comentadores. Mas também é importante que se ganhe o contexto histórico no qual transcorre o curso. Isso significa reconstruir os problemas que ele visa resolver, assim como conhecer o momento de vida de Heidegger. Sua defesa do regresso à origem da filosofia deixa claro que ela não é um sistema objetivo,

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.65.

<sup>8</sup> Por serem sinônimos, ‘experienciar’ e ‘experimentar’ serão usados intercambiavelmente.

mas é uma possibilidade da vida fáctica de cada um. Resgatar a filosofia da confusão com as ciências significa re-aproximá-la do filosofar enquanto possibilidade existencial. As ciências também são possibilidades existenciais. Por isso, Heidegger demonstra a origem das ciências na vida fáctica. A interpretação das epístolas de Paulo é um exercício de mostrar a experiência vital presente na escrita. As epístolas só podem ser entendidas a partir da situação vital de luta do apóstolo. O pensamento está intimamente ligado à vida.

Para conhecer o momento histórico de Heidegger, esta pesquisa conta com algumas cartas pessoais do filósofo e de pessoas próximas a ele. A existência desse material é fruto do trabalho de pesquisadores que se esforçam para preencher as lacunas entre as escassas publicações de Heidegger. Nessa época, sua pesquisa na fenomenologia da religião não foi apenas o preenchimento da vaga deixada pelo aluno de Husserl, Adolf Reinach. Explicar a experiência de vida fáctica cristã é uma necessidade da tarefa de recuperação da filosofia da qual Heidegger se apropria como incumbência. Embora seguisse a indicação de Husserl de que desenvolvesse a fenomenologia da religião, Heidegger já pensava a fenomenologia diferentemente de seu mentor. Para ele, a fenomenologia era a interpretação-de-si da experiência de vida fáctica. Ele recusa as definições tradicionais de filosofia, teologia, história e fenomenologia. É por isso que ele coloca a questão da compreensão-de-si (*Selbstverständigung*) da filosofia. Igualmente, o pensamento sobre a vida religiosa é formulado sobre novas bases: não mais a teologia, mas a experiência de vida fáctica. Não surpreende que os alunos desse curso tenham reclamado da falta de conteúdo religioso.

O presente trabalho tem por objetivo explicitar a “experiência de vida fáctica”, isto é, tematizar a vida humana tal como possibilitado pela fenomenologia. A fim de realizar esse objetivo, será apresentada a fenomenologia como método de explicitação da vida fáctica para, em seguida, demonstrar esse método na explicitação da vida fáctica do apóstolo Paulo. Essas explicações apóiam-se no curso publicado em 1995 como volume 60 das obras completas, na bibliografia que o comenta e em escritos de caráter biográfico que oferecem alguma luz a respeito do momento histórico de elaboração do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”. O contexto biográfico é necessário pois a filosofia, enquanto possibilidade da vida fáctica, é sempre contextual.

As questões metodológicas às quais Heidegger se dedicou serão apresentadas. Primeiro explica-se o conceito de “indicação formal”, pois é a partir dele que se pode

buscar uma tematização não teórica e objetiva da vida fáctica. Isso permite que a distinção entre as ciências e a filosofia possa ser apresentada. Para Heidegger, essa distinção tem como objetivo resgatar a autonomia da filosofia, que se encontra confundida com as ciências. Mesmo a definição da filosofia como ciência fundamental é um equívoco que precisa ser desfeito. A filosofia é uma possibilidade da vida fáctica. Ela deve voltar-se para a tematização da experiência vital. Isso exige que o significado do termo ‘histórico’ possa ser questionado, pois a tendência à teorização já parte de uma definição cronológica que recusa qualquer investigação original e é inadequada para interpretar a o modo de ser histórico da vida fáctica.

A vida fáctica tende a se esquecer de que é histórica. Na experiência cristã primitiva, o porvindouro fim dos tempos – pelo menos enquanto fim para cada existência singular - é acentuado. É um voltar-se para a vida humana histórica. Essa experiência pode ser resumidamente descrita como luta entre o lembrar-se e o esquecer-se que o fim já vigora. Por isso, o cristianismo primitivo é escolhido para manifestar outro sentido do termo ‘histórico’ na investigação durante o curso. Mas antes de adentrar na interpretação dessa experiência religiosa, o presente trabalho esboça uma definição de “experiência de vida fáctica”, que é a expressão utilizada por Heidegger neste momento histórico para se referir à existência de cada qual. Sabe-se que, poucos anos depois, essa expressão será abandonada e substituída pelo termo “Dasein” com um significado fenomenológico específico.

Heidegger inicia a interpretação do fenômeno concreto da experiência religiosa de Paulo de Tarso abruptamente, tanto que retoma questões metodológicas durante esse exercício fenomenológico. Acompanhando esse salto, o presente trabalho busca explicar o sentido da religiosidade cristã primitiva tal como apresentada por ele. No momento desse salto, ele avisa seus alunos que parte da pressuposição de que ninguém entenderá nada da sua interpretação, pois não teve tempo suficiente para trabalhar a metodologia. E a filosofia, que só pode acontecer como fenomenologia, é, para Heidegger, metodologia.

As epístolas não são documentos filosóficos, mas, sim, relatos da experiência de vida fáctica de Paulo. Heidegger parte desse relato não mediado pelos conceitos metafísicos para explicar a experiência de vida fáctica. Esta pesquisa pretende apenas acompanhar o desenvolvimento da interpretação das Epístolas Paulinas por Heidegger, revelando um modo de tematizar a vida humana presente nelas. Trata-se de uma descrição que não toma o humano como ‘sujeito’ nem aquilo com que ele se relaciona

como 'objeto'. Com auxílio da fenomenologia, Heidegger já em 1920 superava a dicotomia sujeito-objeto. Não por acaso, a escolha das Epístolas Paulinas deve-se a que, na religiosidade cristã primitiva, está implícita uma concepção da existência humana condizente com as descobertas da fenomenologia heideggeriana. Mas, antes de apresentar a experiência de vida fáctica cristã, esta pesquisa deve expor a metodologia fenomenológica trabalhada pelo filósofo na primeira metade do curso.



# Capítulo I: Heidegger e o curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”

## I.1. Apresentação do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”

O curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, do semestre de inverno de 1920-21, foi primeiramente apresentado ao público por Otto Pöggeler em 1963. Antes da publicação em 1995, era a principal referência à interpretação de Heidegger das Epístolas Paulinas. O livro de Pöggeler foi pioneiro na tentativa de acompanhar o desenvolvimento de *Ser e Tempo* e do pensamento posterior de Heidegger. Ele teve acesso a muito material até então desconhecido, oferecendo aos estudiosos o preenchimento de muitas lacunas presentes no pensamento heideggeriano causadas pelo espaçamento de suas publicações. Esse material foi-lhe fornecido pelo próprio Heidegger e por Oskar Becker. A este, Pöggeler agradece: “Tomei conhecimento das primeiras lições de Freiburg, às quais faço referência no texto, somente a partir de anotações e informações indiretas, das quais devo agradecimentos sobretudo ao Prof. Oskar Becker.”<sup>9</sup> Seu livro tornou-se referência na interpretação da fenomenologia heideggeriana. Sua análise toma a ‘questão do ser’ como o fio condutor da obra de Heidegger e é nesse contexto que o curso de inverno de 1920-21 é interpretado, isto é, como um passo na direção da colocação dessa questão. Pöggeler relata que Heidegger, entre 1910 e 1920, encontra inspiração na teologia da Escola de Marburg. Ele

iniciou seu caminho influenciado por uma teologia que estava convencida cada vez mais de que era agora válido experimentar a fé cristã na sua primordialidade de um modo completamente novo, e isto após séculos, na verdade após milênios de ofuscação da fé primordial cristã por ambas a filosofia e a teologia.<sup>10</sup>

Esse comentador relata que, a fim de encontrar a experiência primordial, Heidegger interpreta “a passagem do quarto e quinto capítulos da primeira carta aos tessalonicenses”<sup>11</sup> para mostrar a fé cristã na segunda vinda de Cristo. Heidegger foca

---

<sup>9</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p.246.

<sup>10</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p.24.

<sup>11</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p.24.

na recusa de Paulo em fornecer uma data para esse acontecimento, usando características kairológicas, e não cronológicas, desse momento. O tempo kairológico remete ao tempo humano das decisões históricas, contextuais e finitas. O tempo da vida humana é finito, pois o homem é mortal. O tempo cronológico é o tempo objetivo no qual ‘agoras’ se sucedem infinitamente. “O *kairós* situa [o momento] no fio da navalha na decisão,”<sup>12</sup> na “ameaça”<sup>13</sup> do futuro, e, portanto, na inobjetificável execução da vida histórica”<sup>14</sup>. A tentativa de calcular a data da parusia “elimina aquilo que deveria determinar sua vida como inacessível e o substitui pelo seguro, pelo acessível.”<sup>15</sup> Mas a parusia é inacessível ao homem. É um acontecimento que irrompe inesperadamente. Pöggeler também enfatiza a influência do pensamento de Kierkegaard na interpretação heideggeriana da religiosidade cristã.

O acompanhamento do curso a partir da publicação nas obras completas revela que a apresentação de Pöggeler está correta, mas passa ao largo das questões metodológicas presentes no curso, assim como sintetiza de maneira demasiado resumida a interpretação fenomenológica das epístolas.

A literatura americana tomou conhecimento mais detalhado desse curso através do artigo “Heidegger’s *Introduction to the Phenomenology of Religion* 1920-1921” publicado por Sheehan em 1979, no qual apresenta sua reconstrução do curso a partir da leitura de alguns dos manuscritos que viriam a servir de base para a publicação. Nesse artigo, ele se sustenta em alguns documentos biográficos sobre a orientação religiosa de Heidegger. Seu foco recai sobre a influência do cristianismo na filosofia de Heidegger, expressa na interpretação das Epístolas Paulinas, e no seu desenvolvimento posterior em direção a *Ser e Tempo*. Também é a partir desta obra que esse comentador apresenta o curso.

Com a publicação das obras completas, o leitor possui uma perspectiva compreensiva muito mais ampla do que o próprio Heidegger poderia ter a respeito de sua obra então. Não há como saber se, ao lecionar sobre fenomenologia da religião, Heidegger já direcionava sua reflexão às questões presentes em *Ser e Tempo*. É possível, entretanto, conhecer o contexto intelectual e existencial no qual se insere este curso. Para isso, os elementos biográficos são tão importantes quanto as influências

---

<sup>12</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger’s Path of Thinking*, p.24.

<sup>13</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger’s Path of Thinking*, p.24.

<sup>14</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger’s Path of Thinking*, p.25.

<sup>15</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger’s Path of Thinking*, p.25.

filosóficas. É essa relação que ele explora ao fundar a filosofia e todo conhecimento teórico na experiência de vida fáctica.

Os manuscritos de Heidegger desapareceram, restando apenas algumas anotações. A possibilidade da publicação do curso se deve aos alunos Oskar Becker, Helene Weiß, Franz-Josef Brecht, Franz Neumann e Fritz Kaufmann, cujas anotações serviram de base para a reconstrução do curso realizada pelos editores. As anotações do primeiro, sobretudo para a primeira parte do curso, serviram de guia para essa reconstrução. Elas também serviram de base para a apresentação desse curso no livro de Pöggeler. A taquigrafia de Kaufmann não foi decifrada.

A reconstrução a partir de manuscritos de alunos pode não ser considerada uma publicação tão fiel quanto uma que conte com os manuscritos originais do autor. Isso pode ser um fator motivador da recusa de Heidegger a publicar esse curso. Mas a ausência de seus manuscritos não é suficiente para que o curso seja desconsiderado. Os cursos, mesmo aqueles que não dispuseram da correção de Heidegger, apresentam um pensamento muito mais fluido do que os tratados. É uma diferença que salta à vista do leitor que compara a aridez de *Ser e Tempo*, por exemplo, com qualquer curso publicado. Heidegger escreve sobre a mobilidade do pensamento possível apenas no diálogo em sua carta a Jean Beaufret. Diz ele que “No papel, o pensar sacrifica facilmente sua mobilidade.”<sup>16</sup> As anotações dos alunos, sobretudo as diferentes escutas, podem registrar essa mobilidade. Também a epígrafe manuscrita por Heidegger na coleção de sua obra, “Caminhos, não obras” (“*Wege, nicht Werke*”), tira o foco da autoria do pensamento, direcionando-o para a questão mesma a ser pensada. Nesse sentido, as obras completas não apresentam a filosofia de Heidegger, a contribuição de sua autoria, mas, sim, as questões que convocam o pensamento nesta época histórica e que ele foi capaz de ouvir. Quem é o autor do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”? É Heidegger, cujos manuscritos não foram encontrados? São seus alunos? É Pöggeler, o primeiro a tornar público o conteúdo do curso? São os editores da publicação, que entrelaçaram os manuscritos existentes? São aqueles que decifram a difícil escrita de Heidegger ou de seus alunos? São os tradutores para o inglês, o italiano e o espanhol? Talvez não se possa falar de uma identidade na obra heideggeriana. Para van Buren:

---

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M. “Sobre o Humanismo”, p.348.

A mão que rabiscou a assinatura na página do título da edição reunida acaba sendo um membro fantasma que permanece após a amputação do mito metafísico de que o nome do autor, a *mens auctoris*, é o princípio espiritual da identidade que anima o corpus literário.<sup>17</sup>

A publicação dos cursos ministrados por Heidegger na Universidade de Freiburg entre 1916 e 1923 não fazia parte dos planos iniciais das obras completas. As obras reunidas, que começam a ser publicadas em 1976, têm a tarefa de apresentar seus passos em direção à ‘questão do ser’, tornada pública pela primeira vez com a publicação de *Ser e Tempo*, mas já presente em suas lições da década de 1920. Sendo assim, a ordem que seria seguida na publicação era a ordem cronológica. Mas os prospectos da editora Vittorio Klostermann de 1974 e 1975 apontavam dúvidas quanto à publicação dos cursos desse período. O motivo mais concreto era a incerteza em relação à existência desse material. De fato, os manuscritos originais de Heidegger para este curso nunca foram encontrados, mesmo após anúncios em vários jornais de grande circulação.<sup>18</sup> O filósofo pode ter sido responsável pela destruição desses originais, indica van Buren, pois “muitos dos manuscritos faltantes foram aparentemente destruídos em algum momento pelas mãos do próprio Heidegger.”<sup>19</sup>

Van Buren sugere um outro motivo para a ausência desses cursos nos primeiros prospectos. Heidegger poderia ter escolhido não publicar “Introdução à Fenomenologia da Religião”, assim como outros cursos cujos manuscritos não foram encontrados, pelo fato de não se alinharem a *Ser e Tempo* como os primeiros cursos de Marburg. Tratar-se-ia assim de um “suplemento perigoso”<sup>20</sup> capaz de pôr em questão a temática única do pensamento heideggeriano. Deixando de publicar os cursos desse período, Heidegger estaria tentando imprimir “sua própria auto-interpretação autoral”<sup>21</sup> à coleção de sua obra. O comentador sustenta sua hipótese nos estudos de Victor Farias, que descobriu a omissão de oito artigos publicados por Heidegger no jornal católico antimodernista “O Acadêmico”. Nos cursos de Freiburg, a ‘questão do ser’ ainda não havia claramente

---

<sup>17</sup> VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p.18.

<sup>18</sup> JUNG, M e REGEHLY, T. “Nachwort der Herausgeber der Vorlesung Wintersemester 1920/21” In: HEIDEGGER, M. *EPR*, p.339.

<sup>19</sup> VAN BUREN, *The Young Heidegger*, p.15.

<sup>20</sup> VAN BUREN, *The Young Heidegger*, p.14.

<sup>21</sup> VAN BUREN, *The Young Heidegger*, p.14.

surgido, de modo que Heidegger não os considerava parte do “corpus autêntico”<sup>22</sup> de seu pensamento. Hermann Heidegger, filho do filósofo e responsável pela continuação da publicação de suas obras, anunciou no quinto prospecto, de abril de 1984, a inclusão dos manuscritos, reunidos na forma de um suplemento à segunda divisão das obras completas. Este curso do inverno de 1920-21, “Introdução à Fenomenologia da Religião”, foi publicado no volume 60 das Obras Completas em 1995, acompanhado do curso “Agostinho e o Neoplatonismo” (“*Augustinus und der Neuplatonismo*”) e do projeto do curso “Os Fundamentos Filosóficos do Misticismo Medieval” (“*Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*”), nunca ministrado. Esses três cursos reúnem os trabalhos realizados por Heidegger na fenomenologia da religião.

O curso “Introdução à Fenomenologia da Religião” foi lecionado por Heidegger na Universidade de Freiburg às terças e sextas-feiras do meio-dia às 13 horas. Começou no dia 29 de outubro de 1920, foi interrompido por um mês para férias de Natal e encerrado em 25 de fevereiro de 1921.

O curso pode ser resumidamente dividido em duas partes. Nas primeiras lições, Heidegger formula sua compreensão da fenomenologia enquanto explicita a incapacidade das ciências de apreenderem a existência humana. Para isso, Heidegger começa questionando o significado das palavras que compõem o título do curso, mostrando que introduções às ciências e à filosofia são diferentes. As ciências postulam antecipadamente que aquilo que encontram é ‘objeto’. Mas a objetividade é um modo temporal de ser dos entes que lhes recusa a história. A existência humana lida com a história individual e coletiva de um modo incompatível com a objetividade. E a história é um fenômeno central da experiência de vida fáctica. A fenomenologia que Heidegger formula permite que esse fenômeno possa explicitar-se. Por isso, ele dedica algumas lições à metodologia fenomenológica. Como a experiência de vida fáctica não é um objeto, a linguagem filosófica categorial não é compatível com ela. Assim, Heidegger toma da fenomenologia husserliana o conceito de ‘indicação formal’ (*formale Anzeige*) para se referir aos ‘conceitos’ correspondentes ao modo de ser histórico da existência.

Essa primeira parte metodológica foi interrompida em 30 de novembro de 1920, sendo retomado o curso já na interpretação do fenômeno concreto da experiência de vida fáctica do apóstolo Paulo, tal como presente em suas epístolas. Essa interpretação fenomenológica é também uma oportunidade para Heidegger mostrar como a

---

<sup>22</sup> VAN BUREN, *The Young Heidegger*, p.15.

fenomenologia pode revelar aspectos desse fenômeno que a filosofia da religião, a teologia ou as ciências do espírito, não. Apoiado em análise textual das epístolas, Heidegger apresenta a situação de vida do apóstolo. A situação é determinante para a compreensão do comportamento de escrita das epístolas, do sentido das comunidades cristãs às quais escreve e da antecipação da parusia. Com auxílio da fenomenologia, ele explicita a temporalidade da experiência de vida fáctica de Paulo, que é a do cristianismo primitivo e que corresponde à da existência humana.

## **I.2. O contexto biográfico de Heidegger (entre 1916 e 1921)**

São poucas as informações sobre a vida de Heidegger. Para compor sua situação no período entre o final da Primeira Guerra e os cursos de fenomenologia da religião, os comentadores recorrem à escassa correspondência preservada dessa época. Como Heidegger se situava em relação à religião cristã e à filosofia nesse período? Essa questão é fundamental para que se possa compreender o sentido da incursão na fenomenologia da religião entre 1919 e 1921. Nessa época Heidegger já lecionava cursos estritamente filosóficos. Mas a fenomenologia da religião é para ele a investigação da vida fáctica na sua imediatidade pré-teórica. Isso exige dele o abandono dos laços confessionais com a religião católica, que financiara seus estudos até pouco tempo atrás.

A trajetória intelectual de Heidegger recebe seus primeiros impulsos da Escolástica. Na década de 1910, sua intenção era reavivar o escolasticismo medieval e sua força de influenciar uma época histórica; “penetrar na vivacidade viva do Escolasticismo e ver como decisivamente fundou, vitalizou e fortaleceu uma época histórica.”<sup>23</sup> Seria um modo de lutar contra o relativismo e a volatilidade dos valores da sua atualidade. No medievo, o pensamento cristão demonstrara sua força ao determinar um modo de vida histórica. Ele deixa seu projeto claro ao escrever para a Fundação em Honra de Santo Tomás de Aquino:

O submisso abaixo assinado pensa poder agradecer sempre ao reverendíssimo cabido da Catedral pela sua valiosa confiança, pelo menos dedicando o trabalho

---

<sup>23</sup> HEIDEGGER, M. *apud* KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.71

científico de sua vida a tornar fluido o pensamento depositado na escolástica pela batalha espiritual do futuro em torno do ideal de vida católico-cristã.<sup>24</sup>

Misticismo e filosofia escolástica caminham juntos na investigação da relação do que Heidegger chama de vida interior da alma com a transcendência; neles, ‘conhecimento’ e ‘vivência’ não se dissociam como no pensamento moderno. Na psicologia escolástica, o ‘sujeito’ não é um objeto de investigação. Deus também não é objeto. O ‘homem interior’ do pensamento medieval não se confunde com o sujeito da modernidade. Heidegger projeta assim um reavivamento da filosofia, da qual a ‘vida’ foi eliminada em favor exclusivamente da teoria.

A aproximação de Heidegger à fenomenologia é um desdobramento dos estudos escolásticos. Ele chega até a filosofia de Husserl passando pelo livro de Franz Brentano, *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* (1862), recebido de presente de seu professor, o teólogo Conrad Gröber em 1907. É um livro de apoio aos seus estudos escolásticos, que o auxilia nas “desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia”<sup>25</sup>, como lembrará décadas mais tarde. Dois anos depois, em 1909, Heidegger começa a estudar as *Investigações Lógicas* de Husserl.

Os avanços nos estudos de filosofia fazem com que Heidegger deixe de acreditar na possibilidade de reavivamento do Escolasticismo buscada no começo de seu itinerário filosófico. Não só a filosofia, mas os estudos de mística medieval, do cristianismo primitivo e de teologia protestante levam Heidegger a tornar-se crítico da Escolástica, passando a enxergar, também nela, a ocultação da experiência de vida fáctica pela primazia do acesso teórico. A teologia cristã busca explicar teoricamente a experiência de vida fáctica religiosa do cristão com auxílio da filosofia. Assim, a imediatidade dessa experiência abre lugar para teorizações sobre ela fundamentadas em Platão e Aristóteles. Assim, o Escolasticismo passa a ser entendido como um desdobramento da história do predomínio da atitude teórica e desvivificante que Heidegger quer combater.

Theodor Kisiel transcreve a seguinte anotação de Heidegger, do ano de 1917 mas sem data certa. Essa passagem faz parte de uma curta coleção de notas soltas sobre

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. *apud* SAFRANSKI, R. *Heidegger*, p.76.

<sup>25</sup> HEIDEGGER, M. “Meu caminho para a fenomenologia”, p.495.

fenomenologia da religião que ajudaram Heidegger a compor o projeto do curso sobre mística medieval.

Isso está já implícito na fortemente científica, naturalística e teórica metafísica do ser de Aristóteles e na sua exclusão da influência do problema do valor de Platão, uma metafísica que é revivida no escolasticismo medieval e que dita a norma no predominantemente teórico. Correspondentemente, o escolasticismo, no interior da totalidade do mundo-vivido cristão medieval, pôs em grave risco a imediatidade da vida religiosa e esqueceu a religião em favor da teologia e dos dogmas. Essa influência teorizante e dogmatizante foi exercida pelas autoridades da igreja em suas instituições e estatutos já nos primeiros tempos do cristianismo.<sup>26</sup>

O ano de 1917 é o último em que Heidegger leciona filosofia católica na Universidade de Freiburg. Nesse departamento, trabalhava freqüentemente com o padre Engelbert Krebs, teólogo e grande conhecedor de mística medieval. Em 1915, ambos até concorrem à mesma cátedra de filosofia católica. Amigo de Heidegger, Krebs realiza a cerimônia de seu casamento com Elfride Petri em 1917<sup>27</sup>. Embora ela seja de uma família protestante, o casal realiza uma cerimônia católica e se compromete a criar os filhos sob os preceitos dessa religião. Mas em 23 de dezembro de 1918, Elfride, grávida do primeiro filho, escreve ao padre Krebs:

Meu marido perdeu sua fé na igreja e eu não a encontrei. Já na época de nosso casamento sua fé estava minada por dúvidas. Mas eu insisti para que o casamento fosse católico, esperando encontrar a fé com sua ajuda. Juntos, lemos, conversamos, pensamos e rezamos muito e o resultado é que nós dois

---

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M. *apud* KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger Being & Time*, p.73-4.

<sup>27</sup> No ano de 1915, Heidegger conhece Elfride Petri, estudante de economia nacional da Universidade de Freiburg. Ela vinha de uma família militar e luterana e era ligada ao movimento de juventude. No fim do ano de 1916 tornam-se noivos e se casam em 1917 na capela da universidade. Krebs realiza a cerimônia. Ela não se converte ao catolicismo, mas o casal se compromete a batizar e criar os filhos nessa fé. O diário de Krebs registra que “Em março de 1917 ele [Heidegger] me disse que havia noivado com a filha de um coronel saxão, Petri, e que sua noiva, que estava em vias de se converter ao catolicismo, queria me visitar. Quando veio me ver, eu aconselhei a sra. Petri a aprazar a conversão depois do casamento, a fim de que a efetuasse com maior liberdade interior, dado que ainda estava indecisa.”(KREBS, E. *apud* OTT, H. “Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger”)



pensamos hoje somente como protestantes – isto é, acreditamos no Deus pessoal e rezamos a Ele, sem laços dogmáticos e sem a ortodoxia protestante ou católica. Em tais circunstâncias, consideraríamos desonesto permitir que nosso filho seja batizado na igreja Católica. Mas considerarei ser meu dever contar-lhe isto antes.<sup>28</sup>

A partir do curso pós-guerra de 1919, Heidegger mostra-se crítico do pensamento metafísico católico medieval, que antes animava seus estudos. Desde então, ele defende abertamente que a conceitualização aristotélica e neo-platônica se faz presente nas teologias católica e protestante, ocultando a experiência original do cristianismo. Nos escritos místicos medievais, Heidegger encontra irrupções da vida cristã original contrárias à teorização dogmática. É essa vida original que ele precisa explicitar, mas que as linguagens teológica e metafísica são incapazes de o fazer. Com auxílio da fenomenologia, Heidegger tenta tematizá-la. Mas, para isso, sente a exigência de decidir-se sobre sua confissão religiosa. Vida e pensamento se articulam. A filosofia é uma possibilidade da vida fáctica.

Duas semanas após a carta de Elfride, é o próprio Heidegger quem escreve a Krebs sobre sua decisão. Conta que os anos de 1918 e 1919 foram de busca por sua “posição filosófica”, levando-o à decisão em sua vida de abandono do “sistema do catolicismo”. Seus laços confessionais impedem-no de colocar as perguntas filosóficas com radicalidade necessária. A filosofia revelou-se para ele um “chamamento interior” que deve ser realizado na vida de pesquisa e ensino para alcançar “o que está em meu poder e, assim, justificar minha existência (*Dasein*) e minha atividade perante Deus.”<sup>29</sup> Heidegger explica sua escolha:

Os últimos dois anos nos quais me esforcei por um esclarecimento fundamental de minha posição filosófica e pus de lado todas as tarefas acadêmicas especializadas levaram-me a conclusões de que não a poderia sustentar nem ensinar livremente se estivesse preso a alguma posição fora da filosofia.

---

<sup>28</sup> PETRI, E. *apud* SHEEHAN, T. “Reading a life: Heidegger and Hard Times”, p.70.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. “Letter to Father Engelbert Krebs”, p.70.

Insights epistemológicos que se estendem à teoria do conhecimento histórico tornaram o sistema do Catolicismo problemático e inaceitável para mim, mas não o cristianismo e a metafísica – estes, entretanto, em um novo sentido.<sup>30</sup>

Nessa carta, Heidegger mostra que se tornou claro para ele que o sistema dogmático do catolicismo é um impedimento para o exercício filosófico. Para o comentador Sheehan, a ruptura remete às restrições impostas pela Igreja aos seus estudantes. Heidegger dependera de bolsas de estudo até poder se sustentar como professor. Durante os anos em que lecionou filosofia católica, era comprometido com a visão-de-mundo e o ideal de vida dessa religião. Mas não parece que o ressentimento seja a principal motivação para a renúncia do sistema do catolicismo.

A vida religiosa e a filosofia não se opõem para Heidegger. Pelo contrário, a filosofia é para ele a possibilidade de justificar sua existência perante Deus. Mas a filosofia deve tematizar a vida fáctica e, para isso, não pode prender-se à teorização objetificante. Igualmente, a teologia – enquanto construção teórica do catolicismo – já determina previamente a existência humana e o ser dos entes, impedindo o acesso à imediatidade pré-teórica da vida fáctica. Por isso, Heidegger precisa abdicar dos dogmas que se acumularam desde a infiltração da metafísica grega na experiência cristã. O curso “Introdução à Fenomenologia da Religião” é um exercício de se aproximar rigorosamente da vida fáctica como fenômeno a partir da liberdade filosófica, ao invés do caminho de antemão determinado pelo dogma. O curso seguinte, sobre Agostinho e o Neoplatonismo, revela o encobrimento da experiência de vida fáctica do cristianismo primitivo pela conceitualização da filosofia grega. Os estudos de Heidegger levam-no à conclusão de que a vivência religiosa imediata fica encoberta pela teorização. A Escolástica, que ele tão bem conhecia por conta de seus estudos no seminário, participou ativamente desse distanciamento da experiência fáctica pela especulação. É essa experiência original que Heidegger busca trazer novamente à luz. O sistema do catolicismo ao qual se refere é depositário de séculos de encobrimento, por isso torna-se necessário romper com ele. O projeto filosófico de Heidegger, que é sua vocação existencial, é de realização da fenomenologia da religião enquanto destruição da ontologia grega presente nos pensamentos teológico e filosófico atuais. Na carta, fica preservado o cristianismo “num novo sentido”; ao que tudo indica, mais próximo da

---

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. “Letter to Father Engelbert Krebs”, p.69-70:

experiência própria do que da ritualística; mais próximo do protestantismo livre do que do catolicismo. Teologia e religiosidade tornam-se distintas. A teologia pode ser até um impedimento para a vida religiosa. Nas Epístolas Paulinas, Heidegger mostra como a obediência à lei mosaica é a perda da experiência religiosa cristã. Algo semelhante pode ser afirmado da filosofia: o cientificismo da filosofia tradicional é um obstáculo para o filosofar.

Assumir a vocação é tarefa árdua, que exige honestidade e sacrifícios. Heidegger escreve na carta a Krebs que “é difícil viver como filósofo – a verdade interior a respeito de si mesmo e em relação àqueles a quem deve-se ser professor exige sacrifícios, renúncias, e lutas que permanecem para sempre desconhecidas para o técnico acadêmico.”<sup>31</sup>

Heidegger não assume para si mesmo a condição de filósofo em oposição à teologia<sup>32</sup>. Não há tal oposição para Heidegger nos anos de 1920 e 21. Pelo contrário, as investigações a partir da teologia cristã, auxiliadas pela fenomenologia, mostram-se a única possibilidade de recuperar a autonomia da filosofia. Dado que a filosofia surge da experiência de vida fáctica, esta deve ser investigada. A explicitação da experiência de vida fáctica só é possível a partir da religiosidade cristã interpretada pela fenomenologia. As epístolas de Paulo são um testemunho da experiência de vida fáctica, pois a religiosidade cristã primitiva é o voltar-se do existente para sua própria existência numa relação consigo mesmo que não é teórica.

Edmund Husserl acompanha a conversão de Heidegger, mas pouco ciente de seus verdadeiros motivos. A aproximação dos dois deu-se lentamente. O fundador da fenomenologia chega em Freiburg em maio de 1916. Ajuda Heidegger a publicar sua dissertação sobre Duns Scotus em 1916, mas ainda não eram tão próximos quanto viriam a se tornar após a guerra. É desse primeiro momento de contato que data uma carta de Husserl a Natorp sobre Heidegger. Natorp escreve ao colega fenomenólogo

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M. “Letter to Father Engelbert Krebs”, p.70.

<sup>32</sup> Será apenas em 1927, no seminário “Fenomenologia e Teologia” (“*Phänomenologie und Theologie*”) que Heidegger tomará para si a tarefa de distinguir a filosofia e a teologia, estabelecendo regiões e tarefas distintas para cada qual. Sua distinção apóia-se na diferença de âmbitos de investigação de cada qual e na oposição entre filosofia e fé, presente também nas epístolas de São Paulo e nos escritos de Lutero. Nesse seminário, a teologia é apresentada como uma ciência ôntica cuja tarefa é “compreender a importância e o modo específico de ser do acontecimento cristão, e compreendê-lo tal como é testemunhado na fé e para a fé” (HEIDEGGER, M. “Phenomenology and Theology”, p.13.)

para se informar se Heidegger, cujo livro ele acabara de ler, seria um candidato adequado para lecionar filosofia medieval em Marburg. Mais especificamente, Natorp indagava sobre o comprometimento religioso de Heidegger. A isso, Husserl responde que ainda não teve tempo o suficiente para conhecê-lo, de modo a ainda não dispor de um “julgamento confiável a respeito de sua personalidade e caráter,” embora não tenha nada de ruim a dizer a seu respeito. A seguir, explica que Heidegger já fora indicado para o departamento de filosofia católica por conta de sua filiação ao catolicismo, mas que é jovem e pouco maduro para o cargo.

É certo que ele tem laços confessionais porque está, por assim dizer, sob a proteção do nosso ‘historiador católico’ meu colega Finke. Correspondentemente, no ano passado ele foi indicado nas reuniões de departamento como um candidato para a cadeira de filosofia católica no nosso Departamento de Filosofia – uma cadeira que nós também gostaríamos de haver transformado numa posição de ensino científico para a história da filosofia medieval. Ele foi levado em consideração junto com outros, até o momento em que Finke o sugeriu como candidato apropriado em termos de sua filiação religiosa.<sup>33</sup>

Com essa apresentação, Heidegger não foi chamado para o cargo. A opinião de Husserl mudaria em pouco tempo. O que ele ainda não sabia é que Heidegger já havia rompido com o catolicismo, conforme cartas pessoais mostram.

Heidegger é então convocado para a guerra. Durante o serviço militar, permanece sem lecionar. Nesse tempo, troca correspondências com Husserl, até que, de volta em novembro de 1918, é aceito como seu assistente. Husserl envia em 7 de janeiro de 1919 uma solicitação ao Ministério da Educação para que Heidegger receba salário de professor assistente da cátedra de filosofia, que ele já ocupava desde 1916, o que lhe é concedido no ano seguinte.

Em março de 1919 Husserl recebe outra carta de Marburg. Desta vez, é Rudolf Otto, teólogo protestante e autor do livro *O Sagrado*, quem escreve indagando a respeito de um outro aluno. Mas a resposta de Husserl é cheia de elogios a Heidegger, colocando seu assistente no centro das atenções. Ele é apresentado como tendo uma personalidade

---

<sup>33</sup> HUSSERL, E. *apud* SHEEHAN, T. “Heidegger’s *Introduction to the Phenomenology of Religion* 1920-1921”, p.313.

religiosa, direcionada pelo interesse teórico e filosófico. Nessa mesma carta, Husserl menciona a “mudança radical nas suas convicções religiosas básicas”<sup>34</sup> pela qual Heidegger passa no período entre 1916 e 1919; a saber, sua conversão do catolicismo ao protestantismo. Ele ainda sugere que essa mudança pode ter sido efeito da proximidade dos dois.

Meu efeito filosófico tem algo notadamente revolucionário: protestantes tornam-se católicos, católicos tornam-se protestantes... Na arqui-católica Freiburg, não quero aparecer como um corruptor dos jovens, como alguém que faz proselitismo, como um inimigo da Igreja Católica. Isso eu não sou. Eu não exerci a mínima influência sobre a migração de Heidegger ou de Oschner para o campo do protestantismo, embora isso só possa ser muito agradável a mim, como ‘protestante não-dogmático’ e cristão livre (se é que se pode chamar a si mesmo assim quando, por ‘cristão livre’, visa-se a meta ideal do desejo religioso e a entende, da sua parte, como uma tarefa infinita). Além disso, eu gosto de ter um efeito sobre todos os homens sinceros, seja católico, protestante, ou judeu.<sup>35</sup>

É somente mais tarde que Husserl poderá perceber o quanto o caminho intelectual dos dois divergiu. No começo da década de 1920, Heidegger ainda leciona fenomenologia, mas sua apropriação desse pensamento volta a investigação para aquilo que origina a filosofia, que é a vida fáctica. Como a vida fáctica não é um objeto, a linguagem categorial, própria da teoria, não a abarca. Assim, a fenomenologia surge como a possibilidade de desconstrução da objetificação pressuposta na atitude cognitiva. Essa apropriação da fenomenologia vai ao encontro dos estudos de Heidegger, que apresentam a experiência do cristianismo primitivo como um voltar-se para a questionabilidade da vida fáctica, tematizada não teoricamente. Quanto a isso, as Epístolas Paulinas são documentos exemplares, pois Paulo aponta para a experiência de vida de cada qual, sem a meta de teorizar sobre a vida. A fenomenologia torna-se o instrumento necessário para revelar a experiência de vida fáctica do apóstolo, que é protótipo da experiência do cristianismo primitivo, mas que permanece encoberta há

---

<sup>34</sup> HUSSERL, E. *apud* SHEEHAN, T. “Heidegger’s *Introduction to the Phenomenology of Religion* 1920-1921”, p.313.

<sup>35</sup> HUSSERL, E. *apud* SHEEHAN, T. “Heidegger’s *Introduction to the Phenomenology of Religion* 1920-1921”, p.313.

séculos pelas interpretações teológicas. A fenomenologia faz ver a origem existencial da linguagem e do pensamento teóricos. Com essa ferramenta, Heidegger pode se livrar dos pressupostos metafísicos que determinam a explicação da vida fáctica, revelando-a a partir dela mesma. É por isso que ele rompe com o sistema do catolicismo, sem que isso implique o abandono da religiosidade.

É apoiado na sua compreensão da fenomenologia que Heidegger se situa na fenomenologia da religião. Mas para ele, a fenomenologia da religião não é a investigação do divino ou dos fenômenos religiosos, mas, é a explicitação da vida fáctica religiosa. ‘Filosofia’, ‘teologia’, ‘fenomenologia’, ‘fenomenologia da religião’ ganham novos significados a partir da experiência de Heidegger. Sobre o apóstolo, a fenomenologia revela o sentido do comportamento epistolar a partir do contexto da experiência cristã da vida. Do mesmo modo, Heidegger pensa sua própria existência a partir de seu contexto. Isso significa que se compreende a partir de sua biografia, seus estudos, suas questões, suas metas. E sobre si mesmo, escreve a Lowith, poucos meses após o fim do curso “Introdução da Fenomenologia da Religião”, que é um “teólogo cristão”.

... é preciso dizer que não sou um filósofo – nem me imagino a fazer alguma coisa comparável. Isso não está, de todo, na minha intenção. (...) Trabalho de forma concreta e fáctica a partir do meu “eu sou” – a partir da minha herança espiritual inteiramente fáctica, do meu meio, das coesões da minha vida, a partir do que me é acessível enquanto experiência vital, na qual vivo. Esta facticidade não é, enquanto existencial, um *Dasein* simples, ‘cego’ – este é posto, ao mesmo tempo, na existência – quer dizer, que o vivo (...) com o histórico, o existir causa danos: isto é, que vivo os deveres interiores da minha facticidade tão radicalmente como os compreendo. A esta, a minha facticidade, pertence o que designo brevemente assim: sou um ‘teólogo cristão’.<sup>36</sup>

Mas o que significa para Heidegger ser um “teólogo cristão”; ele, que há poucos meses rompeu com o sistema do catolicismo? Declarando-se teólogo, ele não está se alinhando à teologia tradicional, cujo comprometimento com a atitude teórico-

---

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M. *apud* BARASH, J. *Heidegger e o Seu Século*, p.103. Outras traduções de trechos dessa carta encontram-se em: HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.398; KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.78.

objetivista ele revela e recusa como sendo inadequado para os fenômenos investigados. Sua teologia é a interpretação fenomenológica da experiência de vida fáctica. Nesse sentido, ‘teologia’ e ‘fenomenologia’ significam o mesmo. Em 1920 e 1921, Heidegger não as distingue, pois seus temas se intercalam. A teologia é a explicitação da experiência de vida fáctica cristã. A experiência do cristianismo primitivo é a experiência da vida na sua irredutibilidade, relação que será tematizada adiante. Portanto, ser um “teólogo cristão” é ser um fenomenólogo da experiência de vida fáctica. A fenomenologia é a explicitação da vida fáctica. Os escritos do cristianismo primitivo indicam uma compreensão tácita da vida fáctica que precisa ser revelada com auxílio da fenomenologia.

Ao mesmo tempo, o emprego desses termos é também um reconhecimento de sua proveniência. Afinal, são os estudos de teologia – no sentido tradicional – que o levam a esta formulação da tarefa da fenomenologia. E esta não é uma tarefa que Heidegger tomaria aleatoriamente para si, pois a fenomenologia, tal como ele a compreende, é um desdobramento de seu caminho existencial. Explicitar a experiência de vida fáctica fenomenologicamente é reavivar a experiência religiosa cristã primitiva, despertar a existência humana de sua perdição na objetividade e resgatar a filosofia de sua confusão com as ciências; enfim, é recondução à originalidade. Parece que são esses os “deveres interiores” de Heidegger que se articulam com sua existência histórica.

Um dos aspectos de sua vida que motiva a ruptura com o sistema do catolicismo e a nova apropriação da filosofia é o intenso diálogo que Heidegger trava com o pensamento de sua atualidade. Ele encontra em Schleiermacher – teólogo protestante contemporâneo de Hegel cujo pensamento influencia a teologia e a filosofia da história do começo do século XX – a necessidade de que a experiência religiosa seja compreendida a partir de seu próprio âmbito, e não de um estranho a ele. Ambos posicionam-se contra a intenção iluminista de compreender a religião como uma formação teórica, metafísica, e como um fenômeno prático ou ético. Não cabe que se fale de religião, mas, sim, de vida religiosa. A religiosidade perpassa toda vida, e não uma ou outra ação isolada.

Um livro importante na teologia dessa época é *O Sagrado*<sup>37</sup>, de Rudolf Otto, publicado em 1917. Para Otto a experiência religiosa é uma relação inobjetificável com

---

<sup>37</sup> No verão de 1917, Heidegger chama a atenção de Husserl para esse livro. No ano seguinte, Husserl escreve ao seu aluno que estava em serviço militar que o lê de modo interessado e o considera uma

o sagrado. O sentimento vivenciado que o indica é de um “mistério que faz tremer”<sup>38</sup> (“*mysterium tremendum*”). É aterrorizante e fascinante ao mesmo tempo. Otto fundamenta-o no aspecto temível de Deus, que aparece com frequência no Antigo Testamento sob a imagem da cólera de Jahveh. Nela, “vibra e brilha o elemento não-racional, o qual lhe dá um caráter terrificante que o homem natural não pode sentir.”<sup>39</sup> Vem acompanhada do caráter fascinante, que ele descreve com a expressão “*tremenda majestas*”<sup>40</sup>. A repulsa e a atração exercidas pelo *mysterium tremendum* são os elementos não-rationais do sagrado, aos quais se associam representações racionais na tentativa de exprimi-lo. Heidegger, embora compartilhe com Otto da compreensão do sagrado enquanto não-objetificável e, portanto, não definível com os conceitos categoriais, é crítico do uso da oposição racional – não-racional nessa investigação.<sup>41</sup>

Antes de Heidegger assumir a fenomenologia da religião sob orientação de Husserl, quem se dedicava a essa pesquisa era Adolf Reinach. Seu trabalho consistia em articular os fenômenos religiosos em termos de fundante e fundado, articulação importante na fenomenologia husserliana. Heidegger é influenciado por esses estudos, que ele conhecera através de Husserl e de sua assistente Edith Stein, mas considera as categorias usadas por Reinach metafísicas, e não fenomenológicas. Heidegger compartilha com ele a primazia da experiência fáctica sobre as construções teóricas. Quando ele morre em combate em 1917, Husserl passa a Heidegger a incumbência da fenomenologia da religião, fato que os aproxima mais.

---

“tentativa de uma fenomenologia da consciência de Deus, corajosa e um tanto promissora no começo, mas logo decepcionante.”<sup>37</sup> Em seguida, lamenta-se que Heidegger esteja muito ocupado para escrever uma resenha a seu respeito. Heidegger já planejava tematizar esse livro de Otto, mas seria em um estudo comparativo entre esse livro e um ensaio do neo-kantiano Windelband com o mesmo título.

<sup>38</sup> OTTO, R. *O Sagrado*, p.13.

<sup>39</sup> OTTO, R. *O Sagrado*, p.22.

<sup>40</sup> OTTO, R. *O Sagrado*, p.23.

<sup>41</sup> “A filosofia da religião atual orgulha-se de sua categoria do irracional e, com isso, considera assegurado o acesso à religiosidade. Mas, com estes dois conceitos, nada é dito enquanto não se conheça o significado de racional. O conceito de irracional deve supostamente ser determinado a partir da oposição ao conceito de racional, que, entretanto, encontra-se em notória indeterminação. Este par de conceitos deve ser inteiramente eliminado.” (HEIDEGGER, M. *EPR*, p.79)



A interpretação da experiência religiosa realizada por Heidegger também recebe forte influência da teologia luterana. Os estudos de Heidegger da obra de Lutero<sup>42</sup> começaram em 1920. No ano seguinte, ele ganhou a publicação de suas obras completas, o que possibilitou estudos mais aprofundados. É Jaspers quem documenta em sua *Autobiografia Filosófica*: “Eu o visitei, sentei-me sozinho com ele na sua clausura, vi-o estudando Lutero, vi a intensidade de seu trabalho...”<sup>43</sup>, sobre sua visita a Heidegger em abril de 1920. Mas já em 1919, no esboço do curso sobre mística medieval, encontram-se indicações de que a oposição entre a Teologia da Cruz (*theologia crucis*) e a Teologia da Glória (*theologia gloriae*), oposição formulada por Lutero, é importante na sua compreensão do fenômeno religioso.

Nos escritos de Lutero, Heidegger encontra que ser cristão não significa ter sido batizado nem obedecer aos mandamentos do papa. Ser cristão, no sentido professado por Lutero, significa ter fé em Deus e na crucificação de Jesus; significa não se prender aos bens temporais ou à existência mundana. Significa não se louvar do seu sofrimento nem buscar a salvação através de obras. Pelo contrário, aquele que se vangloria do que faz ou do que sofre está em pecado, pois está atribuindo a si o poder de conceder a graça pertencente somente a Deus. Mesmo aquele que renuncia às coisas do mundo em nome de sua salvação está em pecado pois crê que sua salvação pode ser obra sua, assumindo o lugar de Deus, o único que pode dar essa graça. Isso recoloca a responsabilidade sobre a própria vida a cada qual, sendo que viver é a busca da salvação. Entretanto, a graça salvífica de Deus não é resultado unicamente das ações humanas. A graça é sempre uma possibilidade, que nunca é finalmente alcançada por si mesmo. Assim, o esforço de obtenção da graça divina através de boas obras é o fechamento para essa possibilidade.

A oposição entre a Teologia da Cruz e a Teologia da Glória está exposta nas teses de Lutero da “Disputa de Heildelberg” de 1518, que Pöggeler<sup>44</sup> relata ter sido tema

---

<sup>42</sup> Martinho Lutero é conhecido por seu importante papel como reformador da Igreja na Alemanha, cuja repercussão extrapolou as fronteiras desse país. Nasce em Ensleben em 10 de novembro de 1483, numa família modesta. Aos 18 anos, entra para a universidade de Erfurt, vindo a se formar mestre de artes com formação tomista. Mas, ao invés dos estudos de direito, encaminha-se para um mosteiro agostiniano em 1505. O motivo mais conhecido dessa virada em sua vida é uma tempestade que enfrentou enquanto rumava à universidade, na qual quase foi atingido por um raio. Com medo da morte, jurou tornar-se monge para livrar-se de seus pecados. A salvação do homem é a questão central de seu pensamento.

<sup>43</sup> JASPERS, K. *apud* SAFRANSKI, R. *Heidegger: Um Mestre na Alemanha entre o bem e o mal*, p.154.

<sup>44</sup> Pöggeler relata que Heidegger teria se concentrado na oposição das teses 19 e 20 no curso de verão de 1921, “Agostinho e o Neoplatonismo”, o que não confere com a publicação. Van Buren, para sua

de exposição de Heidegger no curso de verão de 1921.<sup>45</sup> Na tese 19 da Disputa de Heildelberg, lê-se que “Não merece ser chamado um teólogo alguém que vê as coisas invisíveis de Deus como se fossem claramente perceptíveis naquelas coisas que de fato aconteceram [Rom. 1.20].”<sup>46</sup> Trata-se de uma crítica à relação contemplativa e teórica com Deus, que teria sido inspirada pela metafísica aristotélica e deturpado a experiência cristã original que ele quer resgatar. Em oposição à tese sobre o ‘teólogo da glória’ vem a tese 20: “Porém, merece ser chamado um teólogo quem compreende as visíveis e manifestas coisas de Deus através do sofrimento e da cruz.”<sup>47</sup>

Lutero é conhecido por ser o reavivador do evangelho de Paulo em contraposição à teologia eclesiástica dominante, fundada sobre o apóstolo Pedro. Sobressaem seus estudos neotestamentários, com ênfase nas Epístolas Paulinas. Historicamente, sua teologia se opõe à venda de indulgências pela Igreja e à hierarquia vertical eclesiástica. Opõe-se também à infalibilidade do papa, isto é, ao monopólio de interpretação das Escrituras. Ao criticar a interpretação hegemônica, Lutero combate também a filosofia Escolástica tomasiana, que a guia, que apresenta a experiência religiosa como uma relação teórica e contemplativa do intelecto com entes criados por Deus. Seria necessário afastar a filosofia para que a experiência religiosa cristã pudesse novamente surgir.

A necessidade de destruição da filosofia tradicional – que encontra em Aristóteles um de seus pilares – aparece na fenomenologia da religião em 1920 quando

---

interpretação da influência luterana no início do pensamento heideggeriano, recorre a esse relato. Tendo ou não apresentado essas teses, seu lema está presente no curso de Heidegger sobre o neo-platonismo em Agostinho. Heidegger questiona a legitimidade dos termos ‘antiguidade grega’ e ‘cristianismo’ no momento do ‘encontro’ na obra agostiniana, afirmando que o cristianismo já estava helenizado e o helenismo, cristianizado, quando Agostinho escreve. Esse encontro era um tema constante nos estudos mais recentes sobre Agostinho. Heidegger menciona as interpretações de Dilthey e Harnack, ambos influenciados por Ritschl. “Também *Harnack* (...) foca precisamente no processo da helenização do cristianismo ao rastrear o surgimento dos dogmas da Igreja e seu desenvolvimento. Do mesmo modo, *Dilthey* (...) tem falado da penetração da metafísica e da cosmologia gregas na experiência interior.” (HEIDEGGER, M. *EPR*, p.170)

<sup>45</sup> “Por esta razão, Heidegger fez referência a Lutero no seu curso sobre Agostinho e o Neoplatonismo e, de fato, às teses da Disputa de Heidelberg de 1518.” (PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p.26)

<sup>46</sup> LUTERO, M. “Heidelberg Disputation”.

<sup>47</sup> LUTERO, M. “Heidelberg Disputation”.

Heidegger demonstra que a linguagem filosófica é incapaz de expressar a experiência de vida fáctica por ser adequada aos objetos. Para o comentador van Buren, “presumivelmente, era Lutero quem era a principal inspiração para o regresso desconstrutivo ao Cristianismo primitivo”<sup>48</sup> realizado por Heidegger nos cursos de religião. Deve ter sido também uma influência importante no projeto do fim da filosofia tradicional e de seu novo início genuíno, pelo qual se volta sempre para sua origem. Lutero tinha como projeto a destruição da filosofia aristotélica, isto é, a eliminação da determinação metafísica que oculta a experiência religiosa cristã original. Van Buren conjectura que “foi Heidegger quem, aparentemente, terminou-o [esse projeto] quando começou a lecionar e a escrever um livro sobre Aristóteles no semestre de inverno de 1921-22.”<sup>49</sup> Ele se compreendia nesse período entre 1921 e 1922 como “um tipo de Lutero filosófico da metafísica ocidental.”<sup>50</sup> Resgatando a historicidade da vida fáctica, inspirado na vida cristã primitiva, Heidegger estaria levando a termo as possibilidades imanentes na teologia de Lutero.

Outra influência muito perceptível no curso “Introdução à fenomenologia da religião” é a filosofia de Dilthey. O pensamento desse autor se faz notar no conceito que Heidegger escolhe para se referir à existência humana, que é o solo de todo conhecimento: experiência de vida fáctica (*faktische Lebenserfahrung*). O conceito de ‘vida’ atravessa a obra de Dilthey, tendo recebido forte impulso de Nietzsche para sua entrada no cenário filosófico. Também a interpretação que Heidegger realiza das epístolas de Paulo em muito se aproxima das análises de Dilthey. Kisiel chega a sugerir que Heidegger tenha escolhido a epístola aos Gálatas para adentrar no fenômeno religioso concreto por conhecer bem a interpretação oferecida por Dilthey<sup>51</sup>. Foi uma passagem abrupta no curso, para a qual Heidegger pode não ter tido tempo de se preparar.

Heidegger teve muito contato com as obras completas de Dilthey nas primeiras décadas do século XX. As preocupações desse autor ligam-se à epistemologia e à história; mais especificamente, às ciências do espírito (*Geistwissenschaften*) e às visões de mundo (*Weltanschauungen*). Estas não dispõem da mesma certeza que as ciências exatas. Dilthey é responsável pela conhecida distinção entre ciências explicativas e

---

<sup>48</sup> VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p.167.

<sup>49</sup> VAN BUREN, J. “Martin Heidegger, Martin Luther”, p.171.

<sup>50</sup> VAN BUREN, J. “Martin Heidegger, Martin Luther”, p.171-2.

<sup>51</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.173-4.

compreensivas; as primeiras são as naturais, as últimas, as humanas. A certeza possível a estas é de caráter diverso daquela possível às ciências naturais, que operam sob o modelo hipotético para a elaboração de leis. Mas, a imediatidade da vivência possui uma segurança que pode servir de fundamento às ciências humanas. Sobre a diferença entre esses conhecimentos, Dilthey escreve:

O pensamento científico pode examinar o método em que se baseia sua segurança e pode formular e fundamentar exatamente suas proposições; a origem de nosso saber sobre a vida não pode ser assim examinada e não se pode traçar fórmulas fixas a ela.<sup>52</sup>

A descoberta da imediatidade da vivência e de sua função epistemológica relaciona-se aos estudos de Dilthey sobre o cristianismo, que Heidegger conhecia bem. Sua interpretação da experiência de vida fáctica cristã presente no curso de 1920-21 apresenta forte influência desse autor. No livro *Introdução às Ciências do Espírito*, Dilthey tematiza o foco na vida do si mesmo pelo cristianismo primitivo, em oposição à atitude grego-filosófica de conhecimento do mundo ao redor. A contemplação da perfeição do cosmos (experiência grega) cedeu lugar à “conexão entre o sentimento mais sublime do homem, que não se pode reduzir a nenhum espaço, e as experiências do miserável coração humano, movido inquietantemente num círculo estreito pela natureza de sua existência.”<sup>53</sup> Na autognose agostiniana, a dúvida relativa ao cosmos mostra-se certeza ontológica imediata, num movimento que Dilthey aproxima com aquele realizado por Descartes séculos mais tarde: se me engano, é porque existo. Mas nessa certeza da existência própria encontra-se também a convicção na realidade do mundo e a essência de Deus. Heidegger recolhe da obra desse filósofo a relação correlativa entre si mesmo e mundo ao redor, que é uma relação pré-teórica. O si-mesmo tem acesso a essa relação, isto é, a vida fáctica relaciona-se consigo mesma. A vida possui uma inteligibilidade própria que lhe é acessível, embora não necessariamente teoricamente. Deixando de lado os termos da filosofia da vida, Heidegger se apropria dessa intuição diltheyana para sua concepção do fenômeno da vida fáctica.

---

<sup>52</sup> DILTHEY, W. *Teoria de las concepciones del mundo*, p.43.

<sup>53</sup> DILTHEY, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p.370.

Dilthey propõe uma íntima relação entre a ciência filosófica e o modo como os gregos compreendiam o divino. A perfeição que caracteriza o cosmos convoca-os a reproduzi-la artisticamente na realidade objetiva de uma obra de arte, na moral, na política e na retórica. A sabedoria, enquanto conhecimento da realidade, não é o foco do cristão. Para ele, o reino de Deus não é deste mundo e as realidades objetivas tornaram-se meras aparências mundanas. Volta-se, assim, para a vivência da sua própria vontade. A vivência é caracterizada por uma segurança inaudita ao conhecimento intelectual, cercado de dúvidas. Voltar-se para a vivência é voltar-se para o mundo do si-mesmo daquele que vivencia. Trata-se da origem de uma ciência fundada na experiência própria, 'interna', que se torna uma referência importante para a fenomenologia de Heidegger que se formula como método de acesso à vida fáctica original.

[Para o cristão,] a vivência se converte no centro de todos os interesses das novas comunidades; mas aquela é um simples dar-se conta do que está se dando na pessoa, na autoconsciência; este dar-se conta está cheio de uma segurança que exclui toda dúvida; as experiências da vontade e do coração absorvem com seu enorme interesse todo outro objeto de saber; em sua certeza imediata aparecem onipotentes frente a todo resultado da contemplação do cosmos, assim como frente a toda dúvida, que procedia das reflexões acerca da relação da inteligência com os objetos a serem copiados por ela.<sup>54</sup>

Mostrar as confluências e divergências do pensamento heideggeriano com o de Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Otto, Reinach ou Lutero seria uma tarefa muito ampla, que foge aos limites desta pesquisa. Assim, estão mencionados apenas os poucos aspectos desses autores diretamente relacionados à fenomenologia da religião de Heidegger. A Teologia da Cruz de Lutero, por exemplo, é tida pelos intérpretes como principal fonte da interpretação da experiência de vida religiosa do cristianismo primitivo. Ele influencia-se também pelo posicionamento de Schleiermacher contra a compreensão teórica e estática da experiência religiosa, pela determinação do sagrado como não-objetificável por Otto, pela fenomenologia da religião esboçada por Reinach e pelas concepções de vida e história de Dilthey. Mas todas essas influências se articulam num pensamento original que se volta para aquilo que o origina: a vida fáctica de cada qual.

---

<sup>54</sup> DILTHEY, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p.371.

## Capítulo II: A fenomenologia como método de explicitação da vida fáctica

### II.1. A experiência de vida fáctica (*faktische Lebenserfahrung*)

A experiência de vida fáctica (*faktische Lebenserfahrung*)<sup>55</sup> aparece no curso sobre fenomenologia da religião como o ponto de partida da filosofia. O termo ‘fáctico’ (*faktisch*), que se refere ao modo de ser da vida de cada qual, foi primeiramente cunhado pela filosofia pós-kantiana do final do século XIX. Para Fichte, esse termo abstrato aparece para descrever o “nosso encontro com a face ‘bruta’ da realidade inacessível ao pensamento racional.”<sup>56</sup> É a vivência puramente sensorial, o aspecto irracional por excelência, dado pela realidade à razão. Heidegger se apropria desse conceito, afastando a dualidade racional-irracional. Assim, ‘fáctico’ é o termo que descreve a imediatidade da experiência de vida.

O conceito de ‘vida’ (*Leben*) presente na expressão que Heidegger escolhe para designar a existência humana pré-teórica revela a influência da Filosofia da Vida de Dilthey<sup>57</sup>, que é apropriado pela fenomenologia com ressalvas. Sobre esse conceito no começo da década de 1920, Stein explica que:

---

<sup>55</sup> A expressão “*faktische Lebenserfahrung*” poderia também ser traduzida por experiência vital fáctica.

<sup>56</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.27.

<sup>57</sup> ‘Vida’ (*Leben*) é o modo como Dilthey se refere àquilo que antecipa a possibilidade do conhecimento teórico. Com isso, a contribuição desse pensador advindo da teologia é conhecida como ‘Filosofia da Vida’ (*Lebensphilosophie*), à qual integram-se outras linhas de pensamento como as de Simmel e Bergson. A vida é um âmbito pré-teórico que se expressa na conexão de variadas vivências (*Erlebnis*). A imediatidade das vivências exclui delas a possibilidade de dúvida, tornando-as solo firme para as ciências do espírito. Dilthey baseia suas investigações na afetividade, na inteligência e na vontade, que são os modos do ser humano relacionar-se com o mundo. Na vida, “apreendo os demais homens e as coisas não apenas como realidades que estão comigo e entre si numa conexão causal; partem de mim relações vitais para todos os lados; refiro-me a homens e coisas, tomo posição frente a eles, cumpro suas exigências frente a mim e espero algo deles.” (DILTHEY, W. *Teoria de las concepciones del mundo*, p.41.)

O conceito de experiência de vida fáctica de Heidegger repensa essa compreensão de ‘vida’, sobretudo quanto à sua articulação em mundo do si mesmo, mundo compartilhado e mundo com as coisas. No momento em que a vivência do ‘sujeito’ passa a ser dado do conhecimento, o binômio sujeito-objeto é desfeito. A realidade se apresenta na vivência, de modo que não há oposição entre a realidade conhecida e o sujeito que conhece. Dilthey pode assim afirmar a realidade do mundo interior. O foco da questão epistemológica é assim deslocado do objeto para a vida humana. É a vivência que deve ser

... a palavra *Leben* era a coisa mais temida pelos fenomenólogos durante um certo tempo, pois nela ressoava todo o vitalismo do século anterior. Ressoava toda a preocupação com algo tão simples e óbvio como é a vida humana concreta e que, entretanto, acabou por receber ressonâncias infinitas, ou seja, a *Leben* seria considerada como um mundo inalcançável, de certo modo, inatingível.<sup>58</sup>

Heidegger deixa claro que não segue a Filosofia da Vida por conta dos termos que escolhe para a expressão da existência humana. Se fosse acompanhar Dilthey, o termo teria sido ‘vivência’ (*Erlebnis*) e não ‘experiência’ (*Erfahrung*) de vida fáctica. O comentador Inwood sugere que a escolha se deve a que ‘vivência’ se refere a um processo interno do qual se está consciente, sem que necessariamente se torne objeto de introspecção.

Nas *Investigações Lógicas*, que Heidegger tanto estudara, Husserl tematiza as ‘vivências’. Tomando como exemplo o fenômeno perceptivo visual ‘ver um objeto colorido’, corresponde à cor do objeto, que aparece como sendo uma qualidade deste e existindo atualmente, a sensação de cor (ou ‘momento cromático fenomenológico’). A sensação de cor, assim como a percepção, são vivências que são conteúdos da consciência que as vivencia. Já o objeto e a cor vista como sendo dele, não são vivências e não compõem a consciência.<sup>59</sup>

Mas a fenomenologia que Heidegger desenvolve não tem mais espaço para a separação entre interno e externo, sujeito e objeto, fenômeno perceptivo e fenômeno percebido. O conceito ‘vivência’ deve ser afastado porque funda-se sobre o conceito de

---

conhecida, pois nela a realidade é dada imediatamente. É pelos significados das vivências que a vida histórica se exprime.

Mas Dilthey mantém a concepção de ‘consciência’ na sua interpretação. Heidegger, ao pensar a experiência em sentido ativo e passivo, pode abandonar esse conceito. A experiência de vida fáctica só é enquanto relação com mundo. Para aquele, “o eu, as pessoas e as coisas em torno” – que formam mundo – “podem ser chamados os fatores da consciência empírica, e esta consiste nas relações mútuas desses fatores.” Para Heidegger, a experiência de vida fáctica é a relação com as coisas, os outros e consigo mesmo, sem a necessidade de uma consciência mediadora.

<sup>58</sup> STEIN, E. *Mundo Vivido*, p.28-9.

<sup>59</sup> HUSSERL, E. “Investigación quinta: Sobre las vivencias intencionales y sus ‘contenidos’.”

‘sujeito’. Daí a necessidade de encontrar uma maneira nova de indicar a existência humana, sem a objetificar.<sup>60</sup>

‘Experiência’ traduz *Erfahrung*, da raiz *fahren* (viajar, ir)<sup>61</sup>, que possui a qualidade de um acontecimento exterior mas que é simultaneamente apropriado por quem experiencia. Não há divisão entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ na experiência. Esse substantivo possui um sentido ativo e outro passivo concomitantemente e Heidegger usa sua dualidade. Refere-se a “1) a atividade que experiencia, 2) aquilo que é experienciado”<sup>62</sup> nessa atividade. Não há separação entre o si mesmo que experimenta e aquilo que é experimentado. Chamar esse fenômeno de ‘experiência de vida fáctica’ demonstra o cuidado metodológico de Heidegger para evitar que seja confundido com aquilo que a tradição filosófica chama de ‘sujeito’.

Experienciar não significa “tomar-conhecimento”<sup>63</sup>. Não é uma experiência cognitiva teórica. Mas como diz-se que a filosofia é um comportamento cognitivo, Heidegger dedica algumas considerações a esse fenômeno específico para mostrar que mesmo nele, o que é experienciado não tem o caráter de objeto (*Objektcharakter*). Experienciar se aproxima muito mais do colocar-se diante de ou confrontar-se-com<sup>64</sup> (*Sich-Auseinander-Setzen mit*) o experienciado. Não é um processo de objetivação do experimentado. Essa é uma possibilidade que o confrontar-se com abre, mas que é fruto de um sentido-de-execução peculiar da experiência de vida fáctica<sup>65</sup>.

Descobrir as relações dentre as coisas descobertas no mundo é uma tendência da vida fáctica. Essa tendência pode ser assumida ao máximo e “dirigir-se até o último nexos estrutural da objetividade em geral”<sup>66</sup>, levando a uma lógica *a priori* de objetos e à respectiva questão sobre a objetivação dos objetos. Mas isso é fruto da postura ‘atitudinal’ que o uso das indicações formais pela fenomenologia visa evitar. A vida fáctica, então, possibilita a filosofia, mas leva apenas até suas portas.

---

<sup>60</sup> Em 1920, o filósofo usa a expressão ‘experiência de vida fáctica’. Nos anos seguintes, Heidegger a abandonará, reservando o termo “*Dasein*” para designar o modo de ser humano. Com isso, resolve definitivamente no seu pensamento os problemas inerentes ao termo ‘vida’.

<sup>61</sup> INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p.60.

<sup>62</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.9.

<sup>63</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.9.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.9.

<sup>65</sup> A saber, aquela que fixa as relações entre o que é descoberto no mundo circundante em complexos temáticos (*Sachzusammenhang*) objetivos, conforme já discutido.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.14.



A tendência a compreender-se exclusivamente a partir dos conteúdos experienciados é contrária à filosofia, já que sua questão primordial é a vida fáctica não objetificada. Por isso, é necessária uma “transformação” (*Umwandlung*)<sup>67</sup> para que da experiência de vida fáctica desdobre-se o impulso filosofante.

Na história da filosofia metafísica, o sentido-de-execução dominante é o da objetificação, que leva ao extremo a tendência da vida fáctica de compreender-se a partir dos conteúdos. A fenomenologia é o que possibilita a reversão dessa tendência. Não se trata de mudar o objeto da filosofia. Heidegger se opõe à tarefa neokantiana de limitar a investigação filosófica aos processos psicológicos envolvidos na cognição, postulando o ‘sujeito’ como objeto da filosofia<sup>68</sup>, pois isso seria tomar o sujeito como objeto e permanecer preso à concepção de que a filosofia é o tomar conhecimento de objetos.

A experiência de vida fáctica não é apenas um modo diferente de se referir ao sujeito, à alma, aos atos psíquicos, à consciência, à subjetividade ou ao ego. Todos esses conceitos tomam aquele que experiencia a significatividade do mundo como um objeto separado, isolado, forçando a investigação à questão da possibilidade de acesso à realidade. Mas como é que alguém experiencia suas situações fácticas? Heidegger responde a isso referindo-se a si mesmo: “quando eu pergunto como experimento a mim mesmo na experiência de vida fáctica: – não há teorias!”<sup>69</sup> Quando Paulo escreve sobre suas tribulações, sua missão ou sua conversão, por exemplo, não há um ‘sujeito’ que entra em contato com esses acontecimentos. Esses acontecimentos são o apóstolo, são seu si mesmo (*selbst*). Não são objetos que são experienciados, mas, sim, “mundo” (*Welt*), que é “aquilo em que alguém pode viver. Não se pode viver num objeto”, acrescenta Heidegger.<sup>70</sup> São indicações consoantes com o modo como ele tematiza o mundo como contexto significativo desde o semestre pós-guerra de 1919, exemplificando que cátedra, sala de aula, livros, alunos, professor são todos compreensíveis imediatamente à luz do contexto escolar.

---

<sup>67</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.10.

<sup>68</sup> “O neo-kantismo (Natorp) simplesmente inverte o processo de ‘objetificação’ (de cognição de objetos), chegando assim à ‘subjetificação’ (que supostamente representa o processo filosófico, psicológico).” (HEIDEGGER, M. EPR, p.10-11)

<sup>69</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.13.

<sup>70</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.11.

A significatividade (*Bedeutsamkeit*) deve ser entendida como anterior à objetividade, no sentido de que as coisas são confrontadas significativamente e só depois, a partir de um determinado sentido-de-execução, são tomadas como objetos. Ela é um fenômeno central pois abrange todas as possibilidades da experiência de vida fáctica. Todo fenômeno é significativo e não há nada que seja desprovido de algum sentido. A idéia de que as coisas são objetos puros aos quais o sujeito atribui significados é motivada pela postura atitudinal, não correspondendo ao modo de ser cotidiano da experiência de vida fáctica.

A significatividade preenche toda a vida, de modo que não se imagina que algo possa lhe estar indisponível. Trata-se da auto-suficiência (*Selbstgenügsamkeit*) da experiência de vida fáctica. Esta fica totalmente absorvida pelo mundo experienciado, compreendendo-se a partir do que vive, do que faz, do que realiza, de seus ‘altos e baixos’, etc.

Heidegger articula ‘mundo’ – enquanto aquilo em que se vive – formalmente em três âmbitos: mundo ao redor (*Umwelt*), mundo comum (*Mitwelt*) e mundo do si mesmo ou “si-mesmo do eu” (*Ich-Selbst*).<sup>71</sup> São três focos possíveis de análise do modo como mundo é experienciado por aquele que experiencia. São, entretanto, inseparáveis. Não podem ser isolados e nem se pode perguntar sobre as relações entre eles, pois essa pergunta já pressuporia a divisão. Trata-se, portanto, de uma separação formal. O *Umwelt* remete a tudo o que é encontrado e confrontado: as coisas materiais, as idealidades, as objetividades, as ciências e as artes, etc. Não são coisas puras e sem significado às quais o sujeito atribui significado. Pelo contrário, são sempre encontradas significativamente; “o experienciar mesmo tem um caráter mundano.”<sup>72</sup>

A significatividade do mundo é compartilhada. A isso se refere o *Mitwelt*. Nele, os outros seres humanos são confrontados em suas específicas “caracterizações fácticas: como um aluno, um professor, um parente, um superior, etc.”<sup>73</sup> Os alunos são imediatamente experienciados enquanto tal, e não como casos do gênero *homo sapiens*<sup>74</sup>. E há o “mundo do si mesmo” (*Selbstwelt*) ou o “si mesmo do eu” (*Ich-*

---

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.11.

<sup>72</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.13.

<sup>73</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.11.

<sup>74</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.11.

*Selbst*)<sup>75</sup>, que se refere à experiência que cada um tem de si mesmo. Mas, o si mesmo está absorvido por aquilo que está fazendo na maior parte do tempo. Heidegger explica:

Eu não experiencio a mim mesmo na vida fáctica como um complexo de vivências nem como um conglomerado de atos e processos, nem tampouco como um eu-objeto qualquer em sentido delimitado, mas sim no *que* realizo, sofro, no que me vem ao encontro, nos meus estados de depressão e euforia, etc. Eu mesmo tampouco *experiencio meu eu em separação, mas, sim*, estou sempre atrelado ao mundo ao redor. Esse experienciar-se-a-si-mesmo não é uma ‘reflexão’ teórica, nem uma ‘percepção interna’, etc., senão experiência do mundo do si mesmo...<sup>76</sup>

Heidegger chega a uma indicação da experiência de vida fáctica: “é a preocupação atitudinal (*enstellungsmäßige*), cadente (*abfallende*), indiferente quanto à relação (*bezugsmäßige-indifferente*) e auto-suficiente (*selbstgenügsame*) pela significância.”<sup>77</sup> ‘Preocupação’ é o termo usado desde 1920 para se referir à condição da vida fáctica de ser sempre experiência de algo, isto é, ao modo como a experiência não subsiste independentemente do que é experimentado. Assim, a ‘preocupação’ é a abertura pré-teórica imediata da vida fáctica ao mundo.

É um conceito que Heidegger encontra em Santo Agostinho. ‘Preocupação’<sup>78</sup> (*Bekümmern*) é o modo como o filósofo traduz “*cura*”, termo onipresente nas *Confissões*, conferindo tons mais “bio-gráficos e vitalistas”<sup>79</sup> à questão da existência humana. Agostinho foi o primeiro pensador a tratar filosoficamente da própria existência como uma questão para si mesma, inaugurando, por assim dizer, o mundo do si mesmo como âmbito de investigação. Dilthey foi o primeiro filósofo a chamar a atenção para isso. As dificuldades inerentes ao existir e a constante possibilidade de perder-se de si mesmo devem ser temas da filosofia.

É por ter a preocupação da vida fáctica como referência que Agostinho pode escrever que “trabalho em mim mesmo, transformei-me numa terra de dificuldades e de

---

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.11.

<sup>76</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.13.

<sup>77</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.16.

<sup>78</sup> Traduzida para o inglês como “*concern*” ou “*care*”, para o espanhol como “*preocupación*” e para o italiano como “*cura*”.

<sup>79</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.105.

suor copioso.”<sup>80</sup> Para ele, é somente na tribulação que a vida fáctica encontra a si mesma. Na segurança, ela está desviada de si mesma. Em termos heideggerianos, isso significa que quando a vida fáctica se interpreta a partir somente dos conteúdos experimentados, está se fechando para o experimentar e os sentidos de relação e execução que o permeiam. Isso traz segurança para a vida fáctica. Mas é somente na incerteza própria de sua incompletude que a vida fáctica definida como preocupação pode confrontar-se consigo mesma. A preocupação é o que motiva o filosofar; é o que faz da vida fáctica uma questão para si mesma. A questionabilidade em relação a si mesma a leva a constantemente buscar asseguramento de si.

Não há uma preocupação vazia *a priori* que posteriormente se preenche com conteúdos. A preocupação já é relação com o que é encontrado significativamente. Ela é caracterizada como “cadente” (“*abfallende*”), significando que sempre se realiza como relação com conteúdos a partir dos quais encontra compreensões de si mesma. Na decadência, a experiência de vida fáctica tende a demarcar contextos temáticos, que por sua vez são cristalizados formando âmbitos de objetos que podem se tornar regiões ontológicas para as ciências. Assim, são sempre coisas e objetos que são encontrados. Daí a afirmação de que a preocupação é “atitudinal” (“*einstellungsmäßige*”). A formação desses âmbitos objetivos não é co-experimentada, isto é, a experiência de vida fáctica não experimenta sua relação com o que vem ao encontro, de modo a sempre se compreender a partir do conteúdo experienciado, sendo assim “indiferente quanto à relação” (“*bezugsmäßige-indifferente*”). Heidegger exemplifica indicando a diferença existente na relação entre escutar uma palestra científica e levar uma conversa informal, mas essa diferença só é percebida em termos de conteúdo, como se o assunto fosse a única coisa a determinar essa diferença. Ela acontece, entretanto, na relação com o interlocutor e com o que é falado e escutado. São modos diferentes de confrontar-se com, que ficam ocultos para a experiência de vida fáctica por ser ela decadente, atitudinal e indiferente quanto à relação. Mesmo o que é tido como inacessível é assim acessado e preenche as possibilidades da preocupação; neste caso, é determinado e disponibilizado como algo inacessível, não cognoscível, irracional, etc. A significância delimita tudo o que é. Essa abrangência da experiência de vida fáctica é chamada de sua “auto-suficiência” (“*selbstgenügsame*”).

---

<sup>80</sup> SANTO AGOSTINHO. *Confissões*, p.275.

Heidegger não aprofunda sua análise da experiência de vida fáctica no curso de 1920-21. Não se sabe se isso fazia parte de suas intenções. Ele intui, entretanto, a novidade de suas investigações:

De maneira alguma podemos esperar que isto se torne imediatamente compreensível, mas apenas que estas coisas se tornem acessíveis no processo contínuo do filosofar, que se desenvolve perpetuamente novo. Aqui estamos preocupados somente em conseguir o ponto de partida para o entendimento da filosofia ela mesma.<sup>81</sup>

## II.2. A distinção entre a filosofia (fenomenologia) e as ciências

No começo da década de 1920, Heidegger entendia a fenomenologia como uma “ciência pré-teórica de origens”, diferente de qualquer outra ciência teórica por não lidar com objetos, mas, sim, com o “já significativo ‘fluxo da vida’ no qual cada um de nós já está enredado.”<sup>82</sup> Seus apontamentos iniciais no curso sobre a fenomenologia da religião buscam pôr em questão a compreensão compartilhada comumente de que a filosofia é uma ciência. Nessa diferenciação, aparece que só a filosofia tem a si mesma como questão, isto é, precisa sempre definir-se. É necessário a ela que busque sua “compreensão-de-si” (*Selbstverständigung*), o que significa conhecer seus motivos e sua origem próprios. Essa compreensão-de-si, no qual a filosofia toma a si mesma para reflexão, desponta como um de seus motivos autênticos que nunca foi levado a sério. Na pergunta ‘o que é a filosofia?’, já se pressupõe que ela possa ser definida a partir de sua quiddidade. As ciências trabalham com objetos, mas será que a filosofia também? Determinar um âmbito de objetos como sendo o da filosofia seria tomá-la como mais uma ciência. Mas ela não pode se apropriar irrefletidamente dos motivos das ciências ou da religião. Assim, sua compreensão-de-si é questão para ela e só pode advir do próprio filosofar. Para Heidegger, a compreensão-de-si da filosofia é sua questão mais importante. Com isso, ele põe em questão aquela que é tida como a tarefa da filosofia de determinação universal da objetividade.

---

<sup>81</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.14.

<sup>82</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.8:

Resgatar a filosofia em sua originalidade é uma tarefa que guiará os caminhos do filósofo por toda sua vida. Em 1920, o caminho que ele segue é o da delimitação entre as ciências e a filosofia. A filosofia precisa ganhar a compreensão-de-si, pois perdeu-se de si mesma ao interpretar-se como ciência.

Heidegger inicia o curso de 1920-21 afirmando a necessidade de determinar os conceitos do título do curso: “introdução”, “fenomenologia” e “religião”. Essa necessidade funda-se na peculiaridade dos conceitos filosóficos, que são de natureza diferente dos conceitos científicos. Essa diferença fica velada na vida fáctica pois falamos de “conceitos” e “introduções” – sejam científicos, sejam filosóficos – e temos um entendimento do que significam. Encontramos livros de introdução à biologia e de introdução à filosofia com estruturas semelhantes, como se biologia e filosofia se diferenciasssem apenas quanto ao objeto de estudo. Essa semelhança mostra uma compreensão geral do termo “introdução” que compartilhamos na vida fáctica, que pode ser qualificada como niveladora, pois assemelha ciência e filosofia como comportamentos cognitivos e racionais. Esse nivelamento é próprio da comunicação lingüística na vida fáctica<sup>83</sup>, na qual os significados já são sempre entendidos, e é o que dá o suporte existencial à indiferenciação entre filosofia e ciência. Entender o fundamento desse nivelamento é tarefa da filosofia, anuncia Heidegger, e isso exige a investigação da experiência de vida fáctica.

Antes, é necessário delimitar a natureza dos conceitos científicos. Suas definições surgem da integração em contextos temáticos (*Sachzusammenhang*) previamente formados. Cada ciência parte da delimitação de seu âmbito de pesquisa e os conceitos adquirem precisão a partir da inserção nele. Quanto melhor for delimitado o contexto, mais exata será a definição do conceito. Os conceitos científicos são assim caracterizados pela precisão e pela exatidão. Isso faz com que um manual introdutório a uma ciência comece pela apresentação de seus conceitos principais. Uma introdução científica deve enunciar “a) a delimitação da matéria” – qual é seu âmbito de pesquisa, seu ‘objeto’; “b) a doutrina do tratamento metodológico da matéria” – isto é, como se deve proceder na investigação desse objeto. Com isso, a tarefa da ciência fica delimitada. O terceiro aspecto de uma introdução é “c) a consideração histórica das

---

<sup>83</sup> “Na ‘vida fáctica’, estes [conceitos e proposições científicos e filosóficos] são encontrados na esfera da apresentação e da comunicação lingüística como ‘significados’ que são ‘entendidos’.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.4)

tentativas prévias de colocação e resolução das tarefas científicas.”<sup>84</sup> Mesmo trabalhando com objetos tão diferentes, introduções à biologia e à química, por exemplo, seguem esse mesmo esquema. Isso não é uma deficiência ou um erro de fundamento, pois o comportamento científico de um cientista motiva esse modo de introdução. O cientista dedica-se ao avanço de sua ciência. São os problemas científicos que lhe interessam. Um biólogo, por exemplo, não se demora no sentido do conceito ‘vida’ (*bios*), estando ele preocupado em produzir avanços na biologia.

A filosofia não pode ser introduzida como uma ciência. “Reconhece-se um filósofo em sua introdução à filosofia”<sup>85</sup>, afirma Heidegger, pois filosofar é deter-se na introdução constantemente. É na introdução que se considera a essência do que está em questão. Nas introduções às ciências, a delimitação da matéria e do método apresentam a essência daquilo que é tomado como objeto. Já na filosofia, o filósofo deve se deter nas questões introdutórias e, a cada passo, retomá-las. Isso se relaciona à questão do objeto da filosofia. O que Heidegger busca mostrar é que ela não tem objeto por não ter nem poder ter um contexto temático. O âmbito da filosofia não pode ser delimitado como nas ciências, nem mesmo definindo a filosofia como a filosofia primeira, fundadora das ciências objetivas.

O necessário tratamento exaustivo das questões preliminares na filosofia só pode ser motivo de reprovação se parte-se de uma compreensão científica da filosofia, que buscaria então avanços. “A filosofia só pode ser reprovada por voltar-se constantemente às questões preliminares se o critério para avaliação partir da idéia das ciências, e se for demandado da filosofia a resolução de problemas concretos e a construção de uma visão-de-mundo.”<sup>86</sup> Na história da filosofia, foram muitas as tentativas de “elevar a filosofia ao patamar da ciência”<sup>87</sup>. O pressuposto dessas tentativas é de que faltaria rigor à filosofia. Esse rigor seria encontrado na exatidão científica, mas rigor e exatidão não são o mesmo e mesmo o conceito de ‘rigor’, afirma Heidegger, é um conceito filosófico e não científico.

Para Husserl, a filosofia é uma ciência e é a única que funda a si mesma. Para realizar a tarefa de oferecer a fundamentação das demais ciências, ela deve ser fenomenologia transcendental, isto é, investigar a consciência doadora de sentido. Com

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.5.

<sup>85</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.6.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.4.

<sup>87</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.9.

Heidegger, essa fundação de si mesma da filosofia cede lugar à tematização da compreensão-de-si, no qual a filosofia harmoniza-se com seus motivos próprios. Heidegger compartilha com seu mestre a defesa de que a fenomenologia seja ciência primordial, mas, para ele, isso significa que ela seja ciência pré-teórica das origens; mais especificamente, que possa investigar a origem de todo filosofar e de toda ciência, que é a experiência de vida fáctica. Daí a necessidade de uma nova linguagem, não mais a categorial, capaz de expressá-la.

Não sendo conceitos exatos e não podendo ser definidos a partir do contexto temático, como são os conceitos filosóficos? A filosofia não tem delimitado para si um conjunto de entes específico. Essa delimitação só ocorre para as ciências. Fica a cargo da filosofia a investigação dos modos de acesso aos entes. As ciências descobrem objetos, mas não lhes interessa investigar o que torna um objeto um objeto; isto é, qual é a essência de sua objetividade. Já a filosofia se interessa por isso. E ela descobre que, assim como os entes conhecidos podem ser objetos, eles podem se manifestar sob outros modos de ser. Também há outras relações possíveis além da relação de conhecimento. A linguagem e a afetividade são outros modos.

O que, por fim, a fenomenologia revela é que a vida fáctica experimenta a significância. As coisas já são compreendidas significativamente. Não se apresentam como ‘objetos’ insignificantes. Pelo contrário, apresentam-se como instrumentos para algo, como símbolos, contando uma história, etc. Também os outros são confrontados em suas significações fácticas, como professores, alunos, amigos, parentes, etc. Isso será tratado mais detidamente adiante. A experiência de vida fáctica é relação com a significatividade. Assim, os conceitos filosóficos devem ser adequados a isso.

Heidegger define os conceitos filosóficos como “vacilantes, vagos, multiformes e flutuantes, como se vê pelas mudanças de pontos de vista filosóficos.”<sup>88</sup> Há uma incerteza que os caracteriza. Isso faz com que a possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos seja diferente daquela dos conceitos científicos. A incerteza não é motivo de reprovação, a não ser que se espere a exatidão própria dos conceitos científicos.

Outra compreensão presente no entendimento cotidiano comum é de que as ciências originam-se da filosofia. Essa origem sugere que, num determinado momento, uma ciência particular destacou-se da filosofia enquanto ciência universal, demarcando seu campo material e estabelecendo seu método próprio. Um âmbito antes tematizado

---

<sup>88</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.3.



pela filosofia teria passado a ser objeto de uma ciência específica. É mais um preconceito que entende a filosofia como relação cognitiva com o mundo. Heidegger busca afastar essa compreensão da filosofia. Reconhece, entretanto, uma relação entre ciência e filosofia, que não é a subjacência de uma na outra. “*Somente uma determinada modificação formadora de um momento já potencialmente presente na filosofia (...) faz das ciências, ciências, em seu originar da filosofia e de acordo com o caráter específico dessa origem*”.<sup>89</sup> À filosofia interessam os modos como o mundo se abre na experiência de vida fáctica. O modo científico de lidar com objetos é apenas uma possibilidade.

Dado que a filosofia e as ciências são diferentes, a via de acesso à compreensão-de-si da filosofia não é a mesma daquela das ciências. Estas nem têm a compreensão-de-si como questão. Ocupam-se com objetos. A filosofia não dispõe de um objeto. Não se pode definir a filosofia a partir do âmbito material com que se ocupa, assim como pode-se fazer com as ciências. O que então significa “filosofia”? Dizer da filosofia que ela é um comportamento racional ou cognitivo também não chega ao entendimento e fecha o acesso a tal questionamento. Somente a filosofia tem o problema da compreensão-de-si e precisa constantemente adquirir clareza de sua essência. Daí advém a necessidade de demorar nas questões introdutórias. A intenção de Heidegger fica então mais clara: “Eu desejo aumentar e manter desperta a necessidade da filosofia de sempre voltar às questões preliminares, a ponto de tornar isso realmente uma virtude.”<sup>90</sup> Uma descrição positiva da filosofia não será oferecida, pois o objetivo de Heidegger é despertar para a relação de conhecimento teórico de objetos que predomina nela. Esse modo de relação determina uma atitude reificante em relação à vida humana, que passa a ser um objeto entre os demais. Heidegger busca resgatar a vida em sua originalidade. É a fenomenologia que possibilita essa investigação, pois ela se volta para a possibilidade de acesso aos entes em geral.

A experiência de vida fáctica não pode ser interpretada independente de seu contexto. A correlação experienciar–experienciado indica que a experiência é sempre referida a algo. Em outras palavras, não há um ser humano ‘vazio’ que se preencha de conteúdos experimentados. Usando a linguagem que Heidegger visa superar – por ser ela um impedimento ao acesso à vida fáctica – dir-se-ia que não há um sujeito anterior à relação com objetos.

---

<sup>89</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.6.

<sup>90</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.5.

Heidegger afirma que a fenomenologia é a explicação do “*logos*” dos fenômenos. Cada fenômeno pode ser interpretado tendo em vista seus sentido-de-conteúdo (*Gehaltssinn*), sentido-de-relação (*Bezugssinn*) e sentido-de-execução (*Vollzugssinn*). O primeiro refere-se ao ‘o que’ da experiência, o segundo ao ‘como’ e o terceiro a ‘como’ o sentido-de-relação é executado. A tarefa da fenomenologia é a exposição dessas três direções de sentido.

Assim, todo fenômeno é uma experiência de vida fáctica no sentido da correlação entre quem experimenta e o que é experimentado. Cada experiência pode ser descrita quanto ao conteúdo experimentado (sentido-de-conteúdo). Há também o modo como se dirige a esse conteúdo (sentido-de-relação). Trata-se de uma experiência linguística, afetiva, sensorial, de uso, etc. Por fim, a experiência pode ser descrita em termos do contexto no qual a relação experienciar-experenciado acontece (sentido-de-execução). O contexto determina previamente as possibilidades da correlação. Por exemplo, o sentido-de-execução científico direciona a relação para a modalidade cognitiva, determinando que o conteúdo experimentado será um objeto a ser conhecido. A religiosidade cristã determina outros modos de experiência que serão descritos na análise da interpretação das Epístolas Paulinas. Dado que os modos de vida fáctica reúnem várias experiências, Heidegger fala de ‘complexos executivos’. A vida fáctica cristã é configurada por um complexo executivo cristão, por exemplo.

Mostrada a co-pertença da experiência de vida fáctica aos fenômenos, é a ela que a filosofia deve se dirigir. Mas, dado que a filosofia tradicional compreende-se como conhecedora de objetos, ela não tem como se relacionar com a existência humana a não ser como um objeto, o que ela não é. Por isso, a filosofia só pode acontecer como fenomenologia, isto é, como explicação dos fenômenos a partir da correlação experienciar-experenciado estruturada formalmente como sentidos de conteúdo, de relação e de execução. Assim, a fenomenologia é a explicitação da experiência de vida fáctica.

Dado que as ciências são possibilidades da vida fáctica, elas podem ser investigadas fenomenologicamente. Como elas se originam? As conexões entre as coisas experienciadas facticamente formam agrupamentos com uma lógica específica, uma lógica material que permite que, radicalizando esse modo de estar entre as coisas, regiões sejam formadas. Mesmo a objetividade em geral pode ser tomada para investigação. Heidegger interpreta assim a idéia de Husserl de uma lógica *a priori* de objetos. Tradicionalmente, a filosofia é afirmada como sendo a ciência que lida com as

coisas primeiras. A experiência mais originária do que o conhecer puro é o conhecimento não-teórico das conexões significativas encontradas quotidianamente. Heidegger nomeia-o “o confrontar-se com”<sup>91</sup> (“*das Sich-Auseinander-Setzen mit*”) fáctico. É o modo como a experiência de vida fáctica acontece. Em seguida a isso formam-se as relações, comparações e ordenações próprias do conhecimento teórico. Este lida com lógicas de objetos, que os dividem em campos diferentes. Há, na experiência de vida fáctica, uma tendência a fixar essas lógicas de objetos, estabilizando-as. Com isso, é a própria vida que encontra estabilidade. Pöggeler sintetiza esta questão:

A vida na sua facticidade é um contexto de significância. É claro que a significância pode ser nivelada pela tendência humana à reificação ou ‘objetificação’ – de fato, a tendência à objetificação tem sido postulada na filosofia moderna como a idéia do conhecimento científico ele mesmo. Entretanto, a objetificação deve ser concebida como a ‘des-vivificação’ da vida. Assim, a vida é privada de sua ‘vida’, sua estrutura tendenciosa e as relações de significância com seu mundo. A vida, que facticamente se dá em contextos de significância, existe em ‘situações’.<sup>92</sup>

As ciências operam com a regulação e a ordenação dos objetos, intensificando uma tendência própria da experiência de vida fáctica a encontrar a estabilidade e formar lógicas materiais, isto é, delimitar contextos temáticos. Essa tendência à objetificação é caracterizada por Heidegger como “decadente”<sup>93</sup> (“*abfallende*”). A tendência decadente refere-se ao modo como, nas experiências fácticas da vida, quem experimenta compreende a relação experimentar-experimentado somente a partir do conteúdo experimentado, deixando de lado o experimentar e suas modulações. As ciências são as lógicas das relações entre os conteúdos experimentados.

Sendo a filosofia o constante retorno à sua origem, ela só pode alcançar sua compreensão-de-si filosofando. Definições e provas científicas são incapazes de apresentá-la. Filosofar é uma possibilidade da vida fáctica e esta é o ponto de partida da

---

<sup>91</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.9.

<sup>92</sup> PÖGgeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p.17.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.16.

filosofia, que deve ser tematizado. O estudo das filosofias passadas não responde a essa tarefa da filosofia e pode tornar-se apenas “um falar bonito ou uma ocupação de classificação.”<sup>94</sup> A história da filosofia também não pode ser tomada como um objeto, como um corpo de conhecimento acumulado ou em desenvolvimento. Heidegger busca afastar a compreensão científica da filosofia e a exigência de que ela construa visões de mundo, pois esses motivos não são originalmente filosóficos. É apenas filosoficamente, isto é, filosofando, que se pode se apropriar das filosofias passadas. Para isso, Heidegger indica um fio condutor para a aproximação dos sistemas filosóficos, focado sobretudo no que motiva cada filosofia. São questões que auxiliam na tarefa de interpretar as obras dos filósofos do passado a partir de seus próprios contextos e não de pressupostos posteriores ou exteriores a essas filosofias.

1. Qual é o motivo original da filosofia sob consideração?
2. Quais são os meios conceituais e cognitivos para realizar tal motivo?
3. Estes meios surgiram originalmente do motivo da filosofia sob consideração, de modo a não terem sido adotados de outros ideais, especialmente dos científicos?
4. Manifestam-se rupturas nas quais a filosofia desemboca para canais científicos, como em todas as filosofias anteriores?
5. O motivo da filosofia sob consideração é ele mesmo original ou é adotado de outros motivos da vida ou de outros ideais?<sup>95</sup>

A partir dessas questões, Heidegger interpreta a Filosofia da Religião de Troeltsch a fim de demonstrar que o fenômeno religioso lhe é inacessível. O que a motiva, de onde retira seus conceitos, quais são seus pressupostos? Ernst Troeltsch é escolhido por Heidegger por ser o principal representante da filosofia da religião na época. Foi professor de teologia na Universidade de Heidelberg. Na metade do século XIX, o pensamento de Schelling e Hegel, que determinava o ambiente acadêmico alemão, cedia lugar à metodologia científico-natural nas humanidades. Na teologia não foi diferente, de modo que se passou a defender análises objetivas da religião tal como

---

<sup>94</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.8.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.7.

presentes na história. O teólogo Harnack exerceu forte influência nesse momento, afirmando a possibilidade de “uma descoberta indutiva da essência do cristianismo através da feitura da sua progressão empírica na história, desde as primeiras comunidades cristãs até ao protestantismo moderno.”<sup>96</sup> Ernst Troeltsch alinha-se a essa tendência.

Heidegger demonstra que, para Troeltsch, a psicologia, a epistemologia e a filosofia da história formam uma ciência da religião. As manifestações religiosas históricas são apresentadas como sucedendo-se progressivamente. Assim, a Reforma protestante é vista como um progresso a partir da “estrutura-de-sentido da Idade Média”<sup>97</sup>, sem rupturas nem novidades. Essa é uma interpretação metafísica da história, que Heidegger remete a Hegel e a Dilthey. A principal crítica se dirige ao modo como esse fenômeno é acessado: a religião é “tomada objetivamente e forçada nas disciplinas filosóficas, isto é, integrada em complexos temáticos já existente por si mesmo antes da religião. (...) O religioso é observado e classificado como um *objeto* de antemão.”<sup>98</sup>. Parte-se do pressuposto de que a filosofia é o conhecimento de objetos e formula-se a religião como mais um a ser investigado. Não se pergunta pelo fenômeno religioso, pois dele já se afirma que é um objeto. Do fenômeno concreto da filosofia da religião de Troeltsch, Heidegger esperava encontrar o fenômeno da religião. Não o encontrou, pois para o teólogo esse fenômeno está encoberto pela objetividade; é um objeto a ser conhecido. A interpretação das Epístolas Paulinas será a ocasião de deixar que a religião se mostre a partir de si mesma, enquanto vida fáctica religiosa.

Cedendo à sua tendência objetificante, a experiência de vida fáctica fecha-se para a filosofia, tornando-se ciência. Para Heidegger, a filosofia deve voltar-se àquilo que a origina; essa é sua tarefa. Colocando em questão a experiência de vida fáctica, a tendência decadente pode ser revertida. O impulso filosofante esvaece quando a experiência de vida fáctica compreende-se a partir dos conteúdos experienciados, pois o experimentar fica oculto. É da experiência de vida fáctica, no entanto, que surge esse impulso. No começo da década de 1920, Heidegger busca encontrar uma linguagem capaz de expressar a vida fáctica sem objetificá-la, pois isso é ao mesmo tempo a possibilidade de resgatar a filosofia da sua perdição na cientificidade.

---

<sup>96</sup> BARASH, J. *Heidegger e o seu Século*, p.95.

<sup>97</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.27.

<sup>98</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.27.

Tornando, pela primeira vez, a experiência de vida fáctica ela mesma um problema, temos a possibilidade de reverter essa tendência decadente, encontrando na experiência ela mesma os motivos desta reviravolta e a transformação que ela pode promover.<sup>99</sup>

Não basta uma mudança de ponto de vista para se chegar à compreensão-de-si da filosofia. É uma transformação no modo de ser mais quotidiano que se faz necessária. A compreensão-de-si da filosofia é a tematização de sua origem e destino. A filosofia é uma possibilidade da experiência de vida fáctica, por isso esta deve ser seu tema. Mas a linguagem conceitual e categorial correspondente a objetos é incapaz de conhecer a vida na sua incompletude essencial. Por ser tematização da vida fáctica, a filosofia é uma constante introdução, isto é, um tratamento das pré-questões, sem chegar a respostas últimas. Nesse sentido, as Epístolas Paulinas são documentos importantes, pois nelas há uma tematização da vida fáctica religiosa não comprometida com o conhecimento teórico, já que isso não é do seu interesse. Sua atenção volta-se para o existente que se relaciona com Deus. Mas a experiência de vida fáctica anterior à objetificação não está livremente disponível mesmo nas epístolas de Paulo. A fenomenologia é o método necessário para fazer vê-la nas epístolas.

Cabe lembrar que na época do curso sobre as epístolas, Heidegger se intitulava um “teólogo cristão”. Mas o resgate da filosofia da sua confusão com as ciências apresenta Heidegger num movimento filosofante. Na apresentação das epístolas que segue a introdução metodológica do curso, as interpretações teológicas serão constantemente afastadas em nome de um acesso original à vida fáctica de Paulo, possibilitado somente pela fenomenologia (que é para Heidegger o único modo possível da filosofia não decair na postura objetificante).<sup>100</sup> Esse acesso original só é possível

---

<sup>99</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.156.

<sup>100</sup> Sete anos mais tarde, Heidegger retoma a relação entre a teologia e a filosofia num breve seminário em Tübingen intitulado “Fenomenologia e Teologia”. O vocabulário que utiliza é fruto dessa quase década de investigação. Primeiro, elas são diferenciadas quanto ao tema de pesquisa. Em seguida, é delimitada a tarefa de cada qual e, por fim, qual é a relação possível entre ambas. Para o senso comum, há uma oposição entre teologia e filosofia fundada no conflito da fé com a razão. Mais especificamente, a filosofia é uma interpretação racional e laica do mundo e da vida, enquanto a teologia é uma interpretação crente. Em 1927, isso é expresso através da distinção entre as ciências ônticas, que lidam com o ente desvelado, e a filosofia enquanto ciência ontológica, que investiga o ser. A teologia é caracterizada como

quando se acessam os fenômenos permitindo-lhes que se mostrem a partir de si mesmos. O que possibilita isso é que os fenômenos são explicitados com ‘indicações formais’ (*formale Anzeige*) ao invés de conceitos.

### **II.3. As indicações formais (*formale Anzeige*) enquanto conceitos fenomenológicos**

A linguagem da filosofia tradicional é hábil na determinação de objetos, mas é incapaz de acessar a experiência de vida fáctica de um modo que não a objetifique. Assim, a discussão da diferença entre as ciências e a fenomenologia acarreta a elaboração de um outro modo de ser dos conceitos filosóficos. Para acessar a vida fáctica, eles devem ser ‘indicações formais’. Sendo a vida fáctica incompleta e não-genérica, os conceitos que correspondem a ela devem dar conta do inacabamento e da singularidade.

A formulação das ‘indicações formais’ foi influenciada pelas obras de Kierkegaard e Husserl. No primeiro, Heidegger encontra a contraposição entre a linguagem científica, objetiva, e a linguagem cotidiana, subjetiva. Os modos objetivo e subjetivo de expressão são tematizados como comunicação ‘direta’ e ‘indireta’, respectivamente. Dado que a verdade objetiva é tida como universal, o escritor a transmite aos seus leitores através da comunicação direta da linguagem científica, objetificante, impessoal e lógica. Outra linguagem é necessária para comunicar a verdade subjetiva. Esta é oculta, secreta, paradoxal e não-objetiva e não pode ser comunicada diretamente.

---

uma ciência positiva, isto é, que lida com o ente já desvelado. Sua relação com o Cristianismo é de “pertencer à história do Cristianismo, ser carregada adiante pela história e influenciar a história” (HEIDEGGER, M. “Phenomenology and Theology”, p.9.) dessa religião como uma ‘consciência de si’ que a acompanha. O *positum*, isto é, o campo temático da teologia, é a fé, enquanto modo da existência, e tudo o que é revelado a partir dela. Não é o Cristianismo, e sim a ‘cristandade’, isto é, o modo de ser do crente. A fé motiva a teologia e esta só tem sentido para a existência crente. Somente a partir da fé, o pecado, a crucificação, etc. têm sentido. A fé não precisa da filosofia. Mas a teologia pode ser auxiliada por ela no seu processo de compreensão-de-si e de seus conceitos. Os conceitos teológicos explicam a existência crente e serão mais adequados quanto mais original for a compreensão da existência humana à qual se aplicam. E o existir humano é tema da filosofia. Assim, ela pode agir como um corretivo para os conceitos teológicos. O exemplo usado nesse seminário é o do pecado. Ele só é compreensível a partir da experiência cristã, mas, como indicação formal, aponta para o ser incompleto original da vida fáctica.

O termo ‘indicação’ (*Anzeige*) foi retirado por Heidegger da “Primeira Investigação Fenomenológica” de Husserl. Nessa “Investigação”, Husserl contrapõe as ‘expressões ocasionais’ às ‘expressões objetivas’. Estas são características das linguagens científica, matemática e lógica. O entendimento do conteúdo significado não depende de uma compreensão da situação de enunciação pois é atemporal, sempre idêntico e sempre presente. Modos diferentes de intenção não alteram o significado. Um exemplo desse tipo de expressão é “há [*es gibt*] sólidos regulares”<sup>101</sup>. Esse tipo de expressão objetiva é contraposto a expressões caracteristicamente subjetivas que dependem da compreensão da situação de enunciação e do enunciador para serem entendidas. Os conteúdos significados nas ‘expressões ocasionais’ são caracterizados por variarem de acordo com as diversas situações de enunciação, de modo que nunca estão totalmente presentes na intuição. A expressão “eu esqueci meu guarda-chuva” é um exemplo desse tipo de expressão, pois para que seja entendido, deve-se levar em conta a situação da enunciação, a ocasião e quem enuncia. A existência do enunciador sempre está envolvida na enunciação. Mesmo expressões aparentemente objetivas, como “o martelo é pesado”, remetem àquele que porta o martelo e à sua dificuldade de manuseio. Outros exemplos de expressões ocasionais são os pronomes pessoais e possessivos (para se entender ‘eu’ ou ‘meu’ deve-se atentar para quem enuncia), expressões de tempo e lugar (aqui, lá, agora, ontem), expressões sobre crenças e sentimentos, expressões coloquiais e gírias. A indicação universal, como significado indicativo e vazio, e seu preenchimento na atualização desse significado na apresentação singular compõem a expressão ocasional. Nisso, ela difere das expressões objetivas cujos termos genéricos apresentam o significado intuído.

Na fenomenologia heideggeriana, *Anzeige* denomina um ‘anúncio’, um ‘aviso’, uma ‘indicação’ ou uma ‘marcação’, como nos anúncios de jornal, por exemplo. O verbo *anzeigen* significa ‘indicar’, ‘avisar’, ‘anunciar’. Esse termo aproxima-se de *zeihen*, que originalmente significa ‘mostrar’, ‘indicar’, ‘revelar’, mas que também é usado no sentido de ‘acusar alguém’. É distinto de *Anzeichen*, que é um ‘sinal’, um ‘indício’, isto é, não revela claramente aquilo a que aponta.<sup>102</sup> O termo *Anzeige*, quando empregado por Heidegger, joga com esses dois sentidos de revelar, como no anúncio, e insinuar, como no indício. Na literatura brasileira sobre Heidegger, esse termo tem tido

---

<sup>101</sup> VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p.329.

<sup>102</sup> INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p.175.



duas traduções: ‘indício formal’ e ‘indicação formal’. Um ‘indício’ é um ‘sinal’, um ‘vestígio’. Indícios são, em geral, pontos de partida para investigações posteriores. Uma ‘indicação’ torna patente, demonstra e revela. Desse modo, a escolha do termo ‘indicação’ para a tradução ressalta o sentido de jogo entre revelar e ocultar presente no termo *Anzeige*, mas também o trazer à vista, igualmente presente no vocábulo alemão. Hebeche explica que a indicação formal

funciona como um anúncio, por exemplo, quando se lê no mural ‘Conferência na sala 100’, ou ‘Concerto para piano’, ou ‘Precisa-se de pedreiro’. Essas informações não são a conferência, nem o concerto de piano, nem a construção, visto que a relação dessas atividades com os seus respectivos anúncios não é externa, pois sem estes ninguém poderia dirigir-se para o concerto ou para a conferência, nem a construção poderia ser concluída. Assim, o que é indicado não pode mostrar-se a si mesmo.<sup>103</sup>

A questão metodológica das indicações formais tem como pano de fundo a questão dos universais na filosofia. “Há séculos, a generalidade, a partir do lado do objeto, é considerada na filosofia como uma característica do seu objeto”<sup>104</sup>, afirma Heidegger. Antes, ao indicar formalmente um sentido de ‘histórico’, ele já colocara em questão a universalidade enquanto princípio filosófico. A filosofia ocidental é determinada pela ontologia objetivista aristotélica, que divide o real em diversas regiões ontológicas atribuindo ciências específicas a cada uma delas. Os ‘universais’ servem na demarcação das regiões dentro da totalidade do ser. Mas Heidegger é crítico da universalidade enquanto princípio filosófico, dado que ela só é possível a partir do sentido-de-execução atitudinal.

Tendo grande parte da história da filosofia sido marcada pelo direcionamento ontológico, outra parte se dedicou à questão daquilo que se correlaciona a esse direcionamento. Na contemporaneidade de Heidegger, essa correlação é a consciência para a qual os seres são. Ele identifica em Kant a colocação do problema da constituição dos seres na consciência, mas afirma que foi na fenomenologia husserliana que esse problema pôde ser concretamente estudado. Desse modo, a filosofia pode ser interpretada a partir de dois ângulos: a ontologia e a consciência. Na fenomenologia

---

<sup>103</sup> HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.318-19.

<sup>104</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.56.

husserliana eles coincidem, tornando-se a consciência, primordial, ao mesmo tempo que é uma região a ser investigada.

Torna-se necessária a pergunta pelo sentido da generalidade, que Heidegger realizará a partir da distinção dos sentidos de generalização (*Generalisierung*) e formalização (*Formalisierung*) que ele encontra na fenomenologia de Husserl. A explicação lógica da diferenciação entre elas, “diferença que já é conhecida implicitamente há muito tempo na matemática (já desde Leibniz)”<sup>105</sup>, só pôde ser realizada por Husserl. Em seguida, as indicações formais serão diferenciadas da generalização e da formalização.

O universal (*das Allgemeine*) é encontrado a partir da universalização (*Verallgemeinerung*) de acordo com o gênero; esse processo recebe o nome de generalização<sup>106</sup> (*Generalisierung*). Heidegger exemplifica que “vermelho é uma cor, uma cor é uma qualidade sensorial.”<sup>107</sup> Também pode-se proceder da mesma maneira dizendo da alegria, que é um afeto, e que os afetos são vivências. Parece possível prosseguir dizendo das ‘qualidades em geral’ que são ‘objetos’ e, destes, que são ‘essências’. São duas transições diferentes presentes nesses exemplos. Na passagem de ‘vermelho’ para ‘qualidade sensorial’ opera-se uma generalização. Esse processo é determinado pela materialidade do investigado e dá-se gradativamente. O conteúdo do que está sendo generalizado é determinante, isto é, aquilo a partir do que se realiza a generalização determina o processo e a ordem. Nela, permanece-se dentro de um âmbito delimitado pela matéria. Isso difere da transição de ‘qualidade sensorial’ para ‘essência’. Aqui, trata-se de uma formalização. O contexto material não determina a passagem de uma para outra. A afirmação “a pedra é um objeto”<sup>108</sup> extrapola os limites da região material, introduzindo um outro elemento; neste caso, a objetividade.

---

<sup>105</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.57. Mais especificamente, Heidegger remete a *Logische Untersuchungen*, Vol. I e a “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie” de Husserl.

<sup>106</sup> A tradução americana de Matthias Fritsch e Jennifer Anna Gosetti-Ferencei distingue *Verallgemeinerung* de *Generalisierung* utilizando ‘generalizing’ para o primeiro e ‘generalization’ para o segundo. O italiano de Giovanni Gurisatti opta por ‘universalizzazione’ e ‘generalizzazione’, respectivamente. A tradução espanhola de Jorge Uscatescu traduz *Verallgemeinerung* por ‘generalización’ e cria o neologismo ‘generificación’ para o termo *Generalisierung*. Luiz Hebeche, que traduziu algumas passagens do curso de Heidegger em seu livro, traduz *Verallgemeinerung* por ‘universalização’ e *Generalisierung* por ‘generalização’. A opção de Hebeche será seguida.

<sup>107</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.58.

<sup>108</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.58.

Aí a atitude não está ligada à materialidade das coisas (à região das coisas materiais e etc.), mas está livre em termos de seus conteúdos materiais. Também está livre de qualquer ordem de estágios: eu não preciso percorrer as generalidades inferiores para ascender gradualmente à ‘generalidade maior’ ‘objeto em geral’.<sup>109</sup>

A pedra permitiria generalizações a partir de seus aspectos sensíveis, mas nada nela leva à categoria ‘objetividade’. Esta é uma determinação geral que pode caracterizar qualquer conteúdo. A objetividade advém do modo da relação do conhecedor, que toma aquilo a que se dirige como um ‘objeto’. É necessário que se desvie do conteúdo sendo experimentado para postular nele a objetividade. “Devo desviar o olhar da quiddidade do conteúdo e atentar apenas ao fato de que o objeto está dado e é captado conforme uma atitude.”<sup>110</sup>

A generalização é uma “forma de ordenar”<sup>111</sup>, na qual indivíduos são integrados em âmbitos materiais mais amplos e gerais, desde que seguida a ordem determinada pela matéria. Dessa forma, ela está determinada pelo conteúdo. Já a formalização é livre do conteúdo, da matéria, pois o que a determina é o acesso prévio aos conteúdos como objetos. Ser objeto refere-se ao modo como é captado, e não ao conteúdo experimentado. Trata-se da ‘atitude’ (*Einstellung*) que Heidegger identifica com a postura teórica, que toma conhecimento de objetos.

O termo ‘atitude’ (*Einstellung*) recebe um significado bem específico. Heidegger usa-o para caracterizar o modo de relação que conhece objetos. A língua alemã permite que ele use esse termo no advérbio “*einstellungsmäßig*”, que poderia ser traduzido pelo neologismo “atitudinal”. Em português, ‘atitude’ significa ‘postura’, ou mais especificamente, o modo de proceder, o modo de acesso a algo. Configura uma relação (*Bezug*). Mas Heidegger diferencia ‘relação’ de ‘atitude’: “nem toda ‘relação’ é uma ‘atitude’, mas toda ‘atitude’ tem o caráter de ‘relação’.”<sup>112</sup> O termo ‘atitude’, assim, fica reservado para designar “a relação com objetos na qual o comportamento é absorvido

---

<sup>109</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.58.

<sup>110</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.58.

<sup>111</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.60.

<sup>112</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.48.

no contexto temático.”<sup>113</sup> Assim, aparece apenas o objeto enquanto tal, mas não a postura que postula a objetividade do que é encontrado na vida fáctica. Perde-se, assim, a execução da relação. Quem vai ao encontro do descoberto, isto é, a experiência de vida fáctica, desaparece. A relação humana (“*menschlichen*”<sup>114</sup>) cessa. “Eu me dirijo somente para o que é tomado em questão (*Sache*), eu me afasto de mim em direção ao que é tomado em questão.”<sup>115</sup> Portanto, “atitude” significa o dirigir-se unicamente ao que é encontrado e o fechar-se para a relação humana com isso. Heidegger usa a expressão “*einstellungsmäßige*”, que corresponderia ao termo inexistente nos dicionários de língua portuguesa ‘atitudinal’ ou à expressão ‘referente à atitude’.

A indicação formal é um modo de reverter a postura atitudinal. Heidegger explica que esse conceito é “o uso metódico de um sentido que se torne guia para a explicação fenomenológica.”<sup>116</sup> A indicação formal indica um caminho de investigação a ser seguido, sem oferecer definições prévias. “Através da consideração metodológica, deve-se tornar claro como a indicação formal, embora guie a consideração, não traga opiniões pré-concebidas aos problemas.”<sup>117</sup> O sentido dos fenômenos deve ser determinado no decorrer da investigação a partir deles mesmos, isto é, a partir dos seus contextos. A indicação formal é a ferramenta que garante isso. Ela é um sinalizador vazio, a ser preenchido a partir do contexto situacional de quem interpreta o conceito.

Assim, na atitude teórica é o sentido-de-execução que postula a objetividade do encontrado. Esse sentido-de-execução pode ser descrito recorrendo à explicitação já realizada da formação e fixação dos contextos temáticos. Mas a determinação de algo como objeto é uma formalização, o que significa que o conteúdo experimentado e sua materialidade não oferecem limites. Há um perigo aí: a atitude teórica não se prende ao conteúdo experimentado, mas isso determina veladamente os sentidos de relação e de execução, prescrevendo a postura atitudinal como modo de acesso ao mundo. Heidegger explica:

Mas exatamente porque a determinação formal é inteiramente indiferente quanto ao conteúdo, é fatal para os aspectos-de-relação e de-execução do

---

<sup>113</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.48.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.48.

<sup>115</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.48.

<sup>116</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.55.

<sup>117</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.55.

fenômeno – porque prescreve ou pelo menos contribui na prescrição de um sentido de relação teórico. Ela oculta o caráter-*executivo* – o que é possivelmente ainda mais fatal – e volta-se unilateralmente ao *conteúdo*.<sup>118</sup>

O uso metodológico de um conceito como indicação formal tem a função de garantir que o sentido-de-execução do fenômeno seja mantido em suspensão. Isso é necessário pois a experiência de vida fáctica tende a se prender nos conteúdos experienciados. Essa tendência é qualificada por Heidegger como “decadente” (*Verfallenheit*).

Filosofar, neste sentido, é ir contra a tendência objetificante própria da vida fáctica. Cabe à indicação formal operar essa transformação. Ela é um preventivo contra a atitude teórica. Com o uso da indicação formal, o sentido-de-execução, isto é, a modalidade do acesso ao conteúdo, fica em aberto. Surge, assim, a possibilidade de um acesso não teórico, que não prefigure o conteúdo da experiência como um objeto.<sup>119</sup> A postura aberta pela indicação formal opõe-se à científica pois não há inserção dos fenômenos em âmbitos temáticos, isto é, não se configuram regiões ônticas. A indicação formal é uma “defesa”, um “*asseguramento* preliminar”<sup>120</sup> da liberdade dos sentidos de relação e execução contra a decadência na objetividade da vida fáctica.

Na tarefa de explicitação da experiência de vida fáctica, o termo ‘histórico’ é tomado como indicação formal. Esse fenômeno foi determinado como central na articulação dos termos do título do curso. O sentido comum desse termo é “o que vem a ser temporalmente e, enquanto tal, o passado.”<sup>121</sup> Essa é uma definição tão ampla que permite que ‘histórico’ venha a ser determinação de qualquer coisa, inclusive a vida fáctica, que é o tema da análise de Heidegger.

A Filosofia da História e as ciências históricas já têm uma definição de ‘histórico’ pertinente à caracterização de objetos. Mas, ao tomar o ‘histórico’ como indicação formal, a fenomenologia está cuidando para que o sentido desse termo

---

<sup>118</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.63.

<sup>119</sup> São duas, portanto, as funções complementares da indicação formal. Ao avisar e assegurar contra a tendência teórica da experiência de vida fáctica, o indício formal exerce sua função “reversivo-transformacional”. Ao indicar os caminhos da investigação a serem seguidos, sem determinar previamente o significado de seus conceitos, exerce a função “proibitivo-referencial”. (REIS, R. “Modalidade existencial e indicação formal”, p.288.)

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.64.

<sup>121</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.55.

advenha a partir da interpretação da vida fáctica mesma, e não das definições oferecidas pelas disciplinas históricas. A ‘indicação formal’ é a ferramenta metodológica que permite o acesso ao fenômeno livre de determinações prévias que estão incrustadas mesmo nos conceitos considerados mais gerais. Indicar formalmente é o modo de ser dos conceitos que explicitam a experiência de vida fáctica, pois correspondem ao modo de ser dela.<sup>122</sup>

#### II.4. O ‘histórico’ na vida fáctica

Após indicar a diferença entre a filosofia e as ciências e apresentar o posicionamento de Troeltsch em relação à filosofia da religião, Heidegger segue na indicação de um “fenômeno nuclear”<sup>123</sup>, nos conceitos que compõem o título do curso. Indica que ‘introdução’, ‘filosofia’ e ‘religião’ são fenômenos históricos. Um dos aspectos das introduções científicas é a apresentação das tentativas prévias de colocação e resolução dos problemas da ciência. Enquanto tal, é um relato histórico. Também é histórico no sentido de que acontece num determinado momento do desenvolvimento dessa ciência e, portanto, depende de seu estado fáctico-histórico: “O processo de introdução procede no tempo, é dependente da situação fáctico-histórica particular da ciência, etc.”<sup>124</sup> Acontece no tempo, assim como as introduções à filosofia e à religião. Mas, embora uma introdução a uma ciência seja histórica (procedente no tempo), a ciência é um “complexo de princípios atemporais válidos”<sup>125</sup>, isto é, que são sempre verdadeiros, independentemente das situações históricas. Isso significaria que a filosofia e a ciência rejeitam o histórico, tal como parece? Negar o fenômeno do ‘histórico’ nas ciências e na filosofia ainda não aproxima do entendimento desse termo polissêmico. O termo ‘o

---

<sup>122</sup> A tematização das indicações formais neste curso, assim como em sua inteira e vasta obra, é breve, apesar de ser um instrumento metodológico amplamente utilizado na obra de Heidegger. Essa ferramenta é “o núcleo do método hermenêutico de Heidegger desde a descoberta do tópico de sua vida no semestre de emergência de 1919”, a “arma secreta” de seu “arsenal metodológico”. (KISIEL, T. “Heidegger on Becoming a Christian”, p.177) Somente em 1929, no curso *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, as indicações formais voltam a ser tema de análise tão detida quanto neste curso.

<sup>123</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.31.

<sup>124</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.31.

<sup>125</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.31.

histórico' é apenas usado para demonstrar a validade atemporal dos seus conceitos, sem que seja esse termo problematizado.

A filosofia e a religião recebem 'histórico' como determinação predicativa; são "fenômenos históricos" assim como pode-se afirmar que "a universidade, a catedral e a estação ferroviária são edifícios."<sup>126</sup> Pode-se afirmar de qualquer objeto que é histórico; a arte, a ciência, a filosofia, a religião, etc. Também pode-se dizer do ser humano que é histórico. Mas esse uso livre do predicado 'histórico' deve-se à sua generalidade e à sua polissemia.

Enquanto conceito geral, o adjetivo 'histórico' pode determinar qualquer objeto. Os conceitos gerais podem ser tratados como se fossem eles mesmos objetos, usados para definir ou definidos por outros conceitos gerais. Heidegger é crítico desse uso irrefletido e vazio dos conceitos: "Conceitos gerais são manuseados como objetos, de modo que se anda em círculos com caracterizações por conceitos gerais, sem deixar o âmbito objetivo."<sup>127</sup>

Enquanto predicado de objetos, 'histórico' está sendo compreendido como uma caracterização da realidade. Significa "vir a ser", "surgir", "transcorrer no tempo".<sup>128</sup> Mas diferentemente da Filosofia da História ou das ciências históricas, a fenomenologia não parte do sentido-de-execução atitudinal que conhece objetos. Sua meta é revelar o 'histórico' tal como encontrado na vida fáctica. O uso de 'histórico' como predicado de objetos pode vir a mostrar-se uma derivação do sentido mais originário. O esforço de Heidegger neste momento do curso, que visa fixar o termo 'histórico' como indicação formal, é anunciar a possibilidade de acesso a esse fenômeno em sua "vivacidade imediata"<sup>129</sup>. A vida é mais original do que a teoria.

Buscar um outro sentido do fenômeno 'histórico', um que não seja propriedade de objetos, é uma necessidade do método fenomenológico. É o que permite que se interprete a existência humana a partir de seus modos de ser. Também é o que abre o acesso para a compreensão-de-si da filosofia, que está perdida confundindo-se com as ciências. Método aqui não significa um procedimento técnico, mas sim um caminho de acesso para a experiência de vida fáctica.

---

<sup>126</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.32.

<sup>127</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.32.

<sup>128</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.32.

<sup>129</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.33.

A questão do histórico é costumeiramente remetida imediatamente à filosofia da história, como se assim já estivesse resolvida<sup>130</sup>. Isso barra a investigação. Perpetua-se assim a concepção de ‘histórico’ como predicado de objetos (significando se transcurso no tempo), que Heidegger chama de concepção histórico-objetiva. A filosofia da história, comprometida com essa concepção, é incapaz de compreender o fenômeno ‘histórico’ pois parte dessa concepção. O fenômeno do ‘histórico’ deve ser buscado na sua origem, que é a vida fáctica. Diz Heidegger: “Devemos portanto extrair o histórico da vida fáctica.”<sup>131</sup>

No curso de inverno de 1920, intitulado “A fenomenologia da Intuição e da expressão: Teoria da formação dos conceitos filosóficos”<sup>132</sup>, Heidegger já se detivera na polissemia do termo ‘histórico’. Nesse curso, identificara seis significados diversos desse termo em conexão com a consciência histórica contemporânea. Esse esclarecimento de significados de conceitos polissêmicos passa a integrar o método destrutivo, desconstrutivo, da fenomenologia em busca do fenômeno original. Os seis significados nesse estudo são: 1) ‘história’ como ciência, com métodos e tarefas próprias; 2) ‘história’ como passado enquanto objeto da ciência histórica; 3) ‘história’ como ‘tradição’, como legado de um povo; 4) ‘história’ enquanto passado objetivo, recobrado no presente por interesses claros; 5) ‘história’ como relação própria de alguém com os acontecimentos próprios de sua vida, presente como mundo-do-si-mesmo; 6) ‘história’ como momento particularmente significativo da vida de alguém.<sup>133</sup>

A concepção atitudinal do ‘histórico’ que impera na filosofia da história trata-o como um conceito muito geral, que pode caracterizar qualquer objeto, inclusive a existência humana. Mas essa é uma concepção que acompanha o senso comum,

---

<sup>130</sup> “Quando se ouve a palavra-problema ‘o histórico’ imediata e facticamente, porquanto se quer filosofar sobre ela, parece-se já ter resolvido metade da tarefa ao mencionar a filosofia da história, acreditando ser ela uma disciplina bem circunscrita.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.34)

<sup>131</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.34.

<sup>132</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*, p.127-8.

<sup>133</sup> Neste momento do curso, Heidegger menciona a necessidade da fenomenologia de distinguir ‘Coisa’ (*Ding*), ‘ob-jeto’ (*Gegenstand*, que significa literalmente ‘o que subsiste contra’), ‘objeto’ (*Objekt*, que significa literalmente ‘o que está lançado contra’) e ‘fenômeno’. Ambas as palavras *Gegenstand* e *Objekt* traduzem-se em português por “objeto”. Em alemão, *Objekt* vem de *obiectum*, do latim, e está mais correlacionado com *Subjekt*. Embora todos os objetos (*Objekt*) sejam ob-jetos (*Gegenstand*), nem todos os ob-jetos são objetos. Neste trabalho, esses detalhes não foram respeitados, dado que não é esse o tema.



enquanto “a filosofia é uma luta contra o senso comum!”<sup>134</sup> Assim, Heidegger conclui que não se pode partir da Filosofia da História na investigação do conceito de ‘histórico’. Essa disciplina já parte de uma compreensão de ‘histórico’, que impede outros acessos além do atitudinal. A investigação deve mesmo partir da experiência de vida fáctica.

Recorrendo novamente aos usos comuns, diz-se que “o histórico é uma força contra a qual a vida busca afirmar-se.”<sup>135</sup> A multiplicidade de formas culturais e o interesse por épocas históricas apresentados pelos avanços da antropologia dos séculos XIX e XX oferecem uma grande diversidade de formas de vida, excitando e estimulando e, ao mesmo tempo, inibindo a vida fáctica. A vida classifica essa diversidade e se preenche com o ‘histórico’, encontrando segurança no que Heidegger chama de “panarquia da compreensão”<sup>136</sup>. Ao mesmo tempo, desvia-se o olhar do momento atual de cada qual e a criatividade fica paralisada, como se cada qual tivesse que escolher para si dentre as várias visões-de-mundo disponíveis. O ‘histórico’ na vida fáctica atual é, positivamente, um “preenchimento” (*Erfüllung*), e, negativamente, um “peso” (*Last*) e uma “inibição” (*Hemmung*). É “desassossegante” (*beunruhigend*).

Hoje se sente o histórico com mais força como peso. Ele inibe nossa ingenuidade de criar. A consciência histórica acompanha continuamente como uma sombra toda tentativa de nova criação. Logo a seguir, se aviva a consciência da transitoriedade e tira de nós o entusiasmo pelo absoluto. Na medida em que se insiste numa nova cultura espiritual, a consciência histórica neste sentido oneroso deve ser extirpada e, assim, o afirmar-se contra o histórico é mais ou menos uma luta aberta contra a história.<sup>137</sup>

A vida fáctica busca o absoluto, mas seu solo é a transitoriedade. Heidegger identifica essa busca com a busca por segurança contra o histórico da vida fáctica. Ele encontra na filosofia três modos pelos quais a vida fáctica busca assegurar-se contra a história. São eles o “caminho platônico”, o caminho da “radical extradição-de-si”<sup>138</sup> e o

---

<sup>134</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.36.

<sup>135</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.35.

<sup>136</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.33.

<sup>137</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.38.

<sup>138</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.38.

“caminho de acordo”, que reúne os dois primeiros. Os pensadores mais proeminentes de cada caminho são Platão e Spengler, respectivamente. Heidegger tem como pano de fundo também os trabalhos de Dilthey, Simmel, Rickert (supervisor de seu trabalho de habilitação) e Windelband como representantes da tentativa de conciliar os caminhos platônico e de auto-extradição. Pelo “caminho platônico”, a realidade histórica é secundária em relação ao âmbito supra-temporal<sup>139</sup> (“überzeitlichen”) das idéias. A lógica que passa a imperar desde então traz consigo um sentido de ‘verdade’ enquanto “validade em si mesma dos princípios teóricos”<sup>140</sup>. A influência dessa filosofia grega se faz notar no pensamento atual quando este busca normas, valores ou princípios atemporais aos quais a realidade histórica deve se submeter. Entretanto, permanece irresoluta a questão das relações entre as idéias e o mundo sensível nesse pensamento.

Os caminhos de radical extradição-de-si devem a Dilthey o ponto de partida de seu pensamento. Para seus representantes – Simmel, Windelband e Rickert – a realidade é dividida entre natureza e história, cada qual com uma ciência que lhe corresponde, conforme a distinção realizada por Dilthey. A questão que norteia essa Filosofia da História é: “Como o ‘estofo’ da realidade imediata se torna a formação teórica que chamamos ‘história’?”<sup>141</sup> As respostas dos representantes desse modo de pensar são investigações do processo de formação da história e têm como resultado que o ser humano, enquanto objeto conhecido, “é o produto da natureza e da história”<sup>142</sup>, ao mesmo tempo em que, enquanto subjetividade, é o produtor livre da história. A história é, assim, uma imagem teórica. Cada imagem da história recebe sua formação de um presente que a observa. Cada cultura é uma imagem, uma figuração do devir da história. Mas, enquanto produto de uma subjetividade formativa, a história perde seu caráter “desassossegado” (“*Beunruhigung*”)<sup>143</sup>. Diferentemente do caminho platônico, que encontra segurança na realidade extra-temporal, pelo caminho da extradição-de-si radical a incerteza do presente é vivenciada como pertencente ao “processo objetivo do vir-a-ser histórico.”<sup>144</sup> Assim, a história é a realidade fundamental. Todos os autores buscam elevar a história ao estatuto de ciência. Para Heidegger, Spengler e Simmel

---

<sup>139</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.38.

<sup>140</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.38.

<sup>141</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.41.

<sup>142</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.41.

<sup>143</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.42.

<sup>144</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.43.

diferem em relação à formação da história; enquanto este enfatiza que é formada a partir de uma posição presente – portanto, uma dialética entre o presente e a história –, aquele vê que essa formação é a deficiência das Ciências Históricas, pois leva à perda da certeza (que é condição das ciências). Assim, Spengler é o autor da radical extradição-de-si, enquanto Rickert e Simmel são do caminho de acordo entre a extradição de si e o platônico.

Assim, os valores históricos são sempre relativos. Para Spengler, a história é a única realidade. Heidegger critica-o por permanecer preso no platonismo que ele visa combater.<sup>145</sup> Rickert também é criticado por seu platonismo, mas em relação à impossibilidade de se compreender a “realidade humana-histórica”<sup>146</sup> a partir da filosofia de Platão.

A interpretação fenomenológica reconhece um sentido-de-execução comum às três posições de luta contra o histórico. Em todas, Heidegger constata a importância da “tipologização”<sup>147</sup> (“*Typisierung*”). Trata-se de uma atitude teórica pela qual a realidade é acessada através de formas concebidas pelo sujeito. No caminho platônico, a história é “ideográfica”<sup>148</sup>, pois somente assim pode ser referida ao mundo das idéias; a história é uma forma. Os outros dois caminhos operam com a formação de realidades históricas. As épocas são ‘tipos’ que podem ser comparados entre si e analisados a partir da morfologia. A ciência histórica alimenta-se das mudanças de tipos históricos. Para elas, também o presente passa a ser interpretado como uma forma, de modo a poder ser comparado com o passado e projetado o futuro.

Por mais que os caminhos ‘históricos’ surjam em oposição ao platonismo, para o qual a forma da realidade atual, sujeita a mudanças, é comparada com a forma ideal, é o mesmo modo de asseguramento contra a história que vige em todos. Os três caminhos dependem de que a realidade histórica seja concebida como uma forma. A postura teórica atitudinal é que permite tal formação da história.

No caminho platônico, pelo qual a realidade histórica é contraposta à realidade ideal, é a relação entre ser temporal e ser supra-temporal (“*überzeitliche*”<sup>149</sup>) que

---

<sup>145</sup> É a mesma interpretação que se tornará célebre na década de trinta em relação a Nietzsche que, invertendo o platonismo, não o supera, mas, sim, permanece preso nele.

<sup>146</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.50.

<sup>147</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.44.

<sup>148</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.44.

<sup>149</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.45.

imperar, embora irresoluta. Heidegger explica que o “ser temporal é uma ‘imitação’ do extra-temporal; o extra-temporal é o modelo enquanto o temporal é a imagem; o temporal participa do extra-temporal...”<sup>150</sup> A explicação da origem dos seres temporais faz com que deixem de incomodar. “Ao reconhecer que tipo de sentido de realidade pertence ao temporal, ele deixa de ser desassossegante porque eu o reconheço como uma formação a partir do extra-temporal.”<sup>151</sup> Assim, a vida fáctica tranquiliza-se quanto ao seu próprio caráter histórico. Assegura-se *contra* (*gegen*) o histórico, encontrando uma origem para seu ser, como se a existência humana fosse uma imitação da forma do ser humano.

A perspectiva de Spengler também apazigua o desassossego gerado pelo histórico na vida fáctica. No momento em que a história é determinada como a realidade única na qual cada qual já está situado, resta apenas participar dessa realidade. O mais famoso escrito desse autor é *O Declínio do Ocidente*, no qual sua concepção da história está posta. Heidegger faz referência a esse livro na sua breve explicação: “Para nós atualmente, uma participação consciente no declínio da cultura ocidental é inevitável.”<sup>152</sup> O filósofo caracteriza essa perspectiva ironicamente de “libertadora”<sup>153</sup> (“*befreiend*”) por oferecer à subjetividade a determinação de si enquanto participante da história. Essa participação é uma resposta à busca de segurança da vida fáctica. Para Heidegger, a realização da e na história do sujeito é o modo como a vida fáctica realiza sua tendência ao asseguramento. Isso é descrito pelo filósofo como sendo um assegurar-se *com* a história (“*mit der Geschichte*”<sup>154</sup>) do histórico da vida fáctica

O caminho conciliatório entre a história e o platonismo, enquanto mescla dos dois anteriores, oferece segurança propondo uma dialética. Heidegger é severo na sua crítica de que a dialética não resolve problema algum. Pelo contrário, aumenta o problema, pois perde de vista a motivação dos dois caminhos que a inspiram, isto é, sua origem. Mas o filósofo nem se detém na explicação dessa dialética, pressupondo que seus alunos já conhecem bem esse “sentimentalismo belo e tocante da cultura”<sup>155</sup> atual. Trata-se da Filosofia da Vida. Simmel parte de uma concepção de ‘vida’ (*‘Leben’*) mais

---

<sup>150</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.45.

<sup>151</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.46.

<sup>152</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.46.

<sup>153</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.46.

<sup>154</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.50.

<sup>155</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.47.

biológica, enquanto Dilthey, espiritual (“*geistig*”), e Spengler reúne ambas.<sup>156</sup> Mas o que precisa ser assegurado nessa perspectiva é a ‘vida’, que é a “realidade fundamental”<sup>157</sup> (“*Grundwirklichkeit*”). Mas a vida fáctica não é questionada pela Filosofia da Vida, sendo caracterizada como já possuindo um entendimento de si que dispensa a investigação. Diz Heidegger: “A existência é algo evidente, algo que não mais precisa ser considerado, muito mais importante é o seu asseguramento.”<sup>158</sup> Neste terceiro caminho, a vida fáctica encontra segurança a partir (*aus*) da história.

Em síntese, a relação entre a história e a tendência ao asseguramento (*Sicherungstendenz*) nos três caminhos é tal que

O *primeiro* caminho postula a norma absoluta como uma realidade superior contra o histórico. O *segundo* caminho renuncia às normas; ele vê a realidade no histórico ele mesmo, nas ‘culturas’. O *terceiro* caminho reconhece um mínimo de valores absolutos, mas dados apenas em formas relativas no histórico (...) A realidade histórica é, em todos os três caminhos, postulada como um *ser objetivo*.<sup>159</sup>

A interpretação dos três caminhos de asseguramento contra o histórico os mostrou incapazes de apresentar a questão do ‘histórico’ na vida fáctica. Isso porque a concepção prévia que anima os caminhos platônico, de extradição e conciliatório não conseguem compreender o Dasein. Ele é interpretado a partir de um contexto objetivo como mais um objeto entre os demais; “O Dasein preocupado é apenas um objeto-segmento de um grande objeto (do acontecimento histórico objetivo inteiro).”<sup>160</sup> Mas Heidegger se opõe à compreensão da história e do Dasein como objetos. O esforço fenomenológico de destruição dos conceitos filosófico-metafísicos tem como meta a liberação do acesso ao fenômeno da vida fáctica, que é ocultado pela atitude teórico-objetivista. Esta atitude reconhece – e, ao fazê-lo, revela – o desassossego da existência fáctica histórica, mas, por compreendê-la objetivamente, é incapaz de tematizá-lo.

---

<sup>156</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.50.

<sup>157</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.50.

<sup>158</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.50.

<sup>159</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.47-8.

<sup>160</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.52.

Heidegger conclui que a vida fáctica, ao lidar com seu caráter histórico, se vira “a) contra a mudança; contra o acontecer da existência”<sup>161</sup> ou “b) demanda não apenas um sentido, mas, sim, um sentido concreto”<sup>162</sup> que seja diferente das demais culturas para si. Nessas soluções, o desassossego da vida fáctica permanece oculto. Por isso, a fenomenologia deve procurar compreender “o Dasein preocupado a partir da nossa própria experiência de vida.”<sup>163</sup>

Essa formulação do problema pode parecer ingênua até, mas a filosofia com a qual Heidegger dialoga não colocou em questão como é a “realidade humana histórica”<sup>164</sup> que demanda sentido para si mesma. A filosofia tradicional já tem a vida humana interpretada. É necessário, entretanto, interpretar a vida fáctica originalmente a partir dela mesma, e não de teorias. Com isso, é mister fazer ver a insegurança, a incompletude e o inacabamento da vida fáctica cuja preocupação busca corresponder ocultando.

Não é pelas ciências históricas, pela Filosofia da História ou pela Filosofia da Vida que a vida fáctica histórica poderá ser conhecida. Embora ofereçam alguma segurança, essas ciências são incapazes de indicar o que motiva o desassossego em relação ao histórico na vida fáctica. Nenhuma dessas perspectivas tematiza “aquilo que é desassossegado, a realidade da vida, a existência humana na sua preocupação por sua própria segurança”<sup>165</sup>. Em seu lugar, objetifica-se a existência ou situa-se ela na história objetiva enquanto objeto. A preocupação (*Bekümmern*) da vida fáctica não é investigada, mas, sim, imediatamente transformada em busca de asseguramento. A vida fáctica tende a compreender objetivamente sua preocupação; “isso vem da tendência da vida fáctica de decair atitudinalmente.”<sup>166</sup> A vida tende a lutar contra o que a incomoda. Essa tendência dificulta a compreensão do fenômeno do ‘histórico’ ou da vida fáctica. As ciências históricas são modos de realização dessa tendência ao asseguramento. Assim, a investigação do histórico na vida fáctica não pode partir das ciências históricas. A fenomenologia investiga os fenômenos a partir deles mesmos. Isso implica a investigação da experiência de vida fáctica, pois os fenômenos são experiências. Mas,

---

<sup>161</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.52.

<sup>162</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.52.

<sup>163</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.52-3.

<sup>164</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.53.

<sup>165</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.51.

<sup>166</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.51.

tendo em vista que a experiência de vida fáctica está sendo inquirida, ela deveria ser tomada como fenômeno para ser investigada. Quem pergunta e o que é perguntado coincidem. Seria necessário conhecer o método de acesso adequado para a experiência de vida fáctica, mas isso pressupõe uma compreensão do que ela seja. Para não ficar preso nessa aporia, Heidegger recorre às Epístolas Paulinas, nas quais o apóstolo tematiza a vida fáctica sua e dos cristãos contemporâneos seus. A fenomenologia se dirige a um fenômeno concreto. As indicações formais garantem que a investigação não fique presa ao conhecimento de objetos.

A questão do ‘histórico’ na vida fáctica remete à questão da temporalidade. Aquela explicita o modo como a dimensão temporal da vida fáctica é experimentada. A interpretação das tendências ao asseguramento revelou que as teorias são modos de afastar a desassossegante dimensão histórica da vida fáctica. A postura atitudinal – que sustenta a teorização – encontra segurança nas experiências de vida fáctica adotando o tempo cronológico infinito para si. Com isso, o ter que se assegurar oculta-se. O que motiva o ter que se assegurar, do ponto de vista temporal, é a incompletude da vida fáctica, atestada pela mortalidade. Por mais que se preencha de experiências, a vida é finita. Compreender-se como parte de um devir histórico é um modo de afastar o incômodo que isso gera. Mas, o desassossego é revelador da condição da vida fáctica. Heidegger precisa revelar a temporalidade da vida fáctica, isto é, o modo como lida com sua dimensão histórica (o ‘histórico’ na vida fáctica). Assim, aproxima-se da explicitação fenomenológica da experiência de vida fáctica.

Heidegger vê-se obrigado a demonstrar a investigação fenomenológica apresentada apenas teoricamente até agora. Inicia, assim, a interpretação das epístolas de Paulo aos gálatas e aos tessalonicenses. Essas interpretações serão atravessadas por considerações sobre o método fenomenológico, primeiro por ser necessário diferenciá-lo do método científico que domina a filosofia atual, e segundo porque para Heidegger a questão referente ao modo de encontro com o mundo é a questão fundamental da filosofia. Daí a necessidade de investigação da vida fáctica, pois a ela pertence a tendência a encontrar as coisas e si mesma como objetos. A postura ‘atitudinal’ científica dá força a essa tendência. É por isso que as Epístolas Paulinas são um documento importante. Nelas, o apóstolo não está preocupado em explicar teoricamente a vida. O que faz é oferecer um relato sobre sua própria vida fáctica, a partir do qual Heidegger poderá extrair aspectos da vida fáctica.

As questões que o guiam são: “Como o histórico está em relação à vida de um Dasein ele mesmo? Qual sentido o histórico tem na vida do Dasein?”<sup>167</sup> Essas questões estão presentes na interpretação das epístolas na forma de questões como: quando Paulo fala de sua conversão, ela é um acontecimento objetivo datável? Quando escreve aos gálatas e aos tessalonicenses, são eles sujeitos separados de si? Como se compreende o quando da parusia? Como é a espera por ela?

---

<sup>167</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.54.



## Capítulo III: A vida fáctica do apóstolo Paulo

### III.1. A situação vital do apóstolo

A interrupção da exposição sobre metodologia fenomenológica aconteceu na aula de 30 de novembro de 1920. Heidegger não havia terminado suas considerações sobre o método fenomenológico quando se viu obrigado a começar a interpretar as epístolas. Precisou abandonar as questões metodológicas em nome da interpretação do fenômeno concreto da experiência de vida fáctica de Paulo presente nas epístolas.<sup>168</sup> Seu demorar nas “considerações abstratas sobre o ponto de partida e método”<sup>169</sup> de acesso aos fenômenos visava evitar que as epístolas fossem interpretadas a partir da postura atitudinal teórica e objetivista incapaz de abarcar o modo de ser histórico da vida fáctica.

A interpretação fenomenológica que Heidegger põe em exercício deve ser delimitada frente a outros modos de abordar as epístolas. Não é “dogmática”, nem “teológico-exegética”, nem um “estudo histórico” nem uma “meditação religiosa”<sup>170</sup>. A interpretação da epístola aos gálatas tem por objetivo demonstrar o método fenomenológico de acesso e, conjuntamente, aproximar-se da situação do apóstolo a fim de poder conhecer originalmente a vida fáctica do cristão primitivo.

A partir dos manuscritos dos alunos, vê-se que Heidegger leu e comentou as passagens que julgava importantes para a explicitação da temporalidade da experiência de vida fáctica. A epístola aos gálatas é um primeiro passo na direção de conhecer a situação de vida do apóstolo. O contexto vital de Paulo é a única referência a ser seguida na interpretação que se compromete a fazer ver o fenômeno da vida fáctica cristã a partir do que o apóstolo apresenta, e não a partir de teorias sobre as epístolas. Assim, a tarefa de Heidegger no primeiro momento de interpretação fenomenológica é afastar as interpretações prontas para que o conflito que Paulo vive entre a fé e a lei mosaica possa mostrar-se. Esse conflito é determinante para a compreensão das demais

---

<sup>168</sup> Os comentadores concordam que a maior consequência negativa dessa mudança abrupta de rumo foi que o conceito de indicação formal, amplamente utilizado pelo filósofo na década de 20, nunca mais teve uma exposição tão elaborada quanto esta iniciada em 1920.

<sup>169</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.65.

<sup>170</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p, 67.

epístolas, pois é nele que se apresenta a tensão que caracteriza a experiência de vida fáctica cristã do apóstolo.

No decorrer da história do ocidente, foram muitos os comentários às Epístolas Paulinas. Heidegger conhece muitos deles. A carta aos gálatas, por exemplo, foi objeto de um comentário por Lutero que se tornou seu “fundamento dogmático”<sup>171</sup>, segundo Heidegger, junto com o comentário da epístola aos romanos. Mas a interpretação luterana deve ser afastada<sup>172</sup> pois “Lutero e Paulo são os opostos mais radicais do ponto de vista religioso.”<sup>173</sup> Heidegger propõe algo original. Sua intenção é de “abrir um novo acesso ao Novo Testamento”<sup>174</sup> e para isso as indicações formais são peças-chave.

As cartas de Paulo não podem ser interpretadas como um sistema teológico. O conjunto de Epístolas Paulinas não forma um sistema teológico pois não era essa a motivação da escrita. A interpretação da carta aos gálatas deve encontrar a motivação para o escrever, para assim acessar a experiência de Paulo. A motivação para escrever epístolas liga-se ao sentido do haver-se tornado cristão do apóstolo a partir da sua conversão.

Heidegger escolhe a carta aos Gálatas pois ela contém um relato histórico da conversão de Paulo escrito por ele mesmo. “Vede com que letras grandes vos escrevo, de próprio punho”<sup>175</sup>, escreve o apóstolo. É um relato diferente daquele que se encontra no livro dos *Atos dos Apóstolos*, que também narra a conversão do perseguidor dos seguidores de Cristo. Neste, a conversão é tratada como um evento entre os demais, como as diversas viagens e perseguições da vida deste apóstolo que, diferentemente dos outros, não conheceu Jesus. Na epístola aos gálatas, Paulo narra sua conversão enquanto

---

<sup>171</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.67.

<sup>172</sup> No semestre seguinte a este, Heidegger se dedicará à tematização da vida fáctica religiosa por Agostinho e a como, sob influência do platonismo, ele acabou por ocultar a experiência do cristianismo primitivo. Lutero precisa de Agostinho para poder se opor e afirmar sua teologia da cruz. E é essa uma das principais distinções entre Paulo e Lutero, pois este se propõe a tarefa de elaboração de uma teologia, enquanto o apóstolo não. Na interpretação das epístolas aos tessalonicenses, Heidegger chama a atenção para quão pouco conteúdo dogmático há em Paulo, já que ele não se preocupava em elaborar uma doutrina teológica. Pelo contrário, a teologia é a teorização da experiência religiosa e, enquanto tal, já é seu enfraquecimento, assim como o dogma.

<sup>173</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.67.

<sup>174</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.67.

<sup>175</sup> Gl 6,11. [Todas as citações bíblicas seguem a *Bíblia de Jerusalém*.]

transformação existencial. É uma afirmação que só faz sentido a partir da experiência de vida fáctica do cristão primitivo.

O relato ‘histórico-objetivo’ (isto é, que toma o acontecido como um evento cronológico, datável) da conversão de Paulo, ocorrida por volta do ano de 33, está contido em *Atos dos Apóstolos*, livro atribuído a São Lucas<sup>176</sup>, contemporâneo dos apóstolos. Narra-se que Paulo, então ainda chamado Saulo, rumava para Damasco, perseguindo cristãos, quando “subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: ‘Saul, Saul, por que me persegues?’ Ele perguntou: ‘Quem és, Senhor?’ E a resposta: ‘Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer’.”<sup>177</sup> Paulo ergueu-se cego e foi conduzido até Damasco, onde passou três dias sem enxergar, sem comer ou beber. No terceiro dia, tendo sido encontrado por Ananias, que tivera uma visão paralela à de Paulo, “caíram-lhe dos olhos umas como escamas, e recuperou a vista.”<sup>178</sup> Foi então batizado com o nome Paulo e começou a evangelizar.

Por esse relato, Paulo recebeu a missão de evangelizar diretamente de Deus, a partir de uma voz vinda do céu. Pode ser uma liberdade autoral tomada por São Lucas ou uma metáfora para haver recebido o evangelho diretamente, e não por outro homem. Na epístola aos gálatas, escreve que “o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem.”<sup>179</sup> Mas o relato histórico-objetivo não disponibiliza ao intérprete a situação de Paulo. A conversão de Paulo não é um mero evento datável no ano de 33, a partir de quando assumiu a tarefa de proclamar o evangelho. Trata-se de uma transformação existencial, que determina um modo de assumir o carácter histórico da vida fáctica. O conceito fenomenológico que se refere a esse modo de ser histórico é ‘histórico-executivo’, em oposição ao cronológico ‘histórico-objetivo’.

Paulo escreve aos cristãos da região da Galácia. Ele pregou seu evangelho entre eles pela primeira vez por motivo de uma doença que o acometeu e obrigou a repousar nessa região, conforme escreve: “Bem o sabeis, foi por causa de uma doença que eu vos evangelizei pela primeira vez.”<sup>180</sup> O evangelho que Paulo pregou encontra-se

---

<sup>176</sup> O autor de *Atos dos Apóstolos* foi um médico de Antioquia, de origem pagã, que foi companheiro de Paulo em seu cativeiro. Era judeu bem helenizado, conhecedor das realidades judaicas e da Bíblia grega.

<sup>177</sup> At 9,3-6.

<sup>178</sup> At 9,18

<sup>179</sup> Gl 1,11

<sup>180</sup> Gl 4,13

sintetizado em Gl 2,19, que Heidegger aponta como sendo uma “forma concentrada da dogmática paulina inteira”<sup>181</sup>: “De fato, pela Lei morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Fui crucificado junto com Cristo.”<sup>182</sup> Com a crucificação de Cristo, todas as leis dos homens deixam de ter sentido enquanto caminho da salvação. Os ritos religiosos perdem seu significado de relação com Deus, pois só o estar crucificado com Cristo é essa relação. E estar crucificado com Cristo é estar morto para o mundo (*aion*) dos homens. A partir da Vinda do Messias e da chegada do fim dos tempos, nada mais oferece garantias. O batismo de Paulo não é apenas um evento, mas, sim, é o começo dessa nova existência na qual só a fé salva. O Cristo é a nova Lei (da fé cristã) pela qual a Lei (judaica, moral) morre. A fé em Jesus Cristo – Deus tornado homem, inscrito no tempo humano – “que se entregou a si mesmo pelos nossos pecados a fim de nos livrar do presente mundo (*aion*) mau, segundo a vontade do nosso Deus e Pai,”<sup>183</sup> inaugura um novo mundo de liberdade da Lei mosaica e antecipação da libertação plena com a ressurreição corporal na parusia.

A fenomenologia compreende a situação de Paulo a partir do contexto de sua vida fáctica, sem recorrer a teorias externas ou posteriores. Metodologicamente, não se deve projetar aquilo que se quer compreender num contexto temático previamente concebido. Heidegger menciona alguns exemplos de métodos interpretativos a serem evitados. Não se deve interpretar a escrita de Paulo a partir de seus aspectos literários. Interpretar as Epístolas Paulinas a partir de um contexto temático que as toma como formas literárias neo-testamentárias significa inscrevê-las na literatura mundial, comparáveis com quaisquer outros escritos. Isso é uma abordagem externa, motivada pela teoria e não pelo fenômeno. Heidegger é taxativo: “Para a análise do caráter da epístola, deve-se tomar como único ponto de partida a situação paulina e o como (*Wie*) da motivação necessária da comunicação por cartas.”<sup>184</sup>

Há outras tendências a serem evitadas. As categorias ‘racional’ e ‘irracional’ também não oferecem o acesso ao fenômeno religioso. É uma crítica aberta a Rudolf Otto, cujo livro *O Sagrado (Das Heilige)* fora recebido com entusiasmo quando publicado em 1917. A afirmação de que o sagrado possui uma dimensão irracional parte de uma postura teórica e classificatória motivada epistemologicamente, e não a partir do

---

<sup>181</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.70.

<sup>182</sup> Gl 2, 19

<sup>183</sup> Gl 1,4

<sup>184</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.81.

fenômeno do sagrado. Além disso, “o conceito de irracional deve ser supostamente determinado a partir da oposição com o conceito de racional, que, entretanto, encontra-se em notória indeterminação.”<sup>185</sup> Assim, joga-se com conceitos soltos sem os apoiar no fenômeno. Pelo contrário, os fenômenos são forçados a se mostrarem a partir dos conceitos. É a mesma atitude que determina previamente, sem o saber, o que está investigando ao postular campos como a ‘consciência’, a ‘história’ ou a ‘religião’ e considerar a religiosidade cristã primitiva como um exemplo desses campos. Assim, encontra-se sempre algo já conhecido. “Através desta formulação do problema, o objeto a ser conhecido – por exemplo, a religiosidade cristã primordial – já está caracterizada.”<sup>186</sup> Nesse caso, ela seria um tipo de consciência, ou um tipo histórico ou um tipo de religião.

Por fim, Heidegger também adverte quanto à traduções a serem utilizadas. O apóstolo escreveu suas cartas em grego. Por isso, é recomendado que a fenomenologia das epístolas recorra ao texto na sua versão original. Quem precisar de uma tradução deve tomar cuidado com aquela que escolhe. As traduções são dependentes de posicionamentos próprios de cada tradutor. Heidegger sugere que não seja utilizada a tradução de Lutero. Ele sugere então a edição em grego de Eberhard Nestle, as traduções desse editor e a de Weizsäcker. Findadas as advertências, Heidegger começa a interpretação da carta aos gálatas em busca de se aproximar da situação do apóstolo que motiva a escrita de epístolas.

A situação (*Situation*) fenomenológica é o “termo fenomenológico”<sup>187</sup> para indicar que se trata do modo como o existente tem para si sua vida, isto é, como lida com seus mundos ao redor, compartilhado e do si mesmo, tendo em vista a dimensão histórica da vida fáctica. Na ‘situação’, a relação e a execução com o conteúdo experienciado são co-experienciadas, isto é, a experiência de vida fáctica não está alienada de si imersa nos conteúdos experienciados.

Heidegger divide a Epístola aos Gálatas em três partes: “1. Demonstração da autonomia da missão apostólica de Paulo e sua vocação por Cristo; 2. Conflito entre lei e fé (primeiramente teórico, e depois aplicado à vida); 3. Vida cristã como um todo, seus motivos e suas tendências em termos de conteúdo.”<sup>188</sup> Em seguida, realiza uma

---

<sup>185</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.79.

<sup>186</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.75.

<sup>187</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.90.

<sup>188</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.69.

leitura da Epístola, comentando algumas passagens. São breves comentários sobre alguns termos do texto.

Sobre o versículo “... a quem seja dada a glória pelos séculos dos séculos (αἰώνων)! Amém.”<sup>189</sup>, Heidegger interpreta que *aion* (αἰών) significa mundo (*Welt*) e explica que “o tempo presente já chegou ao seu fim e um novo αἰών [mundo] se iniciou a partir da morte de Cristo. O mundo presente é oposto ao mundo da eternidade.”<sup>190</sup> Nota-se o caráter temporal do ‘mundo’ para o apóstolo. Nessa interpretação está presente toda a compreensão de Heidegger sobre a experiência de vida fática cristã. Com a crucificação, inicia-se o Dia da Salvação, período no qual os pagãos podem acolher a fé de que Jesus é o Messias e, com isso, ser salvos no dia do juízo final. Será salvo quem tiver fé. Tem fé quem tornou-se cristão. Mas é somente na interpretação das epístolas aos tessalonicenses que Heidegger está à vontade para explicar o sentido temporal do haver-se tornado cristão enquanto inauguração de um contexto vital que determina o modo das relações com o mundo. O novo mundo que surge a partir da conversão é marcado pelo fim dos tempos. É por isso que a conversão não pode ser interpretada como um evento entre os demais, ocorrido no ano de 33.

A partir da conversão, Paulo vive um “rompimento completo com seu passado anterior, com toda apreensão não cristã da vida.”<sup>191</sup> Para Heidegger, essa ruptura está sinalizada no versículo no qual o apóstolo deixa claro que o sentido de sua vida advém de sua relação com Deus, e não da relação com os homens: “É porventura o favor dos homens que agora eu busco, ou o favor de Deus? Ou procuro agradar aos homens? Se eu quisesse ainda agradar aos homens, não seria servo de Cristo.”<sup>192</sup> O cristão não abandona o mundo nem suas tarefas quotidianas, mas deixa de encontrar nisso o sentido de sua vida, de seu alegrar-se ou entristecer-se, enfraquecer-se ou fortalecer-se.

Sua conversão, isto é, seu ‘tornar-se cristão’ aconteceu a partir de uma experiência original. Paulo não se torna cristão por decorrência da tradição ou de histórico familiar. Pelo contrário, ele nasceu em uma família judaica e foi criado como fariseu em Tarso na Sicília, sendo cidadão romano. Seu nome era Saulo. Assim, sua conversão aconteceu a partir da revelação de Deus a ele, num momento em que se

---

<sup>189</sup> Gl 1,5

<sup>190</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.69.

<sup>191</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.69.

<sup>192</sup> Gl 1,10

dirigia para Antioquia perseguindo cristãos. Para Paulo, isso tem um significado importante, pois faz com que sua evangelização não tenha acontecido por homens, mas a partir de uma decisão própria perante Deus.

Há algumas referências a isso nas suas epístolas. Aos gálatas, ele escreve que “eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo.”<sup>193</sup> O acolhimento da fé no Cristo é acontecimento existencial original para cada um. Manter-se na fé, em contraposição à tendência a deixá-la esmorecer, é questão para cada qual. Heidegger, ao apontar esse versículo na sua interpretação, faz referência a uma teoria protestante que se apóia no fato de Paulo não haver conhecido Jesus. Sendo assim, a nova religião que ele prega é própria dele mesmo, e não ‘ensinada’ por Jesus. Seria uma ‘religião paulina’ para a qual “não se precisa remeter ao Jesus histórico. A vida de Jesus é inteiramente indiferente.”<sup>194</sup> A interpretação fenomenológica das Epístolas Paulinas revela que ser cristão é um modo de estar na vida centrado na relação consigo mesmo enquanto relação com Deus.

O fato de não haver recebido de nenhum outro homem o evangelho que proclama é sinal de que ele não repete apenas irrefletidamente alguma teoria ou idéia recebia de outrem. Isso seria tratar o evangelho como informação. A proclamação do evangelho paulino parte de sua própria vida. Proclamar é um jeito de atualização de sua relação com Deus. Heidegger apresenta a partir das epístolas que se a relação religiosa vira informação, vira teologia, vira um conjunto de ritos, a fé já se esvaiu. A fé é um modo de ter a própria vida fáctica. Ser cristão exige vigilância constante para não deixar a fé esmorecer.

Embora sua conversão seja radical, o zelo que Paulo tinha no judaísmo<sup>195</sup> mantém-se na experiência de vida fáctica cristã. Antes dela, Paulo era Saulo, perseguidor dos seguidores da nova fé. Escreve ele: “Ouvistes certamente da minha conduta outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas.”<sup>196</sup> Sua postura mantém-se com a conversão.

---

<sup>193</sup> Gl 1,12.

<sup>194</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.70.

<sup>195</sup> Gl 1,13-14

<sup>196</sup> Gl 1,13-14

Heidegger também encontra na epístola aos filipenses uma passagem sobre o passado do apóstolo. Esse passado foi completamente abandonado, mas sua postura fundamental ainda vige. A passagem diz: “circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível.”<sup>197</sup> Havia paixão na conduta de Saulo em relação aos assuntos de sua vida, e essa paixão se mantém na sua existência enquanto apóstolo.

A interpretação da situação de Paulo acompanha a descrição realizada por Dilthey. Para o ‘filósofo da vida’, na vida de Paulo estão unidas em conflito a lei judaica e a fé cristã.<sup>198</sup>

Na carta aos gálatas, Paulo está lutando com os judeus e os judeus cristãos. Assim, encontramos a situação fenomenológica de luta religiosa e de luta ela mesma. Paulo deve ser visto na sua luta com sua paixão religiosa na sua existência como apóstolo, a luta entre ‘lei’ e ‘fé’.<sup>199</sup>

O conflito entre a fé cristã e a lei judaica que caracteriza a vida de Paulo indica a luta (*Kampf*) como afeto determinante do modo de ter a vida para si. Sua vida é luta entre fé e lei mosaica, assim como luta para que os novos cristãos permaneçam firmes na fé contra tudo o que se opõe a ela.

O testemunho sobre a afetividade de sua vida apostólica também é indicativa de sua situação. Assim, a pressa também revela a situação de luta que é sua postura fundamental. Paulo escreve sobre sua ‘subida’, isto é, viagem para Jerusalém: “Subi em virtude de uma revelação e expus-lhes – em forma reservada aos notáveis – o evangelho que proclamo entre os gentios, a fim de não correr, nem ter corrido em vão.”<sup>200</sup> Paulo corre, explica Heidegger, e “está com pressa porque o fim do tempo já chegou.”<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> Fi 3,5-6

<sup>198</sup> “Quando nas lutas da consciência de São Paulo, a lei judaica, a consciência pagã do mundo e a fé cristã entravam em colisão; quando em sua vivência a fé na lei e a fé cristã, como duas experiências vivas, mantinham-se juntas na mais íntima compreensão a partir da experiência de Deus vivo...” (DILTHEY, W. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, p.374)

<sup>199</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.68.

<sup>200</sup> GI 2,2.

<sup>201</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.70.



Após a leitura comentada da epístola, Heidegger direciona novamente o foco da investigação para as determinações básicas da religiosidade cristã primitiva. Ele seleciona a proclamação (*Verkündigung*) enquanto fenômeno a ser analisado a partir das direções de sentido porque “nela a relação-de-vida imediata do mundo de si de Paulo em relação aos mundo ao redor e mundo comum da comunidade pode ser compreendida”<sup>202</sup>. Isso faz da proclamação um fenômeno central. 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). A fim de auxiliar a investigação, Heidegger oferece duas “explicações fenomenológicas”, que são hipóteses indicativo-formais que se esclarecerão na interpretação das demais epístolas:

1. A religiosidade cristã primitiva esta na experiência de vida cristã originária e é uma tal experiência ela mesma.
2. A experiência da vida fática é histórica. A religiosidade cristã vive a temporalidade enquanto tal.<sup>203</sup>

A carta aos gálatas tematiza a luta pelo “verdadeiro evangelho”. O conteúdo dos ensinamentos de Paulo, que para Heidegger se encontra sintetizado em 1Co 15,1-11<sup>204</sup>,

---

<sup>202</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.80.

<sup>203</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.80. HEBECHE, L. oferece a seguinte tradução para a segunda ‘proposição’: “2. A experiência da vida fática é ‘histórica’, mas enquanto a religiosidade cristã vivencia a temporalidade enquanto tal.” (p.73). Nessa tradução, Hebeche enfatiza a possibilidade de a vida fática, inclusive a do cristão primitivo, perder sua historicidade. Isso acontece quando a experiência de vida fática cede à tendência de compreender-se a partir do mundo, seja substituindo a fé por rituais religiosos, como os Gálatas, seja transformando a expectativa na parusia num evento datável, como os tessalonicenses. Quem não vive sua vida como decisão perde a historicidade.

<sup>204</sup> “1 Lembro-vos, irmãos, o evangelho que vos anunciei, que recebestes, no qual permanecéis firmes, 2 e pelo qual sois salvos, se o guardais como vô-lo anunciei; doutro modo, teríeis acreditado em vão.

3 Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi. Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. 4 Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. 5 Apareceu a Cefas, e depois aos Doze. 6 Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma vez, a maioria dos quais ainda vive, enquanto alguns já adormeceram. 7 Posteriormente, apareceu a Tiago e, depois, a todos os apóstolos. 8 Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo.

está atrelado ao como se vive a vida fática, e não a teorias. Paulo luta para que o Cristianismo original se funde a partir de si mesmo. Isso significa que a vida religiosa cristã é independente das tradições judaicas. Paulo escreve contra a exigência da circuncisão dos gentios na conversão para o cristianismo. Se transformada em ritualística, a nova fé perde sua força. Esta epístola é um documento de esclarecimento dessa experiência de vida fática religiosa que pode esmorecer e ser perdida.

O problema que Paulo enfrenta com os gálatas é o de terem recebido um outro evangelho. Escreve: “Entretanto, se alguém – ainda que nós mesmos ou um anjo do céu – vos anunciar um evangelho diferente do que vos anunciamos, seja anátema.<sup>205</sup> O apóstolo amaldiçoa e exclui como não sendo a verdadeira experiência de vida religiosa qualquer postura que não seja aquela que ele proclama, de com a Lei de Cristo haver morrido para as leis do mundo enquanto caminho para a salvação.

Em oposição à radical conversão vivida e proclamada por Paulo à fé em Jesus Cristo, os gálatas retomaram o debate em relação à circuncisão. Seria a circuncisão dos gentios obrigatória? É a circuncisão a marca do início da vida cristã? Paulo não obrigava os gentios a serem circuncidados, o que era malvisto pelos cristãos-judaizantes, que defendiam a necessidade de se passar pelo judaísmo antes de se tornar cristão. Ora, o cristão é aquele que, com Cristo morreu para a Lei mosaica. Heidegger explica que

‘Lei’ deve ser entendida aqui principalmente como lei ritual e cerimonial. Também compreendida é a lei moral, que é meramente secundária. Por isso, há uma luta da comunidade Judaico-Cristã pela lei, concebida como a lei que faz de um judeu, um judeu. Ἐργον νόμου [o trabalho da lei]: a atitude perante a lei. A oposição entre a fé e a lei é decisiva: o *como* da fé e do cumprimento da lei, como eu me comporto em relação à fé e também à lei.<sup>206</sup>

---

9 Pois sou o menos dos apóstolos, nem sou digno de ser chamado apóstolo, porque persegui a Igreja de Deus. 10 Mas pela graça de Deus sou o que sou: e sua graça a mim dispensada não foi estéril. Ao contrário, trabalhei mais que todos eles; não eu, mas a graça de Deus que está comigo.

11 Por conseguinte, tanto eu como eles, eis o que proclamamos. Eis também o que acreditastes.”

<sup>205</sup> Gl 1,8.

<sup>206</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.72.

A antiga lei mosaica não tem mais valor ao cristão, cujo contexto vital passa a ser a fé em Cristo. A postura daqueles que buscam a salvação através das obras da Lei é o enfraquecimento da nova fé cristã. As obras da lei mosaica não oferecem garantias e Deus não é apoio contra as tribulações da vida cristã, para a qual o fim dos tempos já chegou e é preciso permanecer desperto para o momento da segunda Vinda do Messias, realizando definitivamente esse fim. O mundo do si mesmo de Paulo é, assim, uma luta entre o judaísmo e o cristianismo, entre o velho mundo e tempo marcados pela Lei mosaica, a justificação pelas obras e a espera do Messias, e o novo mundo e tempo da fé no Cristo e da antecipação da parusia, pois o fim dos tempos já chegou. A fé cristã não oferece garantias no futuro, isto é, não dá asseguramento na vida fática do cristão.

Heidegger indica uma longa passagem na epístola aos filipenses que explica a situação de Paulo:

7 Mas o que era para mim lucro tive-o como perda, por amor de Cristo. 8 Mais ainda: tudo considero perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar a Cristo 9 e ser achado nele, não tendo como minha justiça aquela que vem da Lei, mas aquela pela fé em Cristo, aquela que vem de Deus e se apóia na fé, 10 para conhecê-lo, conhecer o poder da ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte, 11 para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos. 12 Não que eu já o tenha alcançado ou que já seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, pois que também já fui alcançado por Cristo Jesus. 13 Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está diante, 14 prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus.<sup>207</sup>

A partir do momento em que abraçou a fé em Cristo, Paulo abandona seu passado. Não é mais a partir dele que ele se define, mas a partir do fim dos tempos que a crucificação traz. Com a iminência do julgamento final, quando cada um será ressuscitado ou condenado à danação, Paulo precisa lutar para manter a experiência da vida fática cristã viva contra a tendência a enfraquecer-se. Não é a lei mosaica ou romana que garantirá ou trará a justiça, mas somente a fé. Experimentar a fé não traz

---

<sup>207</sup> Fl 3,7-15

conforto nem consolo. Pelo contrário, a fé cristã é tensão. É risco constante de apostasia. Ela opera uma transformação no modo como as relações com as significâncias mundanas se dão.

O mundo oferece constantemente glória, prazer, preenchimento. Oferece ‘identidades’ fácticas para cada um. Mas o cristão não se reconhece a partir das significâncias mundanas. Para o crente, o fim dos tempos já chegou. Ele espera angustiadamente o momento da parusia, por isso o mundo passado é “esterco”. Mas os gálatas se deixaram seduzir. Colocaram-se para fora da fé, esquecendo o Cristo crucificado e buscando salvação na lei. Encontram segurança na possibilidade de garantirem sua própria salvação a partir da reta conduta da vida e da obediência à ritualística. Paulo escreve contra a derrelição dessa comunidade. Escreve ele: “Ó gálatas insensatos, quem vos fascinou, a vós ante cujos olhos foram delineados os traços de Jesus Cristo crucificado?”<sup>208</sup> A questão da circuncisão é a reificação da fé. A luta de Paulo, enquanto postura fundamental que revela sua fé, não lhe dá garantias. Ele precisa prosseguir em direção à salvação, que acontecerá no momento da parusia. Mas a salvação não é garantida, não é fruto de obras no mundo, mas sim de uma escolha que deve ser sempre novamente refeita diante de Deus de permanecer aberto para a Sua graça.

As epístolas aos tessalonicenses oferecem mais elementos para Heidegger explicar a religiosidade cristã a partir dela mesma. Nessas epístolas é proclamado que antes da ressurreição virá o Anticristo e somente quem estiver sóbrio e desperto saberá reconhecê-lo. Ser cristão é escolher estar desperto; é uma postura em relação à própria vida, o que significa um modo de relação com o que vem ao encontro a partir dos mundos ao redor, compartilhado e do si mesmo. Mais especificamente, esse modo é a acentuação da execução da vida fáctica (dos sentidos-de-execução dos fenômenos).

A vida cristã compreende-se a partir do modo como vive as relações quotidianas, e não a partir do conteúdo experienciado (sentido-de-conteúdo) ou do modo da experiência (sentido-de-relação). Não é porque o apóstolo escreve cartas ou porque convence um grande número de pagãos e judeus a acolherem a nova fé que sua salvação está assegurada. Paulo e cada cristão autêntico precisa continuamente tornar-se cristão. Para ele, embora pareça certo de que estará presente no momento da Vinda do Messias, a espera da parusia é muito mais um modo de viver a vida quotidiana. Esse modo é o de

---

<sup>208</sup> Gl 3,1

não se deixar perder de si encontrando segurança nos negócios do mundo. A prescrição e a obediência de regras morais são modos de deixar a fé esvaír. Com isso, o cristão perde-se de si mesmo.

Os tessalonicenses apaziguam a tensão cristã tentando calcular a data da parusia. Já os gálatas buscam na circuncisão o asseguramento. Não é a circuncisão que faz de um cristão, um cristão, nem a obediência à Lei mosaica. Os gálatas acolheram a proclamação de Paulo, mas logo retomaram o debate a respeito da necessidade ou não da circuncisão. Circuncisão ou não circuncisão não são questões determinantes à fé no cristianismo original; “Pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas apenas a fé agindo pela caridade.”<sup>209</sup> Com isso, buscam escapar da insegurança própria da fé cristã, proclamada por Paulo, recorrendo à segurança que a Lei oferece. O fundamental do cristianismo primitivo, aponta Heidegger, é o ‘escândalo da cruz’<sup>210</sup>: “É propriamente a parte fundamental do cristianismo, contra qual há apenas fé ou não-fé”<sup>211</sup>.

O escândalo da cruz é o reconhecimento da finitude humana, de que o homem não é senhor de si mesmo nem de seu destino e de que quanto mais busca assumir para si a realização de sua vida, mais se perde de si mesmo. A cruz é sinal de humilhação e sofrimento. Proclamar que Deus morreu na cruz e que só há salvação a partir desse acontecimento é escandaloso para os judeus, que esperavam a Vinda do Messias. Para o cristão, o Messias já veio, foi julgado, condenado e executado publicamente. Proclamar que a lei mosaica morreu com o Deus crucificado, que agora é o único caminho de salvação, é escandaloso.

a loucura e o escândalo que pregam uma salvação que tem que passar pelo sangue derramado na cruz abriu uma chaga que fez sacudir o orgulho da nação judaica e afrontou a auto-estima de sua teologia, pois Jesus acabou julgado e condenado por blasfêmia e traição numa execução pública.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Gl 5,3

<sup>210</sup> Gl 5,11: “Quanto a mim, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que sou ainda perseguido? Pois estaria eliminado o escândalo da cruz!”

<sup>211</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.71.

<sup>212</sup> HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.220. Para ele, a importância deste curso de Heidegger e principalmente da fenomenologia da vida fáctica do cristianismo primitivo é a de possibilitar um esclarecimento “do solo áspero da nossa complicada forma de vida”. (p.219)

Com a morte de Cristo, inaugura-se o Dia da Salvação, que é tempo que resta até a segunda Vinda que traz o fim dos tempos. Os que crêem serão salvos, enquanto os que não crêem serão condenados à danação. E não é a ritualística ou a repetição informativa do evangelho que oferecem a salvação, mas, sim, a fé enquanto sentido-de-execução da vida fáctica, isto é, enquanto modo de relação com o que vem ao encontro determinado pela possibilidade iminente de destruição no fim dos tempos.

Na interpretação da epístola, a proclamação foi selecionada como fenômeno central a ser investigado. O ‘como’ da proclamação pôde ser conhecido a partir da situação de Paulo; é a luta, a tensão, a insegurança. Proclamar é atualizar essa situação. Mas o que é proclamado, isto é, o conteúdo, pode ser reificado e transformado em informação. A experiência de vida fáctica cristã é uma luta aberta contra toda forma de reificação da vida. Esse é o sentido da antecipação do fim dos tempos. Não há asseguramento possível. Heidegger explica que é nisso – na acentuação da execução contra a tendência a compreender-se a partir dos conteúdos – que está a diferença entre a experiência de vida fáctica cristã e a experiência de vida fáctica quotidiana. Afirma ele: “Sem a facticidade cristã, as significâncias da vida seriam decisivas e modificariam o complexo relacional. Mas, aqui, o curso da vida fáctica corre em oposição.”<sup>213</sup>

### **III.2. A expectativa da parusia**

Na interpretação da epístola aos gálatas conheceu-se a situação do apóstolo Paulo como sendo de luta pela vida cristã. Há forças externas que dificultam a decisão pela fé cristã, como a perseguição dos judeus, que obriga o apóstolo a fugir de Tessalonica. Mas o que a interpretação fenomenológica revela, apoiada no seu direcionamento para o sentido-de-execução, é que a luta de Paulo e de todo cristão é contra a tendência a deixar a fé enfraquecer. A preocupação dos gálatas quanto aos rituais religiosos é um modo de esmorecimento. A epístola aos tessalonicenses permite que Heidegger se aprofunde nesse fenômeno.

Concomitantemente à interpretação, o filósofo continua suas considerações metodológicas. Método e fenômeno caminham juntos na fenomenologia. As considerações sobre o método agora delimitam o procedimento fenomenológico face às

---

<sup>213</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.122.

interpretações histórico-objetivas das quais Heidegger pretende resgatar a filosofia. Isso significa que a interpretação não pode se prender aos conteúdos, mas, sim, apontar para o sentido-de-execução constantemente. A experiência de vida fáctica cristã é um fenômeno privilegiado pois o sentido da proclamação apostólica é remeter o ouvinte à execução de sua vida fáctica, ao modo como tem a si mesmo. Nos termos da fenomenologia, o cristianismo primitivo é a ênfase da execução (*Vollzug*) da vida.

A primeira dificuldade metodológica que surge é a de como acessar a experiência de vida fáctica de Paulo testemunhada nas suas epístolas. Para isso, é necessário conhecer a situação em que o apóstolo escreve. É necessário tornar-se co-autor da carta. O objetivo de Heidegger é que “Não consideremos mais o complexo histórico-objetivo, mas, sim, vejamos a situação de tal modo que escrevamos com Paulo a carta. Executamos com ele mesmo a redação da carta, ditamo-la.”<sup>214</sup>

Heidegger indica algumas passagens das epístolas que oferecem o contexto histórico-objetivo. A maior delas está no livro Atos dos Apóstolos (17,1-16). Nesse relato está descrita a chegada de Paulo na Tessalônica, importante cidade portuária da Macedônia, e sua pregação aos tessalonicenses de que Jesus é o Cristo, o Messias anunciado nos livros bíblicos. Dos que o ouviram, “alguns dentre eles se convenceram e se uniram (*προσεκληρώθησαν*) a Paulo e Silas, assim como grande multidão de adoradores de Deus e gregos, bem como não poucas (*τινες*) das mulheres da sociedade.”<sup>215</sup> Em seguida, os apóstolos e seus companheiros foram perseguidos pelos judeus da cidade, sendo obrigados a fugir durante a noite para a cidade de Beréia, onde foram novamente encontrados e obrigados a fugir. Paulo seguiu para Atenas, onde o Evangelho foi pregado mas recebido por poucos. De lá, seguiu para Corinto. Com a chegada de Silas e Timóteo da Macedônia<sup>216</sup>, Paulo começou a pregação nessa cidade, de onde escreve a carta aos Tessalonicenses no ano de 53 d.C., vinte anos após a crucificação.<sup>217</sup>

Isso faz desta epístola o documento mais antigo do Novo Testamento, motivando a escolha de Heidegger. Sendo um dos documentos mais próximos à

---

<sup>214</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.87.

<sup>215</sup> At 17,4

<sup>216</sup> At 18,5 “Quando, porém, Silas e Timóteo chegaram da Macedônia, Paulo começou a dedicar-se inteiramente à Palavra, atestando aos judeus que Jesus é o Cristo.”

<sup>217</sup> “A primeira epístola aos tessalonicenses foi escrita no ano 53 d.c. (portanto, vinte anos após a crucificação); ela é o documento mais antigo do Novo Testamento.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.87.)

crucificação, tende a ser um testemunho mais fiel da experiência de vida fática do cristianismo primitivo. As seguintes passagens são também indicadas pelo filósofo, a fim de complementar o contexto de escrita da carta, pois “a situação é inteiramente determinada por isto”<sup>218</sup>:

2 e enviamos Timóteo, nosso irmão e ministro de Deus na pregação do evangelho de Cristo, com o fim de vos fortificar e exortar na fé...<sup>219</sup> (...) 6 Agora, porém, Timóteo voltou para perto de nós, da visita que vos fez, trazendo-nos boas notícias a respeito da vossa fé e caridade, afirmando que guardais sempre afetuosa lembrança nossa e que desejais ver-nos, assim como nós também a vós.<sup>220</sup>

Outro passo importante na aproximação da situação de Paulo foi dado pela descoberta da proclamação (*Verkündigung*) como fenômeno central. A epístola é proclamação. O estilo epistolar, diz Heidegger, “é expressão do escritor e de sua situação”<sup>221</sup>. A proclamação revela o estado de luta de Paulo. Ele não luta contra algo externo a ele, embora sua escrita faça referência aos judeus e aos judeus-cristãos. É a sua vida que está tomada pelo conflito entre a fé cristã e a lei mosaica: “Paulo deve ser visto na luta com sua paixão religiosa na sua existência enquanto apóstolo, luta entre a ‘lei’ e a ‘fé’.”<sup>222</sup> Essa oposição deve ser interpretada à luz do contexto da salvação.

Para tornar-se co-autor da epístola, deve-se ter como pano de fundo as perguntas: como Paulo se relaciona com seus destinatários? Como os experimenta, isto é, como é seu mundo-compartilhado (*Mitwelt*) na escrita da epístola? Na explicação do comentador Kisiel: “De acordo com o esquema da experiência de vida fática, o conteúdo do mundo compartilhado de Paulo deve ser considerado em conjunto com sua relação com ele, para que se chegue ao como dessa relação, sua execução.”<sup>223</sup> Assim, o relato da pregação de Paulo na Tessalônica não é suficiente para que se conheça a situação do apóstolo. Deve-se perguntar: como ele tem os tessalonicenses? Como é sua

---

<sup>218</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.87.

<sup>219</sup> 1Ts 3,2

<sup>220</sup> 1Ts 3,6

<sup>221</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.83.

<sup>222</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.68-9.

<sup>223</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, p.180.



relação com os alguns (τινες) que se tornaram cristãos? Como é que Paulo tem para si mesmo seu mundo compartilhado? Heidegger encontra uma indicação para isso na já citada passagem que narra a conversão dos poucos tessalonicenses. Sua ênfase recai na expressão ‘uniram-se’ (προσεκληρώθησαν). A união que os liga revela que na relação com eles e naquilo que eles experimentam, Paulo experimenta a si mesmo.<sup>224</sup> Isto é, a experiência de vida fáctica dos tessalonicenses é a experiência de vida fáctica de Paulo. Ele está co-incluído na congregação da Tessalônica.

O que é co-experimentado por Paulo? Heidegger apresenta duas determinações. Fundamenta sua interpretação no uso repetido das palavras “haver-se tornado”<sup>225</sup> (γενέσθαι) e “sabeis” (οἴδατε), que embora pareça uma ocorrência estilística, deve ser entendida como uma “tendência que não deixa de aflorar, como um leitmotiv”<sup>226</sup>. Na reconstrução do curso realizada pelo comentador Kisiel antes da publicação oficial, são documentadas treze ocorrências de οἴδατε e doze de γενέσθαι.<sup>227</sup> A repetição como leitmotiv e tendência é diferente da recorrência de eventos naturais, pois é motivada. Na experiência compartilhada com os Tessalonicenses:

- 1) Ele experimenta o “haver-se tornado” (γενέσθαι);
- 2) Ele experimenta que eles têm um saber de seu haver-se tornado (οἴδατε, etc.)<sup>228</sup>

Com isso, o haver-se tornado dos tessalonicenses é também o haver-se tornado de Paulo. Sua entrada na vida dos tessalonicenses, invocada na passagem “bem sabeis irmãos que não foi inútil a nossa estada entre vós”<sup>229</sup>, inaugura o haver-se tornado deles e os une. A união é tal que ele é afetado pelo modo como eles experimentam seu haver-se tornado. O apóstolo caracteriza sua entrada como tendo sido sem “fazer valer nossa

---

<sup>224</sup> “Neles, na sua relação com eles, ele necessariamente experimenta a si mesmo.” (KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*, p.181)

<sup>225</sup> Na *Bíblia de Jerusalém*, aparece a tradução “tornastes”.

<sup>226</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.93.

<sup>227</sup> KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*, p.184.

<sup>228</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p. 93.

<sup>229</sup> 1Ts 2,1

autoridade”, “cheios de bondade”, “como uma mãe que acaricia os filhinhos”.<sup>230</sup> A partir disso, Paulo e os tessalonicenses estão unidos como cristãos. Uma manifestação dessa união é o sofrer os mesmos males. Escreve Paulo: “Irmãos, vós fostes imitadores das Igrejas de Deus que estão na Judéia, em Cristo Jesus; pois que da parte de vossos conterrâneos tivestes de sofrer o mesmo que aquelas Igrejas sofreram da parte dos judeus.”<sup>231</sup>

O tornar-se cristão inicia uma nova relação com os outros homens. Adiante, a interpretação mostra que a união significa que compartilham a decisão de assumir a vida fáctica religiosa, caracterizada pela espera obstinada da parusia. Além da perseguição pelos judeus que se inicia, a união entre os cristãos é tal que o aumento ou a diminuição da fé dos outros repercute imediatamente na própria. É por isso que há urgência na proclamação de Paulo.

Por ter recebido notícias de Timóteo de que alguns membros da comunidade de Tessalônica enfraqueceram na fé, deixando-se perder em questões como a data da parusia, é a fé de Paulo que enfraquece também. Heidegger indica aqui, sem se aprofundar nesse tema, que a relação do cristão com os demais é diferente do solipsismo da consciência que conhece objetos. A partir do haver-se tornado cristão, surge também uma nova relação consigo mesmo e com o mundo ao redor. A interpretação da segunda epístola deixará mais claro que esses sentidos-de-relação são afetados pelo sentido-de-execução da decisão envolvida no tornar-se cristão.

O saber (οἶδατε) haver-se tornado (γενέσθαι) não é um saber teórico, mas remete os tessalonicenses a si mesmos a partir dessa experiência. É um conhecimento “inteiramente diferente de qualquer outro conhecimento ou memória. Ele surge apenas a partir do contexto situacional da experiência de vida cristã.”<sup>232</sup> É um saber somente compreensível a partir do haver-se tornado cristão. A conceituação da filosofia é incapaz de compreender essa experiência, pois interpretaria o saber proclamado como teoria ou informação. A explicação do haver-se tornado é difícil, afirma Heidegger, pois “não é um acontecimento qualquer na vida, mas, sim, é co-experimentado

---

<sup>230</sup> 1Ts 2,7

<sup>231</sup> 1Ts 2,14-15.

<sup>232</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.94.

continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu haver-se tornado.”<sup>233</sup> Isso se apresenta como paradoxo para o pensamento racional, cronológico.

Ser cristão é constantemente atualizar seu haver-se tornado, pois é uma experiência inacabada, e incompleta que só finda no momento da segunda Vinda do Messias. Isso é o núcleo da experiência de vida fáctica cristã. Uma interpretação cronológica entenderia o haver-se tornado como um evento que separa um antes e um depois. É por isso que Heidegger considera a postura atitudinal de compreender esse fenômeno. Mas o ser cristão nunca se completa, e o saber haver-se tornado é uma exortação para se atualizar essa experiência, que se dirige para o fim dos tempos na espera obstinada da parusia. É uma temporalidade diferente da cronologia que está sendo indicada aqui. Trata-se da temporalidade ‘kairológica’. O termo grego *καιρός* significa instante, momento decisivo, momento crítico.

Na carta, o haver-se tornado é descrito como acolhimento da Palavra com alegria e com tribulações: “Vós vos tornastes imitadores nossos e do nosso Senhor, acolhendo a Palavra com a alegria do Espírito Santo, apesar das numerosas tribulações”<sup>234</sup>. A alegria procedente do Espírito Santo, explica Heidegger, deve ser entendida como uma graça não motivada pela própria existência. “O aceitar trouxe consigo a tribulação, que continua existindo, mas por sua vez aviva uma ‘alegria’ que procede do Espírito Santo – que é uma graça, portanto não motivada pela própria experiência.”<sup>235</sup> Isso significa que mesmo com a decisão do cristão, não está em suas mãos apenas o ganhar-se ou perder-se no momento da parusia. A salvação depende da graça de Deus. Quem acolhe a Palavra entra em conexão efetiva com Deus, aceitando uma mudança na vida fáctica caracterizada pelos afetos de tribulação e alegria. Para Heidegger, a entrada no “complexo executivo” – isto é, a fé perpassando todas as experiências de vida fáctica – aumenta a aflição do cristão, pois significa reconhecer sua fraqueza e incapacidade de obter a salvação a partir de si mesmo. “O cristão tem consciência de que esta facticidade [do haver-se tornado cristão] não pode ser ganha a partir de sua própria força, mas, antes, origina-se de Deus – fenômeno dos efeitos da graça.”<sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.94.

<sup>234</sup> 1Ts 1,6.

<sup>235</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.94.

<sup>236</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.121.

A Palavra é ouvida e acolhida, operando uma transformação em toda a vida fática. É uma ruptura violenta com a vida passada, como aquela experimentada por Paulo na sua conversão. Não se trata, assim, de uma palavra informativa. A conexão com Deus efetivada no acolhimento da Palavra é apresentada como um “giro absoluto”<sup>237</sup> (“*absolute Umwendung*”) em direção a Deus. Explica o comentador Hebeche que:

Para Heidegger, essa ‘recepção’ expressa o ‘como’ da preocupação ou sustentação da vida cristã; ou melhor, o que se ‘recebe’ não é algo externo, de alguém de fora. Ele diminui aqui uma relação do tipo mestre-aluno para dar ao ‘receber’ um caráter dinâmico, o ‘receber’ é então o ‘como’ do situar-se na vida fática.<sup>238</sup>

Mas, antes, a investigação exige um esclarecimento sobre a natureza de Deus para que se pudesse entender o sentido do giro absoluto. A infiltração da ontologia grega desde muito cedo na experiência de vida fática cristã levou a que Deus fosse pensado como objeto de especulação. Isso é uma “diminuição no entendimento autêntico”<sup>239</sup> de Deus. Deus só é compreensível a partir da temporalidade da espera, que não é espera de um evento objetivo. Na teologia da cruz de Lutero, Deus aparece como não sendo apoio nem consolo nem oferecendo segurança. Heidegger compartilha essa interpretação. Para ele, considerar Deus um apoio é “blasfêmia”<sup>240</sup>. Quando Heidegger menciona a graça como sendo um fenômeno não motivado pela própria existência, portanto motivado por Deus, está deixando claro que não há garantias na experiência religiosa. Se Deus fosse apoio, o cristão teria assegurada sua salvação. Mas não há segurança para o cristão, assim como todo asseguramento que a vida fática encontra para si mesma é ilusório. Heidegger explicita a partir da vida fática do cristão primitivo um fenômeno próprio de toda vida fática, que é a sua incerteza e sua incompletude, contra as quais busca asseguramento na ordenação do mundo.

A escuta acolhedora da Palavra cristã foi apresentada como um virar-se para Deus. É uma mudança no ‘como’ das relações consigo mesmo, com os outros e com o

---

<sup>237</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.94.

<sup>238</sup> HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.108.

<sup>239</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.97.

<sup>240</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.122.

mundo, que se manifesta no comportamento de abandonar a idolatria. A passagem que o filósofo indica na epístola é

9 pois eles mesmos contam qual acolhimento que da vossa parte tivemos, e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro, 10 e esperardes dos céus a seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos: Jesus que nos livra da ira futura.<sup>241</sup>

A ênfase da interpretação que atenta para o modo como se experienciam as relações da vida (isto é, o sentido-de-execução) recai sobre as expressões ‘servirdes’ e ‘esperardes’. Ser cristão é atualizar constantemente o haver-se tornado. Essa experiência é colorida afetivamente pela aflição correspondente às tribulações e pela alegria. É assumir um sofrimento constante, acompanhado de alegria, servindo a Deus e esperando a parusia. Servir e esperar são as direções básicas que determinam o sentido da vida cristã.<sup>242</sup> A espera é esperança e expectativa da parusia, que situa o crente na preocupação do anunciado fim dos tempos. Seu sentido difere da espera cronológica, pois não há uma data certa ou calculável nem um acontecimento com significância mundana, isto é, compreensível a partir das experiências quotidianas. Quem tenta calcular essa data já abandonou a experiência religiosa e esse é um dos motivos da escrita desta carta aos tessalonicenses. Querer saber a data da parusia, como alguns daquela comunidade, já é o enfraquecimento da fé, pois significa interpretar a Vinda como um acontecimento temporalmente comparável a qualquer outro do quotidiano. O fim dos tempos não é datável. É ruptura total com todas as experiências da vida.

Para Paulo, o sofrimento próprio da espera angustiada é tão intenso que ele mal consegue suportar. Heidegger aponta esse sofrimento insuportável na repetição de “não podendo mais suportar”<sup>243</sup> em duas passagens que relatam o motivo do envio de Timóteo à congregação tessalônica, enquanto ele seguia para Atenas. É o sofrimento próprio da vida de apóstolo, marcado pela aflição e pela angústia da espera da parusia. Essa tonalidade afetiva expressa a situação de Paulo, determinando todos os momentos de sua vida apostólica conjuntamente com a alegria. Heidegger descreve essa situação:

---

<sup>241</sup> 1Ts 1,9-10.

<sup>242</sup> “... δουλεύειν (servir) e ἀναμένειν (esperar) determinam como direções básicas as demais referências.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.97)

<sup>243</sup> 1Ts 3,1 e 1Ts 3,5

Paulo vive uma aflição peculiar que lhe é própria enquanto apóstolo, na expectativa da chegada do Senhor. Essa aflição expressa a situação autêntica de São Paulo. A partir dela, todo momento de sua vida está determinado; ele está sob uma aflição apesar da alegria como apóstolo.<sup>244</sup>

O modo como o apóstolo tem os tessalonicenses é tal que sua vida depende de que eles se mantenham firmes na fé, na expectativa da parusia. A passagem: “Sim, sois vós a nossa glória (δόξα) e a alegria nossa”<sup>245</sup> é indicativa disso. O sentido da glória de Paulo só é compreensível a partir do contexto de sua vida e da vida do cristão. Sua glória é que os cristãos permaneçam crentes, atualizando a conexão com Deus na expectativa da parusia. A notícia que Timóteo traz a Paulo é de que permanecem crendo, apesar de algumas dúvidas, e isso faz com que Paulo sintasse reanimado: “Agora estamos reanimados, porque estais firmes no Senhor.”<sup>246</sup> A fé dos tessalonicenses é a fé de Paulo; que os convertidos permaneçam crentes é o que atualiza sua própria conversão.

Ser cristão é sustentar a tensão entre permanecer crendo e deixar a fé esmorecer. É uma decisão. Por isso, a fé dos tessalonicenses é ânimo para Paulo; a perda da crença deles seria esmorecimento de sua fé. Ser crente é esperar a parusia, acontecimento certo com data incerta. Ser cristão, portanto, nunca se define ou encerra; é condição incompleta. A fé pode se esvaír a qualquer momento. Paulo assume sua incompletude, que só termina no fim dos tempos da segunda vinda do Messias. Isso aparece no trecho: “Noite e dia rogamos com instância para rever-vos, a fim de completarmos o que ainda falta à vossa fé.”<sup>247</sup> Heidegger aponta para a falta (τὰ ὑστερήματα), a deficiência, a necessidade de um complemento que se mantém como condição do haver-se tornado cristão.

A interpretação fenomenológica parte para ganhar mais proximidade do mundo do si mesmo de Paulo, que determina o sentido da escrita da epístola. Sua glória não advém de suas obras. São sua fraqueza e as tribulações que lhe importam e isso é

---

<sup>244</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.98.

<sup>245</sup> 1Ts 2,20

<sup>246</sup> 1Ts 3,8

<sup>247</sup> 1Ts 3,10

determinante para a compreensão do comportamento epistolar do apóstolo. Heidegger remete à epístola aos coríntios para explicar esse fenômeno. Nela, Paulo escreve que gloriará em Jesus Cristo, mas não em si mesmo. “No tocante a esse homem, eu me gloriarei; mas, no tocante a mim, só me gloriarei das minhas fraquezas.”<sup>248</sup> E, adiante, numa escrita carregada de afetos, escreve que “Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte.”

Além disso, Paulo tem um “agulhão na carne”<sup>249</sup>. Interpretações histórico-objetivas reconhecem aqui uma possível moléstia ou uma metáfora para a resistência dos israelitas à conversão. A interpretação heideggeriana esquivava-se dessa tendência. O filósofo comenta que não se sabe ao certo o que significa o agulhão, mas não se deve interpretar como ‘concupiscência’ conforme Santo Agostinho.<sup>250</sup> O sentido mais geral de ‘carne’ (σάρξ) é “a esfera originária de todos os afetos que não são motivados por Deus”<sup>251</sup>, portanto, são humanos. Para Paulo, a fraqueza, a tribulação e o agulhão na carne são motivos de seu não se glorificar. Quando ele está fraco, quando suporta as tribulações, é que está próximo de Deus. O reconhecimento da fraqueza e da impossibilidade de salvação a partir de si mesmo aumentam a aflição do cristão. Mas é a partir disso que ele se abre para a possibilidade da graça divina.

Na interpretação das tribulações de Paulo, que o afligem e alegram, Heidegger apresenta ainda outro elemento. É Satanás (Σατανᾶς), o Tentador, que desvia da fé, exacerba a tribulação. Satanás é o inimigo de Deus, aquele que luta contra o que Deus quer. Escreve Paulo: “Por isso, não podendo mais suportar, mandei colher informações a respeito de vossa fé, temendo que o Tentador vos tivesse seduzido, inutilizando nosso trabalho.”<sup>252</sup> Heidegger cuida para que “Satanás” seja interpretado a partir da vida de Paulo apenas, e não a partir dos significados acumulados ao longo de séculos de dogmas. No Livro de Jó, do Antigo Testamento, Satanás aparece como aquele que testa a fé do homem em Deus. Heidegger explica que para o apóstolo, ‘Satanás’ é aquilo que “não pára de pôr obstáculos na obra de Paulo ao aumentar sua aflição ou a preocupação

---

<sup>248</sup> 2Co 12,5.

<sup>249</sup> 2Co 12,7.

<sup>250</sup> “O que isso seria foi muito discutido. Deve-se entender de modo mais geral do que o fez Agostinho, que o concebeu como concupiscência.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.98.)

<sup>251</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.98.

<sup>252</sup> 1Ts 3,5.

apostólica absoluta de sua vocação neste final dos tempos.”<sup>253</sup> O Adversário não é algo necessariamente objetivo. Para compreender seu significado, deve-se buscar seu sentido na vida fáctica cristã. Nela, os obstáculos são a tensão constante referente ao esmorecimento sempre possível da fé. A vida quotidiana é tentadora, pois oferece asseguração. Mas o cristão luta contra a tendência da experiência da vida fáctica a assegurar-se.

O termo ‘parusia’ (παρουσία) é outro conceito que depende de um esclarecimento sobre a situação do apóstolo a fim de ser compreendido. Seu sentido só pode surgir a partir da temporalidade da vida fáctica cristã, pois na filosofia grega ‘ousia’ (ουσία) e ‘parusia’ (παρουσία) significam uma presença constante. As interpretações teológicas e filosóficas da contemporaneidade de Heidegger permanecem presas a essa ontologia. Heidegger traça a mutante história desse conceito, motivada por mudanças dos contextos temáticos. “No grego clássico, significa ‘vinda’, ‘presença’; no Antigo Testamento, é ‘a vinda do Senhor no dia do Juízo Final’; no judaísmo tardio, é “vinda do Messias como vicário de Deus’; para o cristianismo, é ‘a nova aparição do já aparecido Messias’.”<sup>254</sup> É este o significado do termo nas cartas de Paulo. Seu ‘quando’ é um momento kairológico (καιρῶν), e não cronológico. Para o comentador van Buren, “a relação crente/Deus no Novo Testamento é vivenciada ultimamente como tempo kairológico autêntico.”<sup>255</sup> Esse tempo kairológico do cristianismo primitivo é tal que:

inclui uma dimensão do ‘já haver-se tornado’, um ‘já ter sido’ (*genesthai*, *Gewordensein*), ou ‘ser agora’ (*jetziges Sein*), que é desvelado no ‘lembrar’, ‘saber’, na afetividade (‘tribulação’), e ‘pregar’. Mas este presente perfeito do ‘ter sido’ é configurado e tomado no aguardo esperançoso em direção ao *Zukunft* [porvir], o futuro que vem em direção a cada qual, que significa aqui a *Segunda Vinda*, o ‘venha a nós o vosso reino’.<sup>256</sup>

A parusia cristã significa a segunda vinda do já aparecido Messias, que traz consigo o fim dos tempos, de modo a aproximar-se mais de uma ausência do que da presença. Se a parusia fosse um evento objetivo, seria algo ainda não acontecido e

---

<sup>253</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.99.

<sup>254</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.102.

<sup>255</sup> VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p.190.

<sup>256</sup> VAN BUREN, J. *The Young Heidegger*, p.190.



esperado no futuro. Esse é o modo como alguns dos tessalonicenses se comportam diante do Dia do Senhor, perguntando a Paulo através de Timóteo sobre a data desse dia. Eles se preocupam com os que jazem adormecidos, os mortos, que não testemunharão em vida a parusia. Serão eles desfavorecidos? A resposta é dada em 1Ts 4,13-18. Os mortos serão ressuscitados, assim como Jesus foi. Os vivos, em seguida, serão também arrebatados aos céus<sup>257</sup>.

Além de entenderem equivocadamente que a parusia é um evento objetivo que deve ser presenciado pelo cristão, os tessalonicenses querem uma data para ela. Assim, a outra questão que aflige os tessalonicenses diz respeito ao quando da parusia. A resposta de Paulo sobre a data da parusia, dada na passagem 1Ts 5,1-12, não é dada com um significado compreensível a partir dos significados mundanos quotidianos. Paulo não responde que acontecerá neste ou naquele dia. Pelo contrário, conclama os tessalonicenses para si mesmos. Sua resposta é: “1 No tocante ao tempo (χρόνων) e ao prazo (‘momento’, καιρῶν), meus irmãos, é escusado escrever-vos, 2 porque vós sabeis (οἴδατε), perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno.”<sup>258</sup> Novamente aparece o ‘sabeis’, cujo significado não é o de um conhecimento informativo.

A interpretação histórico-objetiva compreenderia que “o comportamento básico em relação à parusia é uma expectativa e que a esperança cristã (ἐλπίς) é um caso especial e particular dela”<sup>259</sup>, o que não corresponde a essa experiência de vida fáctica. Esse modo de acessar os fenômenos já é motivado teoricamente, pressupondo categorias amplas às quais se encaixam os fenômenos concretos. Não é assim que a fenomenologia procede. A esperança cristã só é compreensível a partir da questão da parusia, e esta não é um evento no futuro ainda não acontecido. Quando Paulo fala do tempo e do momento da parusia, de seu “χρόνων καὶ τῶν καιρῶν”, não é de um tempo objetivo e mensurável que está falando. A parusia é o iminente e imprevisível fim dos tempos, em relação ao qual se deve manter vigilante. A esperança angustiada significa já ter a

---

<sup>257</sup> 1Ts 4,16-17. “16 Quando o Senhor, ao sinal dado,/ à voz do arcanjo e ao som/ da trombeta divina,/ descer do céu, então os mortos em Cristo/ ressuscitarão primeiro;/ 17 em seguida nós, os vivos que estivermos lá,/ Seremos arrebatados com eles nas nuvens/ Para o encontro com o Senhor, nos ares.

<sup>258</sup> 1Ts 5,1-2.

<sup>259</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.102.

parusia na atualidade como presente. Ela não é um evento futuro, mas, sim, um acontecimento vigente no modo como cada qual vive sua vida.

A resposta de Paulo convoca os tessalonicenses a olharem para si mesmos, para como vivenciam a espera da parusia. São dois os possíveis modos de estar no mundo abertos a partir do haver-se tornado cristão, que determinam dois modos concretos de se relacionar com a parusia. Heidegger mostra que há uma justaposição desses dois modos de vida na carta, que é algo que se repete na segunda epístola e que, para o fenomenólogo, afasta as dúvidas quanto à autenticidade desta. Paulo “contrapõe dois modos de vida distintos (5,3: ‘quando as pessoas disserem’ e 5,4: ‘Vós, porém’). Mas não é uma contraposição de dois tipos distintos, mas, sim, que tem seu motivo no como da comunicação.”<sup>260</sup> Os versículos sob questão são:

3 Quando as pessoas disserem: paz e segurança!,  
então, lhes sobrevirá repentina destruição,  
como as dores sobre a mulher grávida;  
e não poderão escapar.  
4 Vós, porém, meus irmãos,  
não andais em trevas,  
de modo que esse Dia vos surpreenda  
como ladrão<sup>261</sup>

A diferença está nos sentidos-de-execução, que acabam por determinar os sentidos-de-relação com o que vem ao encontro do mundo, com os outros e consigo mesmo. Adiante na epístola o apóstolo oporá noite e dia. Há pessoas que “andam nas trevas” e são da “noite”, dormem e se embriagam. Estes não reconhecerão o Messias no momento de sua chegada e sofrerão. Esses homens são os que encontram “paz e segurança” nos afazeres quotidianos. Mas não há paz e segurança possíveis diante da iminência do fim do mundo.

A partir da fenomenologia, a expressão “paz e segurança” mostra-se indicativa do sentido-de-relação com o que lhes vem ao encontro na vida fáctica. “O que me vem ao encontro em meu comportamento mundano não traz em si nenhum motivo para o

---

<sup>260</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.103.

<sup>261</sup> 1 Ts 5,3-4

desassossego.”<sup>262</sup> É um modo possível de ter-se a si mesmo, que, para Heidegger, significa “haver-se esquecidos de si mesmos, porque não se têm a si mesmos com a clareza do saber autêntico.”<sup>263</sup> A parusia não lhes preocupa, pois suas vidas estão absorvidas pelo que experimentam a partir do mundo. Eles encontram segurança e tranquilidade na vida cotidiana. A segurança e a tranquilidade, entretanto, são ilusórias, pois a parusia acontecerá quer se esteja esperando, quer não.

Quando os tessalonicenses perguntam a data da parusia eles já se encontram numa segurança que a transformação da parusia num evento mundano oferece. Mas a parusia é um acontecimento certo com data incerta. Datá-la seria transformá-la em um acontecimento como os demais, que ocupam e preenchem a vida fáctica. A parusia, entretanto, é o acontecimento do fim do mundo e dos tempos que realiza o Dia de Iahweh, anunciado pelos profetas<sup>264</sup> e em parte já realizado com a vinda do filho de Deus. A morte e a crucificação do Messias Jesus inauguram o Dia da Salvação, que termina com a parusia.

O Dia da Salvação é o tempo concedido para que os homens se convertam e se preparem para o fim dos tempos. É um tempo de provações e sofrimentos, que só é inteligível a partir da parusia. A postura correspondente a ela suporta o sofrimento e as tribulações, pois é assim o único modo de reconhecer a parusia como aquilo que ela é e de preparar-se para ela. O Advento é incalculável. Chegará como um ladrão à noite, imprevisto, enquanto os de casa dormem despreocupados, forçando sua entrada, roubando e causando danos.

Quando, porém, Paulo afirma que o dia do Senhor ‘virá como um ladrão na noite’, quer contrapor a imagem daqueles que dormem profundamente à noite na aparente segurança de suas casas e a imagem do ladrão que arromba uma porta ou uma janela para roubar, matar e destruir. Assim também será o ‘dia do Senhor’, subterrâneo e terrível. O ponto culminante da humanidade ocorrerá quando o tempo messiânico ingressar na história, provocando o fim do mundo.

---

<sup>262</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.103.

<sup>263</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.103.

<sup>264</sup> O profeta Amós descreve a violência e a destruição do último Dia: “18 Ai daqueles que desejam o dia de Iahweh!/ Para que vos servirá o dia de Iahweh?/ Ele será trevas e não luz./ 19 Como alguém que foge de um leão,/ E um urso cai sobre ele!/ Ou que entra em casa, coloca a mão na parede/ E a serpente o morde!/ 20 Não é o dia de Iahweh trevas e não luz?/ Sim, ele é escuridão, sem claridade!” (Am 5,18-20)

O sentido dessa possibilidade iminente, porém, não se encontra na história, mas na acentuação do tempo fático do cristianismo primitivo que, como vimos, resume-se na afirmação: ‘nós para quem o fim dos tempos chegou’.<sup>265</sup>

Diferentemente do modo de ter-se a si mesmo como que esquecido de si mesmo, o outro modo possível proclamado por Paulo na epístola aos tessalonicenses é o que se pode caracterizar como antecipação angustiada da parusia. Ele escreve à congregação: “Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como ladrão.”<sup>266</sup> Dia tem dois significados justapostos. O primeiro é o da ‘clareza’<sup>267</sup> do haver-se tornado e do saber haver-se tornado cristão. É uma clareza a respeito de si mesmo, do modo como se tem a própria vida. O outro significado de “Dia” é “Dia do Senhor”, que é o dia da parusia. A resposta de Paulo quanto ao momento da parusia remete os tessalonicenses de volta a si mesmos, ao modo como se comportam em suas vidas fácticas. Heidegger explica que “Como a parusia está em minha vida remete à execução mesma da vida.”<sup>268</sup> A questão refere-se a como cada qual ‘tem’ seus mundos ao redor, compartilhado e do si mesmo. A expectativa da parusia não opera transformações ‘objetivas’, mas, sim, no modo de se relacionar com o que vem ao encontro. Afinal, o sentido da significatividade advém da situação. Como está o cristão? Como ‘tem’ sua vida? Deixa-se absorver pelo mundo, encontrando ilusória segurança e tranqüilidade, ou espera a parusia vigilante, lutando contra a tendência ao asseguramento? Os que assim se comportam são “filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas”<sup>269</sup>.

Contrariamente aos que dormem e se embriagam, o cristão vigia. Seu comportamento é vigilante. Vigiar significa observar atentamente, espreitar e também velar por. É vigilância tensa que corre o perigo constante de encontrar tranqüilidade nos afazeres do mundo, seja tentando determinar a data da parusia, como os tessalonicenses, seja debatendo se é ou não a circuncisão que faz do cristão, um cristão, como os gálatas, seja rindo e zombando da proclamação cristã, como os atenienses. Assim, ao escrever aos tessalonicenses, Paulo está os convocando para reanimar sua fé, experimentada

---

<sup>265</sup> HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.96-7.

<sup>266</sup> 1Ts 5:4.

<sup>267</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.104.

<sup>268</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.104.

<sup>269</sup> 1Ts 5,5.

como expectativa da parusia. A fé deles é também a sua. É tarefa árdua suportar essa tensão. No entanto, é isso que caracteriza o ser cristão. É isso que o mantém vigilante e lhe trará a salvação no Juízo Final. Paulo não diz aos tessalonicenses quando a parusia acontecerá. Com isso, conclama-os para que:

permaneçam vigilantes e sóbrios. Há aqui um ponto contra o entusiasmo, contra a mania de ruminar daqueles que andam atrás e especulam sobre o ‘quando’ da parusia. Eles só se preocupam com o ‘quando’, o ‘o que’, a determinação objetiva não tem nenhum interesse pessoal autêntico. Eles permanecem presos no mundano.<sup>270</sup>

A interpretação da primeira epístola, assim, permitiu a Heidegger explicar fenomenologicamente o contexto executivo do cristianismo primitivo enquanto antecipação angustiada da parusia. A segunda Vinda só é compreensível a partir do contexto da vida cristã. Ao mesmo tempo, o filósofo pôde direcionar seus alunos para aquilo que havia anunciado nas aulas sobre o método fenomenológico, único meio de libertar a interpretação da tendência objetificante originada na vida fáctica. A interpretação da segunda epístola aprofundará esses resultados, trazendo mais luz para o fenômeno do cristianismo primitivo e revelando-o a partir de sua temporalidade.

### **III.3. O momento decisivo: a vinda do Anticristo**

A interpretação fenomenológica da segunda epístola aos tessalonicenses acompanha os resultados da primeira. O objetivo de Heidegger é buscar uma via de acesso à experiência de vida fáctica cristã em sua temporalidade própria. A experiência de vida fáctica tende a lutar contra seu caráter histórico, encobrindo a insegurança original da existência humana. A vida cristã assume uma luta contra essa tendência. Mas, para que isso se mostre, Heidegger não pode seguir as interpretações histórico-objetivas das epístolas. A teologia, o dogma e a filosofia enquanto comportamento cognitivo são incapazes de acessar a temporalidade da vida fáctica, presente na escrita do apóstolo.

---

<sup>270</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.105.

O filósofo mostra a continuidade entre a primeira e a segunda epístola a partir do sentido-de-execução presente em ambas. Há controvérsias em relação a esse tema. Heidegger se opõe ao teólogo Schmidt, que constrói uma oposição entre a primeira e a segunda epístola. O principal ponto de apoio dessa interpretação é que na primeira epístola, Paulo proclama que a parusia será precedida por paz e segurança (“*Friede und Sicherheit*”<sup>271</sup>). A paz e segurança, que caracterizam o período entre a morte de Jesus e a parusia faz com que muitos dos cristãos se tranquilizem e se deixem levar pelos afazeres do mundo. Os que assim vivem e dizem “paz e segurança”<sup>272</sup> serão surpreendidos porque “o Dia do Senhor virá como ladrão noturno”<sup>273</sup>. Na segunda epístola, Paulo escreve que a parusia será precedida pela manifestação do Anticristo, que trará “guerra e confusão” (“*Krieg und Wirrwarr*”)<sup>274</sup>.

Antes de começar a interpretação de algumas passagens da segunda carta, Heidegger precisa afastar a questão de sua autenticidade, que é motivo de debate nos meios acadêmicos. Alguns intérpretes afirmam ter sido ela escrita por algum falsário que conhece bem o estilo da escrita de Paulo. O tradutor do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião” para o espanhol, Jorge Uscatescu, afirma em sua introdução que essa carta é apócrifa.<sup>275</sup> A interpretação fenomenológica afasta dúvidas quanto a Paulo haver ou não escrito a segunda epístola. A suposta oposição entre os conteúdos só surge se eles forem tomados como representações, como “visões ideativas”<sup>276</sup> apresentadas por Paulo. “Esta contraposição de diferentes visões ideativas uma contra a outra não é o espírito de Paulo,” explica Heidegger. O que o filósofo já revelou das epístolas é que o apóstolo não se limita à apresentação de conteúdos, mas, sim, proclama modos de viver a vida. Suas cartas apontam para aquilo que a fenomenologia chama de sentido-de-execução, e não para o conteúdo.

Na primeira epístola, Paulo não responde ‘quando’ acontecerá a parusia, mas remete os tessalonicenses às suas próprias vidas, isto é, ao modo como cada qual

---

<sup>271</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.106

<sup>272</sup> 1Ts 5,3

<sup>273</sup> 1Ts 5,2

<sup>274</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.106.

<sup>275</sup> USCATESCU, J. “Acerca de la fenomenologia de la religión em las lecciones de Heidegger sobre la fenomenologia de la vida religiosa”, In: HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religion*, p.12.

<sup>276</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.106.

vivencia a espera da Vinda e a sua relação com Deus. É essa experiência vital que aproxima as duas epístolas. Numa crítica ácida à exegese, Heidegger afirma que “somente falta de entendimento pode desapropriar de Paulo a segunda carta aos tessalonicenses.”<sup>277</sup> A proximidade entre as duas epístolas revela-se a partir do modo como Paulo responde às novas dúvidas dos tessalonicenses. Para isso, deve-se compreender novamente a situação da escrita da carta.

As interpretações que encontram nesta epístola um “apocalipse isolado”<sup>278</sup> não abordam a escrita a partir do sentido-de-execução, isto é, não a vêem como proclamação. Heidegger traz ressalvas quanto ao termo ‘escatologia’, que, literalmente, significa “doutrina das coisas últimas.” Essa definição parte de um sentido “teórico-disciplinar”<sup>279</sup> oriundo do dogmatismo cristão, que não corresponde à experiência de vida fáctica do apóstolo, de modo a não poder ser o ponto de partida da investigação fenomenológica. O filósofo localiza esse “apocalipse isolado” na passagem 2Ts 2,2-14<sup>280</sup>. Quem assim o interpreta tem como pressuposto que Paulo elabora uma doutrina teológica, isto é, faz teoria. Heidegger sugere ao leitor que confronte essas passagens com uma outra na qual o apóstolo convoca os tessalonicenses a se lembrarem de sua estadia em sua cidade, quando lhes pregou pela primeira vez<sup>281</sup>. Não se trata de uma lembrança ou de uma “instrução teórica”<sup>282</sup>, pois o que está em jogo é o lembrar-se do haver-se tornado cristão; isto é, Paulo remete os convertidos às suas próprias experiências de vida fáctica.

Também não há uma teologia paulina nestas cartas, pois o que interessa é apontar para a execução da vida fáctica. As interpretações que ressaltam o suposto conteúdo dogmático não apreendem a experiência de vida fáctica de Paulo expressa nestas epístolas. Heidegger comenta que o apóstolo escreve e fala pouco de dogma, pois sua fala não tem caráter teórico, e, sim, experiencial. Sua escrita é proclamação, não

---

<sup>277</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.106.

<sup>278</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.107.

<sup>279</sup> “O título ‘escatologia’ é também oblíquo, porquanto é tirado do dogma cristão e designa a doutrina das últimas coisas. Aqui nós não o entendemos nesse sentido teórico-disciplinar.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.115.)

<sup>280</sup> Citado adiante neste capítulo.

<sup>281</sup> 2Ts 2,5: “Não vos lembrais de que vos dizia isto quando estava convosco?”

<sup>282</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.107.

teoria. Mesmo a epístola aos romanos<sup>283</sup>, à qual se alega conter conteúdos doutrinários, deve ser interpretada fenomenologicamente a partir da situação da vida fáctica de Paulo. Pois as interpretações filosóficas que encontram dogmatismo na proclamação do Anticristo na segunda epístola partem de uma abordagem histórico-objetiva. Elas investigam a escatologia paulina como um “conteúdo representacional” (*Vorstellungsinhalt*)<sup>284</sup>, de modo a poder comparar com outras idéias milenaristas, como a escatologia judaica, babilônica, iraniana ou persa<sup>285</sup>. É assim que a exegese procede. Traça-se a linhagem da idéia escatológica com a pretensão de, assim, explicar o significado da escatologia paulina livre das doutrinas eclesiásticas posteriores. Para Heidegger, a “objetividade”<sup>286</sup> (*Objektivität*) aferida é uma construção, pois parte-se da postura atitudinal teórica de que as idéias escatológicas são ‘idéias’ no sentido representacional. O que o filósofo busca mostrar a partir da fenomenologia é o caráter de execução da escatologia. Mais especificamente, a fenomenologia revela que os escritos de Paulo ressaltam o caráter executivo da vida fáctica. A experiência de vida fáctica cristã é temporalmente determinada. “A experiência de vida fáctica cristã é determinada historicamente pela sua emergência com a proclamação que atinge os homens num momento e então permanece incessantemente viva na execução da vida.”<sup>287</sup>

O fim dos tempos proclamado é uma questão de como cada qual vive quotidianamente a vida fáctica. “A ‘espera obstinada’ não é uma ‘expectativa’ ideativa, mas, sim, um δουλεύειν θεῷ [servir a Deus]”<sup>288</sup>. A expectativa angustiada da parusia não é um tipo particular de ‘espera’. Toda espera pressupõe algo – um conteúdo – esperado. Mas a parusia não é um evento. Assim, a espera enquanto execução é a relação efetiva com Deus, que abre o existente para a temporalidade kairológica própria

---

<sup>283</sup> “Chama a atenção como Paulo oferece teórico-dogmaticamente pouco, mesmo na carta aos romanos.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.112.)

<sup>284</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.111.

<sup>285</sup> “Aquilo que Paulo fala tem uma função expressiva peculiar, a partir da qual não se pode separar um ‘conteúdo ideacional’ a fim de, por exemplo, compará-lo com o conteúdo de idéias da antiga Babilônia. O complexo executivo original, no qual se encontra a escatologia para Paulo, é importante independentemente das conexões existentes entre as idéias escatológicas judaicas e persas.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.111)

<sup>286</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.110.

<sup>287</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.116.

<sup>288</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.112.



da experiência de vida fáctica cristã. Heidegger explica que “a espera obstinada não espera pela significância de um conteúdo futuro, mas por Deus.”<sup>289</sup> E Deus não é um objeto, nem um conteúdo significativo, nem um apoio.

Outra interpretação que deve ser recusada é de que o objeto desta carta é oferecer um relato do Anticristo enquanto aquele que virá antes da parusia. Heidegger concorda que, quanto ao conteúdo, está correto. O assunto da carta é uma resposta às novas dúvidas dos tessalonicenses quanto ao acontecimento da parusia. Desta vez, diferentemente da primeira carta, Paulo menciona sinais que precederão a Vinda do Senhor. Ele escreve: “Não vos deixeis seduzir de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus.”<sup>290</sup> Essa passagem pode ser interpretada ‘objetivamente’ quanto a seu conteúdo. Nesse caso, Paulo estaria anunciando quais serão os sinais de que a parusia está para acontecer. Mas isso não é o núcleo da epístola, que só pode ser acessado fenomenologicamente. A investigação dos fenômenos na sua tríplice direção de sentidos revela que a experiência de vida fáctica cristã acentua o sentido-de-execução da vida fáctica e este não pode ser descrito a partir de sua quiddidade.<sup>291</sup> Essas explicações estariam tomando o complexo de execução objetivamente, o que é um equívoco. Este é determinado “primeiramente com e na execução”<sup>292</sup> da vida fáctica. Na interpretação da epístola, isso revela que Paulo não apenas relata o Anticristo, mas, sim, proclama-o.

O Anticristo só é compreensível a partir da fé, isto é, de um peculiar sentido-de-execução. Heidegger deixa claro que o Anticristo remete à postura de cada cristão em relação à própria vida. Aqueles que estiverem vigilantes reconhecerão o engano, enquanto os que estiverem perdidos de si serão enganados e tomarão o Anticristo pelo Messias.

Reconhecer sinais da iminência da parusia seria tranquilizador para aqueles que aguardam angustiadamente. Mas não é isso que Paulo oferece aos tessalonicenses, e,

---

<sup>289</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.117.

<sup>290</sup> 2Ts 2,3-4

<sup>291</sup> “... pois o complexo executivo não pode ser explicado positivamente como um mero curso de acontecimentos, nem negativamente através de alguma negação ou outra.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.109)

<sup>292</sup> “O complexo executivo determina-se a si mesmo primeiramente na e com a execução.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.109)

sim, o contrário. Ao remeter os destinatários de sua carta a si mesmos, intensifica a execução da vida fáctica, isto é, aumenta a difícil tarefa de manter-se na insegurança da vigilância contra a tendência a encontrar conforto mundano.

Paulo escreve à congregação da Tessalônica a fim de esclarecer algumas dúvidas ainda presentes sobre a parusia. Alguns membros dessa comunidade não entenderam o essencial da primeira carta, enquanto outros, sim. A primeira carta havia explicado que a parusia não é um evento objetivo determinável cronologicamente, mas, sim, que depende do modo como cada qual vive. Heidegger diz que depende de “como eu vivo” (“*wie ich lebe*”)<sup>293</sup>. Nessa epístola, Heidegger opôs os “da noite”<sup>294</sup>, os que se embriagam, que são aqueles que entenderam erroneamente a segunda Vinda do Messias como um evento a se realizar em breve e, por isso, dizem “paz e segurança!”, aos “filhos da luz, filhos do dia”<sup>295</sup>, cuja espera angustiada da parusia é o modo como vivem suas vidas, sem entregar-se à ilusória segurança oferecida pelo mundo e cujo haver-se tornado cristão acentua a incompletude e abertura para a possibilidade futura da graça divina na vida humana.

Na primeira carta, explica Heidegger: “Paulo não está preocupado em responder a questão sobre o quando da parusia. O quando é determinado pelo como do comportar-se, que é determinado pela execução da experiência de vida fáctica em cada um de seus momentos.”<sup>296</sup> Esse modo se repete na segunda epístola, na qual, novamente, Paulo divide os tessalonicenses em dois grupos: os que entenderam sua primeira epístola e os que não a entenderam. Esses grupos correspondem a dois modos de assumir a vida fáctica. Paulo refere-se aos que entenderam em 2Ts 1,11: “Por isso não cessamos de orar por vós, para que o nosso Deus vos torne dignos de sua vocação; e que por seu poder faça realizar todo o bem desejado, e torne ativa a vossa fé.” Os que não entenderam que a parusia remete a como cada qual vive sua vida são os que acreditarão que o Anticristo é o Messias e serão condenados, são “todos os que não creram na verdade, mas antes consentiram na injustiça.”<sup>297</sup>

Os tessalonicenses que entenderam que a espera da parusia é a vigilância são levados à proximidade do desespero. Não sabem se conseguirão realizar o trabalho de

---

<sup>293</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.107

<sup>294</sup> 1Ts 5,5

<sup>295</sup> 1Ts 5,5

<sup>296</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.106.

<sup>297</sup> 2Ts 2,12.

“fé e amor”<sup>298</sup> e suportar até o momento decisivo. A condição humana não é suficiente para isso, de modo que a graça originária de Deus é necessária. Assim, o cristão deve permanecer na aflição da abertura para a possibilidade da graça. Quem entendeu assim a primeira carta “se angustia em sentido autêntico”<sup>299</sup>, diz Heidegger.

Nesta segunda carta, Paulo não oferece conforto. Pelo contrário, intensifica a angústia dos tessalonicenses. Heidegger aponta então uma passagem na qual Paulo proclama que a perseverança e a fé em todas as perseguições e tribulações que suportam os tessalonicenses “são o sinal do justo julgamento de Deus: é para vos tornardes dignos do Reino de Deus, pelo qual sofreis.”<sup>300</sup> Não há conforto na execução da vida fática cristã, pois não há data para a parusia, que seria a conclusão do trabalho da vida de cada qual. É o momento em que cada um será julgado.

Tornar-se cristão significa responder ao chamamento e também persistir nele; isso é a “vocação” da qual Paulo fala no versículo 2Ts 1,11. Heidegger explica isso mais claramente apontando para a expressão “sua vocação” (κλήσεως) nesse versículo. “Os cristãos devem ser κλητοί, aqueles que são chamados, em oposição àqueles que são banidos”<sup>301</sup>.

A persistência pode ceder lugar a modos de vida que se desviam da aflição própria do tornar-se cristão. Esperar a parusia como um evento cronológico é um modo desse desvio, assim como a postura adotada por alguns tessalonicenses de viverem em ócio, sem trabalhar, tornando-se um peso para os demais. Na carta, Paulo escreve: “Ora, ouvimos dizer que alguns dentre vós levam vida à-toa, muito atarefados sem nada fazer.”<sup>302</sup> Estes entenderam que a parusia ocorrerá em breve e, por isso, deixaram de cuidar da vida quotidiana. Não entenderam a primeira carta de Paulo, na qual o apóstolo proclamava a iminência da parusia, isto é, a possibilidade da irrupção do Messias a qualquer momento, trazendo consigo o fim dos tempos. Essa possibilidade convoca o cristão a colocar-se em estado de vigília.

Heidegger comenta também sobre a oposição entre dois modos de vida iniciada no versículo 2Ts 1,11 no qual Paulo contrapõe os que entenderam que a parusia

---

<sup>298</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.107.

<sup>299</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.107.

<sup>300</sup> 2Ts 2,5

<sup>301</sup> HEIDEGGER, M. EPR, 107.

<sup>302</sup> 2Ts 3,11

acontecerá em breve e por isso tornaram-se despreocupados pelas contingências da vida cotidiana e a postura do próprio apóstolo durante sua estada em Tessalonica. Nos dias em que esteve com essa comunidade, antes de precisar fugir, Paulo trabalhou como os demais a fim de não ser um peso aos tessalonicenses. Isso encontra-se narrado na primeira epístola: “Ainda vos lembrais, meus irmãos, dos nossos trabalhos e fadigas. Trabalhamos de noite e de dia, para não sermos pesados a nenhum de vós.”<sup>303</sup> Na segunda epístola, aparece uma passagem descritiva da vida que cabe ao cristão, que se assemelha ao modo como Paulo vive.<sup>304</sup> Heidegger remete a 2Ts 4,11: “Empenhai a vossa honra em levar vida tranqüila, ocupar-vos dos vossos negócios, e trabalhar com vossas mãos, conforme as nossas diretrizes.” Quem espera a parusia como um evento cronologicamente iminente “preocupa-se de modo mundano, com toda a atividade alvoroçante do falatório e do ócio, e torna-se um fardo para os demais.”<sup>305</sup>

Paulo escreve àqueles que entenderam que o Dia do Senhor virá como um ladrão durante noite. Quem assim o entendeu se angustia autenticamente e o apóstolo intensifica essa angústia por “sobrecarga da expressão”<sup>306</sup> (πληροφορία) que acentua o peso da vida fáctica. Heidegger destacará algumas passagens dessa epístola nas quais a sobrecarga aparece, intensificando a aflição do tornar-se cristão. O termo plerophoria (πληροφορία), etimologicamente, significa “ser plenamente acreditado” e “ser objeto de certeza plena”<sup>307</sup>. Heidegger emprega-o em alemão, “*Plerophorie*”. Nas epístolas, essa expressão aparece na primeira carta aos tessalonicenses, quando Paulo escreve:

---

<sup>303</sup> 1Ts 2,9

<sup>304</sup> São vários os comentadores que apontam nestas considerações uma descrição concreta do modo de ser autêntico indicado em *Ser e Tempo*. Aqueles que aguardam angustiadamente a parusia e não se perdem nos assuntos mundanos, como o cálculo da sua ocorrência, vivenciam a quotidianidade autêntica. Heidegger usa o adjetivo ‘autêntico’ (*echt*). Para Kisiel, “aqui Heidegger toma nota quase de passagem – adicionalmente à quotidianidade decaída que caracteriza o modo da vida fáctica orientado totalmente para o mundano – de um tipo de quotidianidade autêntica que oferece uma infra-estrutura estável para o trabalho cristão. Aparece em ambas as cartas: Apelando para seu próprio exemplo de fabricante de tendas ainda ativo, Paulo recomenda que cada qual deve, por ‘amor fraterno’, quietamente dar ao diário o que se lhe deve, cuidar dos próprios negócios, trabalhar com as próprias mãos e comer o próprio pão (1Ts 4,9-12; 2Ts 3,7-13). Isso constitui um tipo de modelo da quotidianidade da comunidade cristã primitiva.” (KISIEL, T. *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*, p.187.

<sup>305</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.107.

<sup>306</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.109.

<sup>307</sup> HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.143

“porque o nosso Evangelho vos foi pregado não somente com palavras, mas com grande eficácia no Espírito Santo e com toda a convicção (πληροφορία).”<sup>308</sup> A convicção da qual o apóstolo fala não significa algum tipo de certeza apoiada em verdade racional, mas, sim, um contexto de experiência fática. A função da convicção enquanto sobrecarga (πληροφορία), interpreta Heidegger, é acentuar a experiência de vida fática do cristão.

Na interpretação das epístolas, Heidegger mostra que Paulo aponta para o sentido-de-execução da vida fática. Faz isso remetendo cada qual à própria vida. A experiência do si-mesmo é mais originária do que a atitude cognoscitiva. Por isso, o apóstolo não fala de conteúdos conhecidos teoricamente, mas aponta para a experiência significativa própria de cada um. A experiência fática do cristão é a questionabilidade da vida que surge a partir da antecipação da parusia, momento incerto no qual cada um será julgado. Por isso, Paulo precisa intensificar a preocupação de seus destinatários quanto à capacidade de cumprir o esperado deles, a saber, de que não cedam à tendência de encontrar apaziguamento no mundo. A sobrecarga (πληροφορία) que acentua a vida fática tem uma motivação peculiar para o apóstolo, que é a de não deixar que a fé dos tessalonicenses se enfraqueça. O esmorecimento do tornar-se cristão deles o é também para Paulo, dado o modo como ele se relaciona com as comunidades convertidas. A sobrecarga é para Heidegger “sinal de autenticidade”<sup>309</sup> da carta, autenticidade que é questionada a partir de outros métodos interpretativos e que são afastados pelo filósofo por serem histórico-objetivos, portanto, inadequados para acessar a experiência de vida fática do cristão. A “convicção” de Paulo enquanto sobrecarga de expressão se dirige para “a ênfase da execução existencial na carta, que é o crucial!”<sup>310</sup> A interpretação fenomenológica da epístola aos gálatas mostrou que escrever é proclamar e revelou também a urgência que caracteriza a vida de Paulo e dos cristãos. A proclamação é a acentuação dessa urgência, que luta contra a tendência a compreender-se a partir da ilusória segurança que o mundo oferece.

Heidegger segue a interpretação indicando as passagens na qual a sobrecarga está presente. O tom da carta é de acentuação da tensão. Paulo remete os tessalonicenses a si mesmos e é a partir disso que a carta deve ser compreendida. O filósofo indica o

---

<sup>308</sup> 1Ts 1,5

<sup>309</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.107.

<sup>310</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.154.

sentido-de-execução: “por todos os lados aqui, os complexos executivos da vida fática são acentuados”<sup>311</sup>. A acentuação da vida fática contida na segunda epístola indica que o apóstolo intensifica a dificuldade de manter-se na fé.

Um versículo indicado por Heidegger lê: “Irmãos, por vossa causa sentimo-nos obrigados a dar continuamente graças a Deus, pois a vossa fé (πίστις) cresce muito, e a caridade (ἀγάπη) que tendes uns pelos outros aumenta em cada um de vós.”<sup>312</sup> No breve comentário, a fé (πίστις) não significa literalmente um ‘tomar algo por verdadeiro’ (*Fürwahrhalten*)<sup>313</sup>, mas, sim, um complexo executivo capaz de crescer ou diminuir. A fé deve ser interpretada na vida fática cristã à luz da urgência inaugurada pelo haver-se tornado cristão. Fé e caridade crescem juntas, diz Paulo, e aproximam os cristãos na acentuação da vida fática, e não na serenidade. Segundo o comentário de Hebeche, “novamente a interpretação heideggeriana se afasta da católica e da tradição pós-luterana, pois as interpretações dessa passagem tentam fazer uma ponte entre a fé de cada um e a fraternidade das igrejas cristãs primitivas.”<sup>314</sup>

O haver-se tornado cristão de cada tessalonicense é co-experimentado por Paulo. Heidegger aponta o versículo seguinte como corroborativo da possibilidade de crescimento da fé. Paulo escreve: “a tal ponto que sois o nosso orgulho entre as Igrejas de Deus, por causa da vossa perseverança e da vossa fé em todas as perseguições e tribulações que suportais.”<sup>315</sup> O orgulho aumenta o dar graças a Deus.

Outro versículo comentado por Heidegger: “Por isso não cessamos de orar por vós, para que o nosso Deus vos torne dignos de sua vocação; e que por seu poder faça realizar todo o bem desejado e torne ativa a vossa fé.”<sup>316</sup> Sobre esse versículo. Heidegger enfatiza: “o decidir-se”<sup>317</sup>. A expressão “πᾶσαν εὐδοκίαν” refere-se a uma escolha pessoal. É o caráter da decisão sobre o modo de ter a própria vida de cada qual que está sendo sublinhado nessa passagem. O poder de Deus do qual fala o apóstolo é a

---

<sup>311</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.108.

<sup>312</sup> 2Ts 1:3

<sup>313</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.108.

<sup>314</sup> HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.146. Para esse comentador, Heidegger permanece preso na tradição metafísica pois continua a pensar a comunidade “a partir da singularidade de cada ser-aí.” (p.147)

<sup>315</sup> 2Ts 1,4

<sup>316</sup> 2Ts 1,11

<sup>317</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.108.

graça que pode agir na vida do crente. Mas a graça pode esvaír a qualquer momento e, assim, não oferece segurança. Por isso, é necessária a fé. É um modo de estar na vida na qual a insegurança, a incompletude e a iminência do fim estão sempre presentes.

Um outro versículo adiante é explorado quanto à possibilidade de aumento da fé, o que indica, para Heidegger, o caráter de execução desse fenômeno. Novamente, a *plerophoria* é explicitada. “Nós, porém, sempre agradecemos a Deus por vós, irmãos queridos do Senhor, porque Deus vos escolheu desde o princípio para serdes salvos mediante a santificação do espírito e a fé na verdade.”<sup>318</sup> A ‘verdade’ deve ser compreendida a partir da fé, e não o contrário. Na experiência de vida fáctica cristã, a verdade não é pensada proposicionalmente ou enquanto adequação do conhecido com o intelecto ou vice-versa. Interpretada a partir da situação de Paulo, a verdade também é carregada de urgência, de insegurança, de preocupação. A verdade na experiência de vida fáctica do cristianismo primitivo não se opõe à falsidade, seu antípoda metafísico. Isso fica mais claro quando Heidegger interpreta a chegada do Anticristo.

O Anticristo, que chega com a aparência de Deus, só engana quem decaiu da experiência de vida fáctica cristã e encontrou segurança nos negócios mundanos. Não se trata da falsidade do Anticristo, mas, sim, do modo como cada qual tem a si mesmo. Afinal, a parusia não é um momento histórico-objetivo da nova vinda do Messias, mas, sim, um modo de vida fáctica caracterizado pela antecipação angustiada. Quem espera a chegada de alguém já se vinculou ao mundano. Esse não reconhecerá o impostor e o tomará por Deus. Heidegger explica: “Para escapar do Anticristo enquanto Anticristo, deve-se antes haver entrado no complexo de execução da situação religiosa; pois o Anticristo aparece como Deus.”<sup>319</sup> Assim, o fenômeno do ‘histórico’ na experiência de vida fáctica do cristão primitivo está atrelado ao decidir-se. Cada qual deve decidir-se entre a espera angustiada da parusia e o modo de vida anterior à escuta da proclamação, isto é, anterior ao haver-se tornado cristão.

Como Paulo tem seus destinatários? Ele os vê divididos em dois ‘grupos’. Os que deixaram de trabalhar por entenderem na primeira epístola que a parusia é um evento futuro iminente vivem uma despreocupação pelas tarefas mundanas. Nas poucas notas de Heidegger remanescentes para este curso de 1920, lê-se sobre isso: “Enfatizando a execução, ao mesmo tempo ênfase na não importância da vida mundana;

---

<sup>318</sup> 2Ts 2,13

<sup>319</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.109-10.

assim, somente a partir deste viés despreocupado com assuntos mundanos, mas em sentido mundano; fazer nada e preocupação sobre a parusia de modo mundano.”<sup>320</sup>

A oposição entre “dois modos de vida fáctica”<sup>321</sup> ou “dois comportamentos fundamentais da vida prática”<sup>322</sup> é a separação entre aqueles que estão na “situação religiosa” e os que não estão, como na primeira epístola. O modo de espera da parusia é o modo como cada qual tem a si mesmo, os outros e o mundo. Essa oposição está concentrada no versículo 2Ts 2,10, que descreve a vinda do Anticristo. Nele se lê: “e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor da verdade, a fim de serem salvos.” A “posição decisiva”, diz Heidegger, “está caracterizada pelo οὐκ ἐδέξαντο” (não acolheram).<sup>323</sup> Essa expressão pode ser também traduzida por “não ter aberto o coração”, “não abraçaram”, “não receberam”.<sup>324</sup>

Como entender o “não acolher”? Esse ‘não’ (οὐκ) é um “não-executivo” (*das vollzugsmäßige Nicht*). Não é o ‘não’ das proposições.<sup>325</sup> A filosofia enquanto comportamento cognitivo ou a filologia não podem contribuir para compreender seu significado. Esse οὐκ também não significa uma recusa a uma execução na vida fáctica, mas, sim, configura uma não-relação com aquilo que a motiva. Seu significado deve ser esclarecido a partir do contexto histórico. Esse ‘não’ refere-se, assim, à situação religiosa enquanto um manter-se em suspensão. A título de explicação, dir-se-ia que o ‘não’ é como um ‘ainda não’ que caracteriza a antecipação angustiada. É o estado permanente do cristão, caracterizado pela espera obstinada. Essa explicação deveria ser rejeitada, porém, pois ‘ainda não’ sugere um acontecimento porvindouro, e a execução não é objetificável. O estado de suspensão é esse no qual se decide por colocar-se no estado de espera, que é a temporalidade própria da experiência de vida fáctica cristã. É o estado correspondente à execução da relação de servir a Deus, que possibilita ao cristão não ser enganado pela aparência divina do Anticristo quando ele vier.

O que é proclamado na segunda epístola aos tessalonicenses? Nela se lê:

---

<sup>320</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.154.

<sup>321</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.109.

<sup>322</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.113.

<sup>323</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.109.

<sup>324</sup> HEBECHE, L. *O Escândalo de Cristo*, p.167.

<sup>325</sup> “O οὐκ não é nem um *non privativum* nem um *non negativum*, mas, sim, tem o sentido de um não-executivo.” (HEIDEGGER, M. EPR, p.109)



3 Não vos deixeis seduzir de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primero a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, 4 o adversário que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus. (...) 9 Ora, a vinda do ímpio será assinalada pela atividade de Satanás, com toda a sorte e portentos, milagres e prodígios mentirosos, 10 e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem (ἀπολλύμενοι), porque não acolheram o amor da verdade, a fim de serem salvos. 11 É por isso que Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira 12 e serem condenados, todos os que não creram na verdade, mas antes consentiram na injustiça.<sup>326</sup>

A vinda do Anticristo é um teste para o cristão. Aquele que servir a Deus saberá reconhecer o Anticristo enquanto Anticristo, e não será enganado por sua aparência de Deus. Esse saber não é um saber teórico, mas, sim, fático. É uma prova. É o que determina se o cristão é verdadeiramente um cristão. Sintetiza Heidegger: “Quem é verdadeiramente cristão será decidido pelo fato de reconhecer o Anticristo”<sup>327</sup>. Esse é o momento de decisão para o cristão. Tomar o Anticristo por Deus significa que a parusia era esperada enquanto acontecimento mundano e objetivo, o que a parusia não é. É um modo de vida fático. Mesmo a oposição entre o Anticristo enquanto aparência e Deus como verdadeira ‘essência’ é descabida, pois esse binômio já é motivado pelo sentido-de-execução teórico, dominante na filosofia metafísica. A proclamação do Anticristo na epístola tem um significado claro, encontrado a partir da análise fenomenológica: “deve-se tomar o Anticristo enquanto tal.”<sup>328</sup> Reconhecê-lo significa que a acentuação da vida fática cristã enquanto espera angustiada da parusia vigora enquanto sentido-de-execução. Deixar-se enganar é sinal de perda da fé e apostasia.

A divisão entre os dois comportamentos apresentados por Paulo ganha novos e mais claros contornos. Até há pouco, falava-se dos que entenderam e dos que não entenderam a epístola. Um modo de não a ter entendido é calcular ou querer calcular a data da parusia. Outra incompreensão é deixar de trabalhar por pensar que a parusia é

---

<sup>326</sup> 2Ts 2,3-4;9-12

<sup>327</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.110.

<sup>328</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.110.

um evento prestes a acontecer como alguns tessalonicenses fizeram. Esses não entraram no complexo executivo da vida religiosa. Com a vinda do Anticristo enquanto prova para o cristão, eles são divididos entre os que se salvam e os que se perdem e se corrompem. A vinda do Anticristo é um teste, é o momento no qual cada qual pode salvar-se ou corromper-se. Heidegger aponta o particípio presente na expressão ἀπολλύμενοι (“os que se perdem”) no versículo 2Ts 2,9, indicando seu caráter de execução. Não significa “os perdidos” ou “os rejeitados”, mas, sim, literalmente significa estar no estado de perder-se ou tornar-se rejeitado.<sup>329</sup> Os que reconhecem a ilusão do Anticristo são os que se salvam (σωζόμενοι). Perdição ou salvação não são eventos, por isso não podem ser situados cronologicamente. Antes, referem-se a modos de ter-se a si mesmo.

A diferença entre esses dois modos de vida está no ter ou não ter acolhido o “amor da verdade”<sup>330</sup> (ἀγάπην τῆς ἀληθείας), conforme escrito no versículo 2Ts 2,10. “Verdade” aqui não é a verdade teórica, racional. O acolhimento do amor da verdade significa a entrada no complexo executivo do haver-se tornado cristão. É só a partir disso que a vinda do Anticristo é um teste, pois os que não acolheram acreditarão na mentira e o vangloriarão, acreditando que ele seja o Messias, e serão escravizados sem o saber. Somente o crente conhece esse perigo. Os demais, que já esperavam a parusia como um evento, sucumbem diante da chegada do Anticristo na aparência de Deus. Segundo Heidegger, estes, que se perdem, “se deixam enganar, na atividade incessante de sua ocupação, com o sensacional da parusia e decaem da preocupação original com o divino.”<sup>331</sup> A vida fáctica tem a tendência a se compreender a partir dos conteúdos experimentados. Assim, a aparição do Anticristo na forma do divino facilita essa tendência, pois oferece algo para o existente. Para não sucumbir a essa tendência, deve-se permanecer sempre vigilante. A vida cristã é uma luta aberta contra a tendência da experiência de vida fáctica a compreender-se a partir de conteúdos, enfatizando, para isso, o caráter executivo. É isso que Paulo proclama aos cristãos de Tessalônica. Quem se deixa aprisionar pelo Anticristo ao acreditar na mentira fica condenado “à danação absoluta, à aniquilação, ao nada absoluto”<sup>332</sup>, pois para Paulo não há gradação no

---

<sup>329</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.113.

<sup>330</sup> 2Ts 2,10.

<sup>331</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.113.

<sup>332</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.114.

inferno nem vida após a morte para os que não crêem. Assim, ficam divididos os que crêem e os que não crêem. Os crentes relacionam-se com o que vem ao encontro a partir do complexo executivo da fé, que é o determinante na experiência de vida fáctica cristã.

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.

O Anticristo não é algo nem um evento objetivo. Mas a epístola permite essa interpretação. Alguns versículos falam da retenção do Anticristo, que já age ocultamente. São os versículos:

6 Agora também sabeis que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. 7 Pois o mistério da impiedade já age, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! 8 Então aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda.<sup>333</sup>

Parece que Paulo remete a algo ou alguém que impede a manifestação do Anticristo. Heidegger, mostrando seu conhecimento proveniente dos estudos teológicos, conta aos alunos que esse impedimento foi interpretado por Agostinho e pelo bispo Teodoro de Ciro, na Antioquia, como sendo o Império Romano, que reprimiu a perseguição dos cristãos pelos judeus. Por essa interpretação, a preocupação de Paulo seria com algo objetivo. Heidegger rebate esse possível argumento contra a interpretação fenomenológica de que o que está em jogo é a execução da vida fáctica apontando para a conclusão da “escatologia” em 2Ts 2,15: “Portanto, irmãos, ficai firmes; guardai as tradições que vos ensinamos oralmente ou por escrito.” A expressão “ficai firmes” refere-se ao complexo executivo do cristianismo. Para o cristão, é o sentido-de-execução que é o decisivo e não a espera de algum evento futuro.

Sendo o sentido-de-execução aquilo a que o apóstolo aponta na epístola, nem o Anticristo, nem o que o impede são de carácter objetivo. A partir da facticidade do tornar-se cristão, o Anticristo é a derrelição, é a perda dessa execução e o decaimento na

---

<sup>333</sup> 2Ts 2,6-9

atitude objetivista. Entender que o que impede o teste de fé do cristão é o Império Romano ou qualquer outro obstáculo objetivo já é o abandono da relação com Deus, contra a qual Paulo luta.

Quem abandona essa relação com Deus está perdido quanto à morte, pois é nesse complexo executivo apenas que a salvação tem sentido. É o que o apóstolo afirma, interpreta Heidegger, quando condena ao aniquilamento os que são enganados pela mentira do Anticristo. Na primeira epístola, Paulo fala da ressurreição dos mortos:

Irmãos, não queremos que ignoreis  
O que se refere aos mortos,  
Para não ficardes tristes como os outros  
Que não têm esperança.<sup>334</sup>

Os resultados da interpretação da segunda epístola lançam nova luz nessa passagem. Os que não têm esperança são todos os que não estão no complexo executivo do haver-se tornado cristão. A ressurreição só faz sentido a partir dessa relação com Deus. Para a razão, também a ressurreição é incompreensível. Tentar entendê-la já é abandonar a fé e, por isso, Heidegger prepara suas observações finais afastando essa questão: “Mas nós não precisamos nos preocupar com tais questões curiosas, pois a fé nos dá a certeza.”<sup>335</sup>

Até o momento, a experiência de vida fáctica cristã foi descrita principalmente em oposição à tendência comum a se compreender a partir dos conteúdos experienciados. Essa oposição é necessária para afastar as compreensões prontas que determinam previamente os modos de acesso aos fenômenos, muitas vezes impedindo que eles se mostrem a partir de si mesmos. Mas cabe uma descrição positiva do ser cristão. Heidegger explica a transformação operada pelo haver-se tornado cristão. Ocorre uma transformação no modo como o cristão se apropria das significâncias mundanas. Estas, em geral, são determinantes para a vida fáctica, que se compreende a partir do que experiencia. Mas, não o cristão: “estas [as significâncias mundanas] não se tornam tendências dominantes no âmbito da facticidade da vida cristã.”<sup>336</sup> Apesar da transformação, o cristão não abandona a vida quotidiana.

---

<sup>334</sup> 1Ts 4,13

<sup>335</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.115.

<sup>336</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.117.

Heidegger remete à primeira epístola aos coríntios para explicar esse fenômeno. Nela, lê-se que

17 Ademais, viva cada um segundo a condição que o Senhor lhe assinalou em partilha e na qual ele se encontrava quando Deus o chamou. (...) 20 Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. 21 Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupe com isto. Ao contrário, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo.”<sup>337</sup>

Um escravo permanece sendo um escravo. Não há fuga da quotidianidade. A vida continua a mesma até o momento da parusia, mas não é mais a partir dela que o cristão se compreende. Em termos fenomenológicos, os significados dos fenômenos não se restringem aos seus sentidos de conteúdo e relação, que permanecem. A ênfase no sentido-de-execução da vida cristã significa que todas as experiências perpassam o haver-se tornado cristão. Isso faz com que as experiências quotidianas sejam tidas como “posses temporais”<sup>338</sup> mundanas.

O modo como o cristão tem suas experiências poderia ser explicado pela expressão “como se” (ὡς μή). Deve-se atentar ao modo como se compreende essa expressão, pois ela sugere uma relação entre objetos, o que é equivocado. Para Heidegger essa expressão acrescenta um novo sentido às experiências de vida fáctica, que indica o complexo executivo cristão. Todas as relações mundanas são marcadas experienciadas a partir do “como se”:

29 Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se (ὡς μή) não a tivessem; 30 aqueles que choram, como se (ὡς μή) não chorassem; aqueles que se regozijam, como se (ὡς μή) não regozijassem; aqueles que compram, como se (ὡς μή) não possuíssem; 31 aqueles que usam deste mundo, como se (ὡς μή) de fato não usassem. Pois passa a figura deste mundo.<sup>339</sup>

---

<sup>337</sup> 1Co 7,17-21.

<sup>338</sup> HEIDEGGER, M. *EPR*, p.119.

<sup>339</sup> 1Co 7,29-31.

O cristão experiencia uma profunda transformação na realidade do mundo, apesar de, quanto ao conteúdo, tudo permanecer inalterado. O escravo permanece escravo, o rico, rico, etc. Mas não é a partir dessas 'identidades' que cada um tem a si mesmo. E isso, explica Heidegger, devido à ênfase na temporalidade da vida cristã. Para o filósofo, o μή se refere ao sentido-de-execução.<sup>340</sup>

Ao afirmar que “o tempo se fez curto”, Paulo indica que o porvindouro fim dos tempos já vige para o cristão desde sua conversão. Isso, para Heidegger, é o modo como o cristão experiencia a temporalidade da vida fáctica. Na espera obstinada pela parusia, que não é um evento objetivo, mas, pelo contrário, o fim dos eventos quotidianos, o cristão antecipa sua morte para este mundo. Na abertura para o futuro enquanto possibilidade indeterminável a partir de um acontecimento que passa a vigir em todas as experiências da vida fáctica, Heidegger reconhece a temporalidade humana. A experiência de vida fáctica tende a esquivar-se disso, buscando asseguramento nos conteúdos experienciados. O cristão luta contra essa tendência. A partir do chamado da proclamação, o cristão antecipa seu fim, o que amplia sua angústia diante da incerteza da salvação. Ao mesmo tempo, assumindo sua fraqueza e impossibilidade de determinar seu futuro a partir de si mesmo, de suas obras, abre-se para a possibilidade da graça divina. A vida cristã torna-se “quebrada”<sup>341</sup> (*gebrochen*), atravessada pelo fim. Retomando as palavras do apóstolo, “passa a figura deste mundo.”

---

<sup>340</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.120.

<sup>341</sup> HEIDEGGER, M. EPR, p.120.

## Considerações finais

Com a interpretação da experiência religiosa cristã, Heidegger revela a temporalidade da experiência de vida fáctica. As análises anteriores, sobre a tendência da experiência de vida fáctica a buscar asseguramento, revelavam que algo lhe é ameaçador. A postura atitudinal, própria do comportamento teórico que encontra estabilidade nos conteúdos experienciados, é um modo de encontrar segurança na vida fáctica. A filosofia metafísica mostra-se, pela fenomenologia, como a determinação da imutabilidade e eternidade da realidade, a fim de que a experiência de vida fáctica se assegure contra o que a ameaça.

A experiência de vida fáctica cristã é uma luta aberta contra essa tendência ao asseguramento. A partir da escuta acolhedora da proclamação, o cristão morre para o mundo. Suas experiências quotidianas passam a ser mediadas pelo fim dos tempos, que pode irromper a qualquer momento. A parusia não tem data certa para acontecer. Pode irromper a qualquer momento, destruindo a realidade tal como conhecida. A essa possibilidade certa e iminente, corresponde a vigilância. Mas, o fim antecipado pelo cristão não é apenas motivo de aflição. Os afetos que caracterizam o haver-se tornado são aflição e alegria. O cristão reconhece sua fraqueza e impotência, e isso abre-o para a possibilidade da receber a graça divina. É motivo de alegria. Aflição e alegria caracterizam o modo como o cristão está nas relações quotidianas no mundo. Os sentimentos também são modos de acesso à realidade.

Heidegger descreve a experiência de vida fáctica cristã a partir da temporalidade. Essa experiência não é cronológica. O termo que o filósofo escolhe para essa temporalidade é ‘kairológico’, referente ao momento decisivo. Desde o momento do haver-se tornado pelo acolhimento da proclamação, a parusia vige na vida do cristão trazendo o fim iminente para a atualidade. As categorias cronológicas ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’ são incapazes de revelar essa experiência. Pelo contrário, conceber a parusia como um evento a ocorrer numa data futura é a derrelição dessa experiência religiosa. Datar a parusia retira dela seu caráter iminente e ameaçador. Assim, a cronologia parece oferecer tranquilidade e segurança para a vida fáctica. Os caminhos de asseguramento que Heidegger explicita nas vertentes da Filosofia da História também.

Mas o que é ameaçador para a experiência de vida fáctica? A análise fenomenológica revelou a insegurança que caracteriza a experiência de vida fáctica cristã. Essa insegurança não é peculiar a essa religiosidade. A discussão sobre os caminhos de busca de asseguramento contra o histórico já indicavam a insegurança da experiência de vida fáctica, que esses caminhos visavam afastar. Assim, é contra a insegurança que lhe é própria que a experiência de vida fáctica busca asseguramento. Ela luta contra sua abertura para o porvir como possibilidade.

Somente a fenomenologia, tal como Heidegger a concebe, é capaz de revelar esses fenômenos. Diferentemente da postura teórica – que ele chama de atitudinal – conhecedora de objetos, o método indicativo-formal da fenomenologia coloca sua ênfase no modo como a relação com as coisas é executado. Assim, revela-se a relação com a significância como modo mais fundamental de acesso ao mundo. As coisas são significativas antes de serem objetos. Esse modo é primordial. É uma transformação nesse modo de relação com o significativo que, primeiramente busca as conexões entre as coisas significativas, para, em seguida, postular sua objetividade. Quando parte-se do pressuposto de que a filosofia é um comportamento cognitivo, de tomar conhecimento de objetos, perde-se o modo mais original da experiência de vida fáctica lidar com o significativo mundano. A fenomenologia deixa em suspensão a relação teórica, permitindo que a significância, mais original, se mostre.

Heidegger também desferiu um golpe na impessoalidade que caracteriza a filosofia como um comportamento teórico. A experiência de vida fáctica é sempre situada, contextual. A ênfase no como (sentido-de execução) da relação exige que se leve em conta quem, em que contexto vital, assume a filosofia como possibilidade existencial. A filosofia e as ciências são possibilidades da experiência de vida fáctica. São respostas à sua insegurança própria. Enquanto respostas, podem buscar asseguramento, imutabilidade, rigidez, eternidade, assim como podem acentuar a insegurança.

A religiosidade cristã e a fenomenologia heideggeriana se encontram na luta contra o asseguramento. A primeira vive a temporalidade da experiência de vida fáctica enquanto tal, acentuando sua insegurança. A fenomenologia surge como explicitação dessa experiência, que é a origem da filosofia. Essa explicitação deve revelar seu caráter histórico, temporal. Para isso, a investigação deve evitar os apoios e lugares comuns que a tradição oferece, como a concepção de que a filosofia é um comportamento cognitivo,



que a relação teórica é a única possível ou que a cronologia é o único modo de temporalidade.

Heidegger não segue os caminhos já trilhados do filosofar. Ele abre-se para a insegurança própria ao pensamento original. Por mais que se possa reconhecer influências de outros filósofos na sua interpretação das epístolas paulinas ou na elaboração da fenomenologia, ele não segue irrefletidamente essas influências. Pelo contrário, rompe com o sistema do catolicismo, contexto no qual foi criado e que financiou seus estudos, a fim de garantir a liberdade que considera necessária para a filosofia. Vive uma ruptura radical com seu passado católico, sem, no entanto, abandonar a fé em Deus.

Com isso, afirma que a filosofia deve ser uma experiência pessoal, assim como a religiosidade é para Paulo. Haver-se tornado cristão é pertencer a uma comunidade, mas é fundamentalmente tornar-se vigilante e lutar contra a tendência a deixar a fé esmorecer. O apóstolo encontra-se só diante de Deus no momento do julgamento final, quando se decide sua salvação ou sua danação. Heidegger proclama solidão análoga para o filósofo. Dado que é uma possibilidade da experiência de vida fáctica de cada um, a filosofia é sempre situada, contextual, em primeira pessoa. Não é mera repetição do que já foi pensado e dito. É experiência apaixonada.

Para compreender a situação de Paulo, Heidegger se torna co-autor da epístola, como se ele a escrevesse na atualidade, como se ele conclamasse os leitores a assumirem a insegurança da experiência de vida fáctica, a permanecerem sóbrios e despertados. A fenomenologia para Heidegger é o seu modo de lutar contra a tendência a deixar-se levar pelos conteúdos experienciados e a compreender-se a partir da tradição. É na luta contra a tendência decadente que a experiência de vida fáctica se mostra.

Mas, com auxílio da fenomenologia, Heidegger aproxima-se das epístolas de Paulo como um ouvinte. Afastando as interpretações teológicas e filosóficas que ele conhece (caracterizadas por ele como histórico-objetivas, isto é, que tomam a história como se fosse um objeto, e não um acontecimento existencial), inicia um diálogo com o apóstolo, que lhe permite escutar o que a religiosidade cristã tem a mostrar a partir de si mesma.

O modo como Heidegger entra em diálogo com o apóstolo poderia ser usado para fazer ver a experiência de vida fáctica em outros escritos? O método fenomenológico poderia ser empregado nos livros de Dostoiévski, Kafka, Mann? Revelaria a experiência de vida fáctica sob outros aspectos? Além disso, enquanto

método de compreensão da vida a partir da situação vital, poderia oferecer compreensões para a psicanálise ou a psicoterapia?

Parece ser esse o modelo de encontro com a tradição filosófica proposto por Heidegger: conhecer o contexto a partir do qual experiencia a obra de outros filósofos para poder afastar as tendências interpretativas não motivadas pela filosofia em questão. Como isso, torna a filosofia uma experiência viva e vital novamente. Resgatar a filosofia de sua confusão com as ciências significa delimitar seus âmbitos próprios; no caso, a filosofia como investigação das formações de âmbitos enquanto possibilidades existenciais. Mas, resgatá-la também significa re-animá-la, devolver-lhe a vida.

Esse modo interpretativo, que Heidegger repete no semestre seguinte para interpretar Agostinho, poderia ser usado no diálogo com outros escritos? Heidegger segue outros rumos. Para muitos comentadores, estas experimentações fenomenológicas desembocam no tratado *Ser e Tempo*. Uma análise genética que tome esse tratado como referência pode permitir muitas comparações interessantes. São vários os comentadores que interpretam os cursos e escritos da década de 1920 como preparações para a obra de 1927, oferecendo explicações muito ricas e importantes. Alguns desses comentadores são indispensáveis para a compreensão deste curso de 1920-21, publicado somente a partir das anotações dos alunos e que Heidegger pressupunha nada entenderem do que ele lecionava. Mas não foram o método comparativo e o viés genético empregados nesta pesquisa. Fica em aberto se essas possibilidades corresponderiam ao modo como Heidegger afirma a tarefa da filosofia, pois partem do pressuposto de que o filósofo elabora um sistema filosófico. Heidegger prefere apresentar seus escritos como “caminhos, não obras”.

Paulo não é filósofo. Escreve a partir de sua própria experiência vital. A fenomenologia é o método que Heidegger elabora de explicitação da vida fáctica, que não é exclusiva ao apóstolo, mas pertencente a todos os humanos. Assim, não é somente a experiência de vida fáctica do apóstolo que aparece, mas, sim, a de todo cristão, a do próprio Heidegger e de todos nós.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo : Nova Cultural, 1999.

BARASH, JEFFREY. *Heidegger e o seu Século: Tempo do Ser, Tempo da História*. Tradução: Nascimento, André. Lisboa : Instituto Piaget, 1995.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo : Paulus Editora, 2003.

DILTHEY, WILHELM. *Teoria de las concepciones del mundo*. (Biblioteca de filosofia). Tradução: Marías, Julián. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

\_\_\_\_\_ *Introducción a las ciencias del espíritu*. Tradução: Marías, Julián. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

HEBECHE, LUIS. *O Escândalo de Cristo: Ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, MARTIN. “Meu caminho para a fenomenologia”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. (Coleção Os Pensadores v. XLV). Tradução: Stein, Ernildo. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_ “Phenomenology and Theology” In: *The Piety of Thinking*. (Studies in phenomenology and existential philosophy). Tradução: Maraldo, John e Hart, James. Bloomington: Indiana University Press, 1976. pp. 5-21.

\_\_\_\_\_ “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” In: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe, Band 60. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1995. ; [*Fenomenologia della Vita Religiosa*. Tradução: Gurisatti, G. Italia: Adelphi Edizioni, 2003.] ; [*The Phenomenology of Religious Life*. Tradução: Fritsch, M. e Gosetti-Ferencei, J. Indiana: Indiana University Press, 2004.] ; [*Introducción a la fenomenologia de la religión*. Tradução: Uscatecu, Jorge. México : FCE, Siruela, 2006.]

\_\_\_\_\_ “Sobre o Humanismo”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos. Coleção Os Pensadores XLV*. Stein, E. (trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1973. pp.345-374.

\_\_\_\_\_ “Letter to Father Engelbert Krebs”. In: *Supplements: from the earliest essays to Being and Time and beyond*. Organização: van Buren, John. Tradução: van Buren, John. Albany, USA: State University of New York Press, 2002. p. 69-70.

HUSSERL, E. “Investigación quinta: Sobre las vivencias intencionales y sus ‘contenidos’.” In: *Investigaciones lógicas 2*. Tradução: Morente, M e Gaos, J. Madri : Alianza Editorial, 1999.

INWOOD, MICHAEL. *Dicionário Heidegger*. Tradução: Holanda, L. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 2002.

KISIEL, THEODORE. *The Genesis of Heidegger’s Being & Time*. Los Angeles, USA : University of California Press, 1993.

\_\_\_\_\_ “Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A conceptual picture show”. In: *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Organização: Kisiel, T., van Buren, J. Albany, USA : State University of New York Press, 1994. Pp. 175-192.

LUTERO, MARTINHO. “Die Heidelberg Disputation” <<http://www.ubf-net.de/doc/hddisput.htm> - último acesso: 14/09/08>

OTT, HUGO. “Las Raíces Católicas del pensamiento de Heidegger”. In: *Heidegger o el final de la filosofía*. 1993. <<http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/ott.htm> - último acesso 14/09/08>

OTTO, RUDOLF. *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Tradução: Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

PÖGGELER, OTTO. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Tradução: Magurshak, D. e Barber, S. New York: Humanities Books, 1996.

REIS, RÓBSON. “Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral”. *Natureza Humana*, vol. 2, ano 2, 2000. p. 273-300.

SAFRANSKI, RÜDIGER. *Heidegger: Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução: Luft, Lya. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SHEEHAN, THOMAS. Heidegger's *Introduction to the Phenomenology of Religion* 1920-1921. *The Personalist*, LX, 3. 1979. p. 312-334. <[http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/79-hd\\_phenom\\_religion.pdf](http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/79-hd_phenom_religion.pdf) - último acesso: 14/09/08>

\_\_\_\_\_ “Reading a life: Heidegger and hard times”. In: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Editor: Guignon, Charles. New York: Cambridge University Press, 1999.

STEIN, ERNILDO. *Mundo Vivido: Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. (Coleção Filosofia – 180) Porto Alegre : EDIPUCRS, 2004.

VAN BUREN, JOHN. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington and Indiana: Indiana University Press, 1994.

\_\_\_\_\_ “Martin Heidegger, Martin Luther”. In: *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Organização: Kisiel, Theodore e van Buren, John. Albany: State University of New York Press, 1994. pp. 159-174.