

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO RIBEIRO DA SILVA

**A REALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA VIDA NA
FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE HEIDEGGER**

TOLEDO
2020

MARCELO RIBEIRO DA SILVA

**A REALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA VIDA NA
FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE HEIDEGGER**

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Marciano Adílio Spica.
Co-orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer- Mertens.

TOLEDO
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Silva, Marcelo

A realização da experiência cristã da vida na Fenomenologia da Religião de Heidegger / Marcelo Silva; orientador(a), Marciano Spica; coorientador(a), Roberto Kahlmayer Mertens, 2020.
123 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Fenomenologia da Religião. 2. Vida fática. 3. Proclamação de Paulo. 4. Heidegger. I. Spica, Marciano . II. Kahlmayer Mertens, Roberto . III. Título.

MARCELO RIBEIRO DA SILVA

A REALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA VIDA NA
FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 10/02/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marciano Adílio Spica – Orientador
UNIOESTE

Prof. Dr. Marcelo Penna-Forte – Membro Titular
UNIOESTE

Prof. Dr. Libânio Cardoso Neto - Membro Titular
UNIOESTE

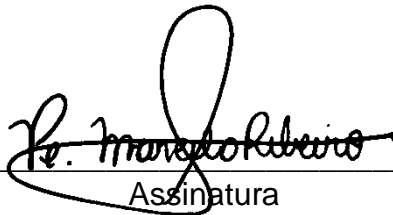
Prof. Dr. Marco Aurélio Fernandes – Titular Externo
UNB

Prof. Dra. Laura de Borba Moosburger – Titular Externo
USP

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Marcelo Ribeiro da Silva, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este trabalho final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 24 de janeiro de 2020



Assinatura

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida e pela experiência viva da graça.

Aos meus pais que são a expressão do amor de Deus em minha vida.

À Igreja da Diocese de Toledo, que me acolheu e formou para ser pastor.

Ao Dom João Carlos Seneme, bispo próximo e que me apoiou.

Ao Padre Solano Alcione Tambosi, amigo e pai espiritual.

À Silvana Nardello Nasihgil, amiga e psicóloga, que fez eu conhecer o melhor de mim.

Ao Lívio Michelson, que me mostrou como Deus manifesta sua força na fraqueza.

Aos seminaristas para os quais dedico as melhores forças da minha juventude.

Aos professores da UNIOESTE por contribuírem na minha formação intelectual.

Aos professores Dr. Marcelo Penna-Forte e Dr. Marciano Adílio Spica que me acolheram como orientando.

Ao professor Dr. Roberto S. Kalmeyer-Mertens por me acompanhar em todo processo de estudos.

Ao grupo de estudos sobre Heidegger da UNIOESTE.

A todos os colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE.

“Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza
que a força manifesta todo o seu poder”
(2Cor 12,9).

RESUMO

SILVA, Marcelo R. *A realização da experiência cristã da vida na Fenomenologia da Religião de Heidegger*. 2020. 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

O tema deste trabalho é a compreensão de realização na experiência cristã da vida na interpretação heideggeriana das epístolas de Paulo de Tarso. Em questão está o significado da realização na constituição do sentido fundamental da religiosidade, tal como o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) a apropria das cartas paulinas. O objetivo da pesquisa é compreender fenomenologicamente o sentido realizador no modo de ser do cristianismo e, com isso, continuar o empreendimento heideggeriano (observado em suas preleções sobre *Fenomenologia da vida religiosa*) de busca do sentido fundamental da religiosidade cristã. Para tanto, buscar-se-á compreender a questão da vida fática, na qual se engendra o fenômeno da experiência fática da vida cristã. Depois, investigar-se-á sobre o modo de tomar o fenômeno na indicação formal de seu *como*, abrindo assim caminho de acesso ao fenômeno da proclamação e a situação realizadora constitutiva da religiosidade cristã. Por fim, procurar-se-á, nas próprias cartas de Paulo, o significado da realização na facticidade da vida cristã, em especial nos conceitos originários: *genesthai*, *parousia*, *kairós* e a compreensão cristã da existência como vigília. O trabalho observará a pesquisa bibliográfica nas obras de Martin Heidegger e nas epístolas paulinas, também em seus respectivos comentadores afins ao pensamento fenomenológico. Este empreendimento significa a continuação de um projeto pessoal de aprofundar a compreensão sobre a experiência cristã da vida, também se justifica na demanda atual de reconectar o homem contemporâneo com a vida em sua facticidade e soma-se as pesquisas que se interessam pelo jovem Heidegger.

Palavras-chave: Realização; Vida fática; Proclamação; Paulo; Fenomenologia da Religião;

ABSTRACT

SILVA, Marcelo R. *The realization of the Christian experience of life in Heidegger's Phenomenology of Religion*. 2020. 122 p. Dissertation (Master in Philosophy) - State University of Western Paraná, Toledo, 2019.

The theme of this paper is the comprehension of realization in the Christian experience of life in the Heideggerian interpretation of Paul Tarsus' epistles. In question it is the meaning of realization in the constitution of the fundamental meaning of religiosity, as the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) that appropriates the Pauline letters. The aim of the research is to understand phenomenologically the realizing meaning in the way of being of Christianity and, thus, to continue the Heideggerian enterprise (observed in his lectures on Phenomenology of religious life) in search of the fundamental meaning of Christian religiosity. For those we will be seek to understand the question of the factual life, in which the question is raised by the factual experience of the Christian life. Then, we will investigate how to take the phenomenon in the formal indication of its how, thus opening the way to access the phenomenon of proclamation and the constitutive realizing situation of Christian religiosity. Finally, Paul's own letters will look for the meaning of fulfillment in the facticity of the Christian life, especially in the original concepts: *genesthai*, *parousia*, *kairós*, and the Christian understanding of existence as a vigil. The work will observe the bibliographical research in the works of Martin Heidegger and Pauline epistles, also in their respective commentators related to the phenomenological thought. This endeavor means the continuation of a personal project to deepen the understanding of the Christian experience of life, it is also justified in the current demand to reconnect contemporary man with life in its facticity and adds the researches that are interested in the young Heidegger.

Keywords: Achievement; Phatic life; Proclamation; Paul; Phenomenology of Religion;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A EXPERIÊNCIA DA VIDA FÁTICA COMO QUESTÃO FILOSÓFICA..	17
1.1 Heidegger a caminho da facticidade da vida	18
1.1.1 A matriz católica e a formação de um pensador.....	18
1.1.2 O discipulado com Husserl e a nova orientação filosófica.....	22
1.1.3 O projeto de uma Hermenêutica da Facticidade e o Cristianismo Primitivo.....	25
1.2 A vida fática como ponto de partida para o filosofar	28
1.2.1 O caráter dos conceitos filosóficos e a questão do princípio da filosofia.....	29
1.2.2 A Fenomenologia como via de acesso à autocompreensão da filosofia.....	31
1.2.3 O terreno da vida fática.....	36
1.3 O caráter de significância da experiência fática da vida	42
1.3.1 A privação da vida no domínio teórico-científico.....	42
1.3.2 A experiência fática da vida e seu caráter de significância.....	46
2 O SENTIDO DE REALIZAÇÃO E A TEMATIZAÇÃO DO COMO DA PROCLAMAÇÃO DE PAULO	55
2.1 A tomada do fenômeno na indicação formal	56
2.1.1 A indicação formal e a explicação fenomenológica.....	56
2.1.2 A modalidade da indicação formal.....	59
2.2 A indicação da intencionalidade na tríplice direção de sentido do fenômeno	62
2.2.1 A radicalização heideggeriana da intencionalidade.....	63
2.2.2 As direções de sentido que articulam o fenômeno.....	66
2.3 O fenômeno da proclamação e a tematização do seu como	72
2.3.1 A escolha do fenômeno da proclamação.....	72
2.3.2 A questão do como do fenômeno da proclamação.....	79

3 A REALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA VIDA NO PENSAMENTO PAULINO.....	87
3.1 O como do ter de Paulo e o ter-se-tornado dos tessalonicenses.....	88
3.1.1 A delimitação do como do fenômeno do ter de Paulo aos tessalonicenses	88
3.1.2 O esquema formal do fenômeno do ter-se-tornado-cristão.....	92
3.2 A Parusia e o Kairós: a experiência cristã da temporalidade.....	99
3.2.1 A situação de Paulo.....	99
3.2.2 A Parusia e o Kairós na proclamação de Paulo.....	102
3.3 A existência cristã como vigília.....	107
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
5 REFERÊNCIAS.....	117
5.1 Referências Primárias.....	117
5.2 Referências Secundárias.....	117
5.2.1 Livros.....	117
5.2.2 Teses e Dissertações.....	120
5.2.3 Artigos e Resenhas.....	121

INTRODUÇÃO

A tematização da realização da experiência da vida é um dos frutos do exercício fenomenológico que o jovem Heidegger desenvolveu na preleção de 1920/21: *Introdução à Fenomenologia da Religião*¹. A razão é que o pensador tomara um caminho filosófico novo, pôs-se em busca do sentido do fenômeno religioso, não para aprender algum tipo de conhecimento acerca dele, mas para confrontar-se com a manifestação em si mesma da experiência religiosa (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 16).

A emergência da realização como um sentido fenomenológico não se deu por força de uma abstração, mas porque Heidegger empreendeu uma virada no caminho da filosofia, “[...] um retorno do pensamento para a originareidade da vida” (FERNANDES, 2015, p. 16). No caso, Heidegger tomou a direção da experiência fática da vida, de modo particular, perseguindo a compreensão da peculiar articulação de sentido no fenômeno da religiosidade cristã.

Este estudo, ao tomar em consideração fenomenológica a experiência religiosa, pretende seguir a orientação do projeto heideggeriano de uma *Hermenêutica da Facticidade*. Nesses termos, o tema de pesquisa abordado será: “A compreensão de realização da experiência cristã da vida nas epístolas de Paulo de Tarso”. Entende-se que a experiência da vida só é compreensível

¹ A preleção *Introdução a Fenomenologia da Religião* (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*) é um dos textos que compõe a **Gesamtausgabe**, volume 60: **Phänomenologie des religiösen Lebens**. O uso deste texto acontecerá do seguinte modo, a fonte principal será a tradução em português: HEIDEGGER, M. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. 2ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. (Coleção Pensamento Humano). 339p. Ele será cotejado com a tradução espanhola: HEIDEGGER, M. **Introducción a la fenomenologia de la religión**. Trad. Jorge Uscatescu. México: Siruela, 2006. 183p. Também a tradução inglesa: HEIDEGGER, M. **The phenomenology of Religious Life**. Trad. Matthias Fritsch, Jennifer Gosetti-Ferencei. Indiana: Indiana University Press, 2004. 266p. A edição original servirá para a conferência dos termos: HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des Religiönsen Lebens: Gesamtausgabe 60*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. 351p. Ademais, para referenciar a preleção de modo a não confundir com os outros textos da coleção **Fenomenologia da Vida Religiosa**, adotar-se-á o uso da data da edição do texto original, o que servirá também de padrão para referenciar as outras obras de Heidegger, para assim se construir a comparação entre os textos do autor.

quando tiver sido realizada, isso significa que a realização é o caminho próprio de acesso à vida em sua facticidade (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 76).

Nesse sentido, o problema desta investigação é: Como se realiza a experiência cristã da vida fática nas epístolas paulinas? A resposta a essa questão abarca três demandas filosóficas: a primeira é a compreensão da questão da vida fática, na qual se engendra a pergunta pela experiência fática da vida cristã; a segunda é a percepção do sentido realizador como motivação da experiência da vida cristã e sua tematização nas epístolas paulinas; a terceira é a consideração da realização da experiência cristã da vida, expressa na proclamação do apóstolo em conceitos originários como *ter-se-tornado-cristão* [*γενέσθαι*] e *parusia* [*παρουσία*].

Presume-se que se pode adentrar na vida cristã por meio da metodologia fenomenológico-hermenêutica de Heidegger, indicada na obra que se toma por base. De modo particular, a partir da própria consideração do fenômeno da proclamação paulina será possível caminhar para uma interpretação mais originária da vida em sua facticidade, atentando ao modo cristão de viver, que assume a realidade da vida e suas significâncias mas que radicalmente as transforma, de modo que as significâncias da vida real sejam vividas segundo o modo cristão de viver o tempo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p.105).

Tendo isso em vista, pretende-se abordar esses temas do seguinte modo: No primeiro capítulo, buscar-se-á situar o jovem Heidegger na cena filosófica, pensar suas raízes cristãs e seu enveredamento filosófico. Em seguida, sua compreensão do exercício fenomenológico pré-teórico enquanto um modo originário de abordar a vida fática. E ainda, buscar-se-á trazer à tona a distinção entre a vida fática e da experiência fática da vida, sobretudo acentuando o caráter de significância da experiência fática.

No segundo capítulo, a exposição principiará com a compreensão do conceito de indicação formal, com a ajuda dele se empreenderá a explicitação da tríplice articulação de sentido do fenômeno. Com este aporte proceder-se-á a explicação fenomenológica do fenômeno da proclamação de Paulo. O que virá ao primeiro plano será o *como* da proclamação e a elucidação da situação existencial do cristianismo primitivo.

No terceiro capítulo, se indicará o esquema do fenômeno do *ter-se-tornado-cristão* e, por meio disso, a realização da experiência cristã da vida de Paulo. No fenômeno da *parusia* se evidenciará a estrutura kairológica do tempo cristão, bem como o modo dos cristãos viverem a temporalidade.

A motivação para esta pesquisa deita suas raízes na cena filosófica atual. São inúmeras as reflexões, artigos, seminários e palestras que apontam um mal-estar do homem contemporâneo, fala-se de um tipo humano entristecido pelo seu individualismo, perdido de si, distante de uma atitude que o reconecte com a vida, um desesperado que se pergunta pelo sentido mas que não sabe se posicionar no mundo sem se fragmentar. A exposição que se propõe aqui não deixa de dialogar com essa situação.

Ademais, este tema parte de um momento de criação de conceitos-chave na filosofia do jovem Heidegger, conceitos tais que repercutirão em outras obras da década de 1920. Heidegger medita intensamente sobre a experiência da vida do homem, ele assume o desafio de poder falar da facticidade que é própria da vida. De modo especial, chama a atenção que ele vá buscá-la no testemunho apostólico de Paulo, no modo do apóstolo e de suas comunidades realizar a própria vida.

Com o auxílio de Heidegger, o pensamento paulino abre-se aos desafios do mundo atual. Depreende-se assim, que a religiosidade cristã tem ainda uma palavra para dizer sobre o desafio de significar a vida, por exemplo: no modo do *ter-se-tornado* cristão. Também uma palavra sobre a esperança que custodie a vida e seu sentido. Ao fim, uma pesquisa como a que ora se apresenta, reitera o foco de interesse existente entre os estudos de fenomenologia e os de religião, interface que desde os primeiros momentos ocupou a pauta de fenomenólogos como Max Scheler, Edith Stein e Dietrich Von Hildbrandt.

1 A EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA COMO QUESTÃO FILOSÓFICA

A compreensão do modo como a experiência fática da vida comparece como questão no horizonte filosófico será a direção deste capítulo. Isso significa que, o vínculo entre Filosofia e experiência fática da vida deverá vir à luz em suas várias dimensões, no caso: na compreensão do âmbito histórico em que esse problema emerge, na questionabilidade originária da vida fática como ponto de partida do filosofar e no caráter de experiência fática que condiciona o perguntar filosófico sobre a vida.

O primeiro assunto a ser pesquisado será o percurso de Heidegger até a determinação da questão da experiência fática da vida. Isso significa inteirar-se sobre sua formação eclesiástica e filosófica, sobre os anos em que ele foi discípulo de Husserl e a influência desse em sua reorientação filosófica, mas também sobre o irromper de seu próprio projeto filosófico designado como Hermenêutica da Facticidade.

O segundo assunto será a compreensão do que vem a ser a experiência filosófica e em que sentido seu ponto de partida seja a experiência fática da vida. O caminho a ser trilhado deverá considerar o posicionamento de Heidegger sobre a formação dos conceitos filosóficos, que, entende ele, está vinculado à irrupção da experiência filosófica. Também demandará considerar o caráter fenomenológico da Filosofia, trazendo à questão a autocompreensão da filosofia, que Heidegger nota ser um exercício hermenêutico de explicitação da facticidade. Ademais, o itinerário deverá explicitar o terreno da vida fática, cabendo a esse momento indicar esse âmbito em que o fenômeno reluz.

Por fim, a experiência fática da vida será compreendida em seu caráter próprio; isso significará distingui-la da atitude teórica-científica, que desvitaliza os fenômenos os apartando de sua dinâmica principal. E em um segundo movimento, explicitar que a experiência fática da vida é uma modalidade mais adequada para se acessar a vida e acompanhar seu movimento, sobretudo, porque no experimentar fático aquilo que é experienciado tem no experienciar caráter de significância.

1.1 Heidegger a caminho da facticidade da vida

Uma discussão sobre a filosofia de Martin Heidegger demanda compreender o horizonte histórico e os problemas filosóficos que favoreceram a aparição deste pensador, sobretudo, para quem se lança a considerar a originalidade de Heidegger na sua juventude, nos seus primeiros ensaios e preleções. No trato com a sua situação histórica pode-se trazer à cena o caminho por via do qual se formou o pensador, como também a experiência que intermediou a afirmação do problema da facticidade da vida como uma verdadeira questão filosófica.

1.1.1 A matriz católica e a formação de um pensador

Heidegger nasceu no dia 26 de setembro de 1889, o primeiro dos três filhos do casal Friedrich e Johanna Heidegger. Sua família era católica e a situação financeira de pequenos burgueses. Seu pai foi mestre tanoeiro e desde 1887 sacristão paroquial da Igreja de São Martinho. A cidade natal e de sua infância foi *Meßkirch*, sufragânea do grão-ducado de *Baden*, pertencente ao estado federal católico da *Bayern*, na Alemanha (OTT, 2000, p. 47-52).

A formação intelectual do menino e depois jovem Heidegger se deu sob o apoio da Igreja Católica Romana; vendo nele um promissor futuro eclesiástico, padres da região concederam-no a oportunidade de receber sólida formação humanística-cristã. De certo, isso culminou no ingresso de Heidegger no Companhia de Jesus em 20 de setembro de 1909 e, ainda no semestre de inverno do mesmo ano, após demissão dos jesuítas, no seminário teológico de *Freiburg*.

A educação cristã de Heidegger nos anos do Liceu dotou-o de um estudo intensivo de Aristóteles, desse período o próprio filósofo sublinhou a importância de sua primeira leitura da dissertação de Franz Brentano: *Sobre a múltipla significação do ente segundo Aristóteles* (1862) (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 167). Dos anos que frequentou a academia teológica (1909-1911), sublinha-se como seus principais interesses estudantis os manuais escolásticos de Teologia, Tomás de Aquino, Boaventura e as *Investigações Lógicas* de Husserl (1900). Os escritos de Heidegger desse período exaltam a fé católica e sua terra natal,

combate as influências do modernismo e promove a *philosophia perennis* contra as filosofias do individualismo ético-religioso (OTT, 2012, p. 62-66). São textos que refletem a posição Neoescolástica e antimodernista que o jovem pensador cultivava naquele momento (BUREN, 1994, p. 160).

O curso da vida de Heidegger sofre uma grande inflexão em 1911, momento em que ele deixa o seminário para tratar de problemas cardíacos. Na experiência da convalescença ele amadureceu a opção de deixar o seminário e os estudos teológicos. Otto (2012, p. 72) frisa que este processo de decisão do jovem seminarista é um capítulo de difícil compreensão da biografia de Heidegger.

A princípio, recobrada as forças, no inverno de 1911/12 optou pela Faculdade de Matemática e Ciências Naturais em *Freiburg*, mas progressivamente aproximou-se da Filosofia, frequentando cursos de Arthur Schneider e Heinrich Rickert (OTT, 2012, p. 79). Um novo caminho se abriu para ele devido sua aproximação à filosofia contemporânea, ele escolheu dedicar-se “[...] às correntes filosóficas modernas, contudo, sem abandonar as suas convicções fundamentais, mais concretamente da filosofia aristotélica e escolástica” (OTT, 2000, p. 79).

Nos anos seguintes Heidegger foi acadêmico de filosofia, período em que sua educação católica-dogmática colidiu com os problemas filosóficos contemporâneos e em que progressivamente amadureceu sua vocação ao professorado. Pöggeler (1986) cita um resumo das leituras de Heidegger nesse período:

[...] a segunda edição, com o dobro de páginas, da *Vontade de Poder* de Nietzsche, a tradução das obras de Kierkegaard e de Dostoievski, um incipiente interesse por Hegel e Schelling, os poemas de Rilke e de Trakl, as obras completas de Dilthey (p. 28).

Vale trazer ao primeiro plano que esses são anos de tensão intelectual. Heidegger respirava o mal-estar acadêmico da época, aquele forçado pela reação antimodernista do Papa Pio X, o qual exigia no decreto *Lamentabili* de 1 de setembro de 1910, que professores de faculdades católicas prestassem

juramento antimodernista. De certo modo, esse decreto foi símbolo daquela sólida tradição dogmática que Heidegger tinha em conta, mas que enveredou-se para um autoritarismo sem força de convencimento (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 172-173).

O resultado disso foi um renovado interesse de Heidegger pelo verdadeiro legado da fé cristã e por uma exposição dos dogmas que estivesse à altura de responder à modernidade sem decair no relativismo e subjetivismo imperantes (GADAMER, 2012b, p. 82).

O terreno no qual o jovem Heidegger procura-se afirmar é hostil à metafísica. Triunfa após a primeira metade do século XIX a submissão ao factual, a um realismo que apequena o ser humano, tomando-o ao tamanho da biologia e da psicologia (SAFRANSKI, 2000, p. 56-57). Nesse momento, o trabalho de Heidegger é sensível ao problema do psicologismo na lógica, perspectiva que exalta as modalidades de “[...] tratar à lógica como ciência *descritiva* de determinados processos mentais, mais que como ciência *normativa* dos mesmos” (ESCUDERO, 2000, p. 53).

Acontece que, nos problemas da lógica Heidegger encontrou uma forma de aproximar sua formação religiosa e os problemas filosóficos, ademais, descobriu um ambiente sobre o qual poderia edificar uma filosofia ainda aos moldes da sua formação religiosa. A lógica lhe serviria como uma espécie de substituta da dogmática católica, podendo-se notar que Heidegger pensa um novo conteúdo sob o regime de uma antiga estrutura (SAFRANSKI, 2000, p. 51; 68). Isso não passou despercebido em Gadamer (2012, p. 82), ele alerta o leitor de Heidegger sobre o perigo de subestimar o significado da educação católica do filósofo de *Meßkirch* e postula nela a motivação que encaminha o jovem acadêmico para o Neokatismo de Rickert.

As personalidades neokantianas mais proeminentes que influenciam Heidegger nesse período foram Arthur Schneider, que foi seu orientador de doutorado, Henrich Rickert, de quem Heidegger frequentava os seminários de Filosofia I e a quem dedicou sua dissertação, além disso foi por mediação de Rickert que Martin Heidegger chegou a conhecer os escritos de Emil Lask (PÖGGELER, 1986, p. 26). Da mesma forma, é digno de nota que as influências

neokantianas foram temperadas com as leituras que Heidegger já fazia das *Investigações Lógicas* de Husserl desde 1910.

As pesquisas de Heidegger desse período foram coroadas com sua tese de doutorado intitulada: *A doutrina do juízo no psicologismo. Uma contribuição crítica positiva à lógica* (1913). Com este trabalho Heidegger intervém na polêmica sobre o psicologismo de sua época, ele “[...] aparece tomando uma clara e explícita posição antipsicologista, defendendo o caráter irreduzível do lógico na linha da escola neokantiana e da fenomenologia” (ESCUADERO, 2000, p. 69)².

Após o doutoramento, Schneider aconselhou que Heidegger se dedicasse ao exame de habilitação para livre docência, ele mudar-se-ia em breve para *Straßburg* e Heidegger poderia ser nomeado para a cátedra de Filosofia Cristã que ficaria vaga em *Freiburg*. Contava também o jovem filósofo com a ajuda do historiador Heinrich Finke,³ que o convenceu a migrar do estudo da lógica para os filósofos da Idade Média, no caso Duns Escoto (OTT, 2000, p. 82-84).

O resultado do processo de habilitação (1914-1915) foi o *Tratado das categorias e da significação em Duns Escoto*. No escrito, conforme sintetiza Escudero (2000): “[...] se observa um gradual distanciamento de uma lógica matemática ligada ao cálculo de proposições em favor de uma lógica filosófica, que vá situar o fundamento da lógica no substrato vivencial da existência humana” (p. 85). Foi nesse período também que Heidegger superou sua aversão à história, dado seus estudos de Rickert, Fichte, Hegel e Dilthey, e despertou-se para a fluidez da filosofia medieval com a orientação fenomenológica de Husserl (OTT, 2000, p. 90).

² Destaque ao comentário de Safranski (2000, p. 73): “As disputas com o psicologismo o forçam pela primeira vez a refletir sobre o grande problema de sua futura obra principal: o tempo. O pensar como ato psíquico acontece no tempo, exige tempo. Mas o conteúdo lógico do pensar, diz Heidegger junto com Husserl, vale independentemente do tempo. [...] ainda não chegou para Heidegger – como poucos anos depois – o tempo daquele poder do ser (*Seinsmacht*) que atrai tudo para dentro de sua motilidade; ainda existe um para-além disso (*Jenseits*)”.

³ Safranski (2000) cita em seu texto uma anotação de Engelbert Krebs em seu diário, no dia 14 de novembro de 1913, à respeito de seu parecer favorável sobre o texto de habilitação de Heidegger, a pedido de Rickert: “Esta tarde entre 5 e 6 ele (Heidegger, R.S.) veio me procurar e contou que Finke o estimulou a concorrer com um trabalho de história da filosofia, e que Finke lhe falou de um modo que deixava entrever claramente que, com a cátedra vaga, Heidegger devia ficar disponível para eventualmente trabalhar como livre-docente. Assim talvez minha atual situação de provisório seja apenas para manter a cadeira aquecida para Heidegger” (p. 75).

1.1.2 O discipulado com Husserl e a nova orientação filosófica

O ano de 1916 marca mais uma importante mudança na vida de Heidegger. Primeiramente, é o momento em que Husserl assume uma cadeira na Faculdade de Filosofia de *Freiburg*, o que favorecerá a proximidade de Heidegger com o pai da fenomenologia. Mas, também será tempo de sua frustração com o projeto de assumir a cátedra de Filosofia Cristã. A situação parece exigir de Heidegger um posicionamento novo, ele já não se encontra à vontade nos círculos católicos, mas fora dele ainda é visto como um filósofo da Igreja, “[...] o que significava [...] uma reputação de <<não cientificidade>>” (OTT, 2000, p. 101-102). Sua fidelidade ao exercício do filosofar lhe demandou uma reorientação das suas convicções e pensamento, como se entreve na carta que Heidegger escreve a Engelbert Krebs, transcrita por Safranski (2000):

É difícil viver como filósofo – a veracidade interna em relação a si mesmo, e àqueles dos quais devemos ser professor, exige sacrifício e renúncias e lutas que sempre serão estranhas ao operário da ciência. Creio ter vocação interna para a filosofia, e pela sua realização na pesquisa e ensino sobre a eterna destinação do homem interior – e só para isso devo empregar minhas forças e justificar até diante de Deus minha existência e minha atuação (p. 143).

De modo particular, Heidegger viverá anos de crise com o catolicismo até chegar a decidir-se por professar a fé luterana. Ele mesmo explicita que, o sistema do catolicismo tornou-se problemático para ele por força da descoberta do espírito histórico (SAFRANSKI, 2000, p. 143). Isso traz à tona que o interesse filosófico de Heidegger dava-lhe condições para perceber a experiência cristã, isso significa, distinguir o próprio fenômeno religioso daquilo que se sedimentou no dogma e na teologia.

Ademais, a luta desse período ultrapassará a questão das convicções religiosas e será, sobretudo, a busca de uma nova orientação filosófica. Heidegger desde 1909 exercitava-se na leitura das *Investigações Lógicas* de Husserl, na sua tese doutoral e na habilitação como livre-docente utilizou-se da fenomenologia para se contrapor ao psicologismo, todavia, serão os anos de discipulado com Husserl que o moverá em seus princípios filosóficos. No

exercício do ver fenomenológico serão transformadas as convicções do filósofo, porque descerrar-se-á para ele a intencionalidade que permeia todo fenômeno, uma noção desveladora de todo encobrimento dogmático e científico da vida (ESCUADERO, 2000, p. 123).

Há, contudo, uma distinção que progressivamente se afirmará entre o exercício fenomenológico de Husserl e o de Heidegger. Como já acenado, Heidegger nutria uma especial admiração pelas *Investigações Lógicas* e também por tudo o que ela significava enquanto introdução ao exercício fenomenológico, contudo, frente à *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913) Heidegger assume uma opinião crítica. Para ele, o pensamento de Husserl não teria resistido a pressão do ambiente neokantiano e havia sujeitado a fenomenologia ao marco da consciência transcendental (RODRÍGUEZ, 1997, p. 37). A consequência disso será que Heidegger trabalhará por uma filosofia que se desprenda da “[...] fundamentação última do ego transcendental” (GADAMER, 2012b, p. 17)

A posição de Heidegger, que se consolidará nos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial (1914-1918), sustenta que a fenomenologia não pode ser concebida aos moldes de uma epistemologia, mas como compreensão do fenômeno da historicidade da vida humana, como bem expõe Gadamer (2012b):

O que estava em jogo aí era a questão: como é que pode ser afinal pensado no interior da mudança corrente do elemento histórico algo assim como uma verdade filosófica permanente? Desde o princípio, o manuscrito heideggeriano é codeterminado pelo tom que é dado pela palavra “facticidade”. A historicidade do ser-aí humano mostra-se na respectividade e esse ser-aí humano respectivo acha-se constantemente diante da tarefa de esclarecer-se em sua facticidade (p. 43).

A razão para tanto é que, em Heidegger, o ver fenomenológico é temperado na densidade da existência histórica. Enquanto Husserl se entrincheirava em análises apriorísticas da consciência, Heidegger implodia a consciência lançando a intencionalidade husserliana no âmbito da vida, em seu acontecer histórico (SAFRANSKI, 2000, p.116). De que modo isso veio a acontecer? A resposta para isso demanda compreender como a vida em sua densidade existencial emergiu como horizonte fenomenológico. Em especial,

isso quer dizer compreender o contexto que a favoreceu nas filosofias da vida, na consideração hermenêutica de Dilthey e na compreensão de existência em Kierkegaard.

Sobre as filosofias da vida, sabe-se que no alvorecer do século XX elas tomaram posições de importância no contexto alemão, a princípio como uma corrente intelectual dominante fora da universidade. A questão da vida foi contraposta aos sistemas teóricos e declarada como o âmbito do autêntico filosofar. O tema da vida compreendia duas posições: de um lado “[...] contrapunha-se aos valores eternos laboriosamente deduzidos ou apenas manipulados sem pensar. Do outro lado, o tema vida se dirigia contra o materialismo sem alma” (SAFRANSKI, 2000, p. 77-78). Notável é que Heidegger tenha feito uma interpretação proveitosa desse pensamento filosófico, sem se associar as correntes da filosofia da vida ele consegue perceber através delas a carência de facticidade que sustentam as filosofias do seu tempo (HEBECHE, 2005, p. 34).

Nas leituras de Dilthey, o exercício filosófico de Heidegger encontra uma possibilidade de “[...] pensar o caráter de fato dos entes” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 61) a partir de uma nova colocação da questão sobre o relativismo histórico. Como citado acima, o elemento histórico é um desafio incontornável para uma filosofia que se pretenda afirmar-se com verdades, pois há uma densidade histórica da existência humana que já não pode ser relegada a condição de um *factum brutum*. Essa densidade histórica não é irrelevante na construção de sistemas filosóficos, sem ela, qualquer proposição filosófica se desmantela em sua busca de verdades filosóficas. Assim, Heidegger não se contenta com a afirmação pura e trivial do elemento histórico do historicismo, mas tão pouco na negação do mesmo para forçar um retorno à idealidade pura. Seu movimento será de enlaçar a fenomenologia de Husserl com a hermenêutica de Dilthey. Elucidativa é a exposição de Kahlmeyer-Mertens (2015):

Heidegger busca corrigir uma pela outra, ou seja, trazendo a evidência indubitável da fenomenologia à hermenêutica, Heidegger a isenta do risco do relativismo; por outra mão, ao lastrear hermeneuticamente a essência do fenômeno na dimensão de fato da história, Heidegger libera a fenomenologia de sua tendência idealista (p. 61).

Ademais, a conjugação fenomenológica-hermenêutica que se impõe no pensamento heideggeriano tem uma razão particular para existir, aquilo com o qual se ocupa: a facticidade da vida. Esse conceito apropria-se da problematização da existência em Kierkegaard (ESCUDERO, 2000, p. 147), sobretudo, na compreensão do modo pelo qual é possível se aproximar da vida em sua manifestação, sem com isso objetivá-la em uma teoria. O pensamento de Kierkegaard traz ao primeiro plano o território da particularidade da experiência vivida, para Heidegger isso implica em ter em conta que “[...] a existência com sua singularidade, sua problematicidade, seu risco infinito não tem lugar no cerco do sistema” (ESCUDERO, 2000, p. 404), mas demanda uma filosofia nova que assuma o risco de saltar no insondável oceano da vida em sua realização.

Conquanto, são essas leituras, em especial, que oferecerão a Heidegger um contra-armamento para resistir ao formalismo e metodologismo neokantiano, ao vitalismo das filosofias da vida e também ao idealismo transcendental de Husserl (GADAMER, 2012b, p. 16-17). Assim, os anos de estreita colaboração entre Heidegger e Husserl significam muito mais do que um tempo de aprendizado com um mestre da filosofia, porque esse período compreende a avaliação crítica das filosofias contemporâneas e a gestação de um projeto filosófico original a se delinear após a Primeira Guerra Mundial.

1.1.3 O projeto de uma Hermenêutica da Facticidade e o Cristianismo Primitivo

O primeiro curso de Heidegger em que se perfila um projeto filosófico originário é *A ideia da filosofia e o problema da concepção do mundo* (1919); ele o ministrou na Universidade de *Freiburg*, como professor assistente de Husserl na disciplina de Seminário de Filosofia I. Em meio a um clima de retomada da normalidade da vida, de desorientação e reconstrução após a catástrofe da guerra, Heidegger põe-se a tratar da relação entre filosofia e vida. Sua crítica contrapõe-se ao que ele chama de concepções de mundo, onde a vida é considerada um objeto sobre o qual a filosofia se detém para extrair uma natureza última. Para Heidegger as concepções de mundo paralisam a vida e a tarefa que ele acredita ser da filosofia é voltar as autênticas origens do espírito,

pois “[...] somente a vida faz época e não o ruído de frenéticos programas culturais” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 5).

O esforço de Heidegger a partir desse texto, se orientará para elaborar uma nova ideia da filosofia, isso significará desenvolver uma forma diversa de pensar o filosofar que não decline em concepções de mundo (*Weltanschauung*), mas permita que o acesso ao fenômeno da vida aconteça. É um projeto novo que se descola da fenomenologia husserliana, porque se compreende como ciência originária nos seguintes termos: enquanto o originário para o Husserl seria o retorno para as estruturas transcendentais da consciência, em Heidegger “[...] o originário coincide com o ‘caráter mundano da vida’ e a filosofia vem assim surgir diretamente daquilo que Heidegger chama ‘a experiência fática da vida’” (VINCI, 2017, p. 9).

Desta maneira, o projeto filosófico que o jovem Heidegger põe em marcha é uma compreensão originária do sentido mesmo da filosofia. Ele entende que é preciso uma visada que reconduza o filosofar às motivações da atitude filosófica, até aquele horizonte onde o fenômeno se manifesta repleto de sentido, não mais como uma coisa repleta de prejuízos teóricos, mas vazia de significado. Na raiz do pensar filosófico está o problema do dar-se de algo, que não é o encontro com um objeto da qual se apreende propriedades, mas a constituição de um momento significativo, a abertura de sentido do mundo, o “mundear” (*Es weltet*), que Heidegger passa a empregar a partir dessa preleção (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 77-88).

Contanto, para a afirmação de um posicionamento que não conte com a postura teórica do conhecimento, Heidegger precisará de uma nova atitude filosófica que o aproxime da esfera pré-teórica da vida imediata, “[...] verdadeiro lugar de produção das imagens do mundo” (ESCUADERO, 2007, p.15). Essa escolha temática, por aprender a realidade primária da vida humana, desembocará em um corte metodológico que amadurecerá nos anos seguintes até se delinear na proposta de uma fenomenologia hermenêutica, conforme a preleção de 1923, *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (ESCUADERO, 2011, p. 214).

O empenho metodológico de Heidegger para acessar aos traços fundamentais da vida humana acontecerá por “[...] um desmonte crítico da

história da metafísica e uma transformação hermenêutica da fenomenologia de Husserl” (ESCUADERO, 2011, p. 214). O desmonte da história da metafísica se justifica por força do domínio teórico que nela encobriu a significatividade da vida, já a transformação hermenêutica da fenomenologia decorre da impossibilidade de uma fenomenologia reflexiva alcançar o solo originário de onde brota a vida, pois o caráter significativo da vida fática demanda um olhar filosófico que articule conceitualmente aquele movimento de compreensão que se dá na vida em seu trato cotidiano com o mundo circundante (ESCUADERO, 2007, p. 23).

Nesse contexto, ergue-se a questão sobre o que motiva Heidegger a preparar para 1920/1921 um texto sobre a Fenomenologia da Religião. A primeira impressão leva a crer que Heidegger estava a trabalhar com questões decorrentes de sua formação teológica e com as quais continuava em embate. Sabe-se que, o jovem Heidegger, o qual caminha pelas trilhas da fenomenologia, compreende-se também como um teólogo cristão. Ele está comprometido com tornar manifesto o caráter pouco cristão da filosofia da religião e da teologia contemporânea, que em um olhar mais teórico do que cristão encobrem o fenômeno da fé (BUREN, 1994, p. 164). Mas, sobretudo, o filósofo se põe a pensar sobre a religião para poder indicar com a fenomenologia a tarefa autêntica da teologia (GADAMER, 2012a, p. 422), como ele mesmo sustenta: “[...] é pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 61).

Na observação do trabalho de Heidegger como professor assistente em *Freiburg*, ganha-se compreensão do âmbito e posicionamento da fenomenologia da religião no percurso do pensador. Junto aos problemas dos fundamentos da fenomenologia, a fenomenologia da religião aparece como a questão primordial com a qual Heidegger se ocupou largamente de 1918 até 1922, como atestado nas preleções: *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918/1919), *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920/1921), *Agostinho e o Neoplatonismo* (1921). É sabido que foi o próprio Husserl quem o encarregou dessa tarefa, todavia o entrelaçamento que existe entre a fenomenologia e a religião dão provas de que o embate do pensador com a tradição cristã significam bem mais que um interesse por problemas religiosos, mas representa o alicerce

sobre o qual Heidegger fundamenta sua própria concepção da fenomenologia, como Hermenêutica da Facticidade (JUNG, R. *in* HEIDEGGER, 2014, p. 324).

Com efeito, a fenomenologia de Heidegger ocupa-se do cristianismo como o modo pelo qual ele pode trazer à tona o problema da experiência fática da vida, pois

[...] o cristianismo representa o paradigma histórico mais profundo para uma determinada possibilidade da vida fática, a saber, para deslocar “o ponto de gravidade da vida fática e do mundo da vida para o próprio e para o mundo das experiências interiores” (STRUBE *in* HEIDEGGER, 2014, p. 329).

O que se conclui disso tudo é que, para o jovem Heidegger, o caminho à facticidade da vida demanda percorrer o terreno da experiência cristã da vida. Na ocupação com o cristianismo, Heidegger encontrará um modo de afirmar a facticidade da vida sem se render aos recursos filosóficos que ele critica no idealismo transcendental e no relativismo historicista, assim, permitindo a formação de uma fenomenologia erigida para lidar hermeneuticamente com a vida fática (GADAMER, 2012b, p. 43).

1.2 O fenômeno da vida fática como ponto de partida para o filosofar

A vida fática é um tema de importância fulcral para a compreensão da experiência filosófica de Heidegger. Entre os anos produtivos de 1919 a 1923, a noção de vida fática conduziu a investigação do pensador, de modo a inclusive nomear seu programa filosófico da juventude: *Hermenêutica da Facticidade*.

No pensamento do jovem Heidegger, a noção de vida fática (*faktischen Leben*) não é uma noção marginal, passar por ela de modo desatento é incorrer na perda de uma importante chave de acesso àquela ambiência significativa, desde a qual o pensador empreendeu com originalidade seu caminho filosófico.

1.2.1 O caráter dos conceitos filosóficos e a questão do princípio da filosofia

Na preleção *Introdução a Fenomenologia da Religião* (1920-1921) aparece pela primeira vez uma notável explicação sobre o sentido da vida fática. O tema não se dá isolado, mas se conjuga com o problema da formação dos conceitos filosóficos. Em questão encontra-se o caráter particular do saber filosófico, ele se distingue de todas as outras formas de conhecimento, uma diferença tanto de princípio como de preeminência.

Para compreender a peculiaridade do exercício filosófico, Heidegger o compara com a formação dos conceitos científicos. No trato científico os conceitos se constituem em um trabalho metódico que submete entendidas à contextos objetivos. Por exemplo: uma ciência particular se estabelece como tal quando há “[...] a definição de uma matéria específica com método autônomo” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 11). A cientificidade, nesse contexto, significa a delimitação de uma abordagem metodológica que permite acesso e manipulação de certo conteúdo e que, por decorrência, resultará na produção de conceitos gerais.

Na conceitualização filosófica observa-se uma “[...] incapacidade de criar positivamente” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 10). Não é ocasional que os conceitos filosóficos sejam incertos, tão pouco que sua multiforme expressão seja pura decorrência da diferença entre pontos de vista filosóficos. Heidegger percebe que o caráter oscilante dos conceitos filosóficos não se justifica sob a diversidade de tratamento metodológico, como nas ciências em geral, porque o motivo de sua peculiaridade decorre do âmbito desde o qual se origina a experiência filosófica.

Na preleção *A ideia da Filosofia e o problema da visão de mundo*, o tema da peculiaridade filosófica é um eixo do pensamento de Heidegger. O encadeamento dos argumentos sobre a determinação da ideia da filosofia aponta para a necessidade de procurar pelo princípio do filosofar. Enquanto as ciências particulares arrancam seu sentido da natureza de seu objeto, a filosofia lida com um objeto indeterminável, porém implicado na ideia filosófica ao modo de “[...] um conjunto de motivações que conformam uma unidade de sentido delimitada” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 19). Ao pensar a filosofia nos limites de sua determinação, Heidegger põe em evidência que, a compreensão do

caráter filosófico não se disponibiliza na polarização entre ideia e objeto, mas por uma atitude que “[...] faça visível a origem e a ramificação do âmbito de problemas desta ciência” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p.19).

Em 1920/21, na *Introdução à Fenomenologia da Religião*, a preocupação com a formação dos conceitos filosóficos retorna na pergunta pelo princípio da filosofia. Desobscurecer o princípio de onde o filosofar se articula torna-se condição para se acessar a formação dos mesmos:

A possibilidade de acesso aos conceitos filosóficos é totalmente diferente da possibilidade de acesso aos conceitos científicos. A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os conceitos pudessem ser ordenados para dele obter sua determinação. Existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 9).

Na citação acima, interessa favorecer a tensão entre filosofia e ciência, por em evidência o frequente enquadramento da filosofia nos limites da ciência e, assim, conduzir a atenção àquilo que na filosofia transborda às fronteiras da concepção científica. Elucidar a diferença de princípio entre ambas significa implodir o preconceito de que a filosofia seria uma espécie de ciência geral de onde se emanciparam ciências particulares, mas, principalmente, implica golpear a ideia niveladora de que a filosofia e as ciências particulares ocupam-se cognoscitivamente do mundo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 11-12).

Conquanto, a pergunta pelo princípio possibilita enxergar a encruzilhada em que a filosofia se encontra: a escolha é entre o caminho da objetivação, o qual esconde com vazias visões de mundo o abismo do nada em que se precipita o pensamento filosófico, e o caminho do retorno ao ponto de partida do filosofar, que deixando toda presunção de objetualidade, salta ao mundo no modo como ele se dá (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 77).

Nota-se que, escolher o caminho que reconduz ao princípio da filosofia significará deixar o comportamento racional (*rationales Verhalten*) do conhecer, o qual age se posicionando frente ao âmbito em que ele mesmo se constitui, para dele extrair propriedades objetivas, a fim de trilhar a via da irrupção da experiência filosófica, que consiste na experiência desse próprio âmbito na

experiência do movimento no qual esse âmbito se manifesta e se aclara (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 15).

Nas *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/22), lidando com a definição da tarefa da filosofia, Heidegger traz ao discurso a razão pela qual o problema do princípio da filosofia é contornado, quando não desviado em definições ao tamanho do conhecimento teórico: “[...] o impensado escorregar para dentro da propensão de apreensão que assim se dá, torna-se possível pela falta de experiência fundamental, onde o filosofar vem ‘à fala’” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 29).

Ademais, a preeminência do exercício filosófico também se justifica no caráter fundante e constitutivo de seu princípio. Em comparação com o saber filosófico, todo conhecimento científico “[...] é algo derivado e não de origem” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 30). A razão para tanto é que o fenômeno do conhecer só se manifesta como tal no horizonte que o possibilita aparecer como algo significativo.

Nestes termos, o caminho em direção ao princípio da filosofia toma coordenadas precisas: só se chegará ao terreno do qual se principia o filosofar por “[...] um regresso todo próprio para a experiência fundamental, e só a partir dali brota autenticamente o princípio” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 33). Neste caminho de acesso ao principal, urge compreender de forma adequada e originária “[...] o autêntico momento de sentido do filosofar” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 39). Para isso, Heidegger confia poder por um exercício de autocompreensão da filosofia (*Selbstverständnisses der Philosophie*) promover um encontro com a experiência fundamental no horizonte do filosofar.

1.2.2 A Fenomenologia como via de acesso à autocompreensão da filosofia

No contexto da consideração do sentido da filosofia, Heidegger argumenta em *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920/21):

Como alcançamos uma compreensão própria da filosofia?
Somente através do filosofar mesmo, não através de definições
e demonstrações científicas [...] O que a filosofia mesma é, não

se deixa jamais colocar cientificamente em evidência, porém só na filosofia mesma se torna clara (2014, p.13).

A questão acima se pergunta pelo *como* da experiência filosófica. O que se pretende com a questão é indicar o modo pelo o qual o perguntar filosófico irrompe. Heidegger trata desse assunto em termos de uma autocompreensão da filosofia. Para se introduzir nas ciências bastaria delimitar um objeto e um método, já na filosofia, a introdução demanda um olhar compreensivo sobre ela mesma, conquanto que, nada se alcança em filosofia passando ao largo desse perguntar compreensivo.

Em *Ser e Tempo* (1927), anos mais tarde dos contextos apresentados anteriormente, há uma elaboração madura da concepção heideggeriana de filosofia que vale ser posicionada em paralelo com a busca do jovem filósofo por uma autocompreensão da filosofia, no caso, Heidegger afirma: “Fenomenologia diz [...] deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (2015 [1927], p. 74). No caso, o filosofar é fenomenológico e com isso se quer evidenciar que a experiência filosófica se inaugura no movimento de deixar e fazer ver o *φαινόμενον* (fenômeno), “[...] a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2015 [1927], p. 67), guardando a atenção sob as condições que possibilitam essa visada, no caso, sob o *λόγος* (logos), ou seja, sob “[...] um modo determinado de deixar e fazer ver” (HEIDEGGER, 2015 [1927], p.73).

A fenomenologia de Husserl intencionava ser um exercício primoroso de descrição dos fenômenos. O trato husserliano com esse, estruturava-se sob o conceito de intencionalidade, no caso, a descrição de um fenômeno compreendia pôr em relevo a estrutura *eidética* em que o objeto intencionado se constitui enquanto tal na visada intencional da consciência. Pela descrição fenomenológica poder-se-ia chegar ao conhecimento do fenômeno sem qualquer pressuposição metafísica, mas purgando suas variações, fazer ascender aquilo que nele permanece invariável, o *εἶδος* (eidos) do fenômeno (PÖGGELER, 1986, p. 73)

Husserl, compelido pelo desejo de tomar o fenômeno em sua idealidade, empreendera uma virada na sua fenomenologia que o reconduziu para o interior da consciência intencional (RODRÍGUEZ, 1997, p. 37-38). Ir ao fenômeno enquanto tal, passou a significar, não outra coisa, que retornar à consciência transcendental como “[...] fonte derradeira de toda dotação de sentido e, com isso, sob o domínio da ideia da pesquisa constitucional, provocar a aproximação de Husserl com o idealismo neokantiano” (GADAMER, 2012a, p. 161).

A fenomenologia em Heidegger, por sua vez, se desprendera da compreensão husserliana na medida em que ele percebeu como o exercício fenomenológico de seu mestre encontrava-se submetido aos expedientes de uma filosofia do sujeito, aos moldes da modernidade que perfez o olhar de Husserl sobre o fenômeno. Acontece que, o movimento de deixar e fazer ver o fenômeno em Husserl continuava a precisar de um olhar reflexivo sobre os fenômenos, porque o comportamento fundamental guardava uma relação objetivante entre uma consciência e os entes que seriam observados. O que Heidegger considerava errôneo na filosofia de Husserl já era em *A ideia da Filosofia e o problema da visão de mundo* (1919) apontado como:

[...] Colocamos as vivências diante de nós, arrancando-as do viver imediato; metemos a mão, por assim dizer, na corrente flutuante das vivências e entressacamos uma ou várias vivências, quer dizer, <<detemos a corrente>> [...] (2005 [1919], p. 122).

Em Heidegger, o fenômeno é apreendido em seu dar-se enquanto tal, a partir de uma radicalização da estrutura intencional desvelada por Husserl. O esquema intencional heideggeriano abre-se para pensar o ato em que consciência e objeto se constituem, não se persegue outra coisa do que dar expressão ao despontar do sentido, o acessar à abertura primária da experiência (FERRER, 2014, p. 150).

Nos anos de sua jovem docência, Heidegger já procurava trazer à cena o caráter significativo do fenômeno e afirmava que o que se dá imediatamente no dar-se do fenômeno é a significação. Na expressão “[...] tudo é mundano, munda [es ist alles welthaft, << es weltet>>]” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 88), o

filósofo pôs a filosofia em contato com aquele momento de eclosão do fenômeno, pôs em descoberto a fonte de toda doação do fenômeno, melhor dizendo, permitiu à filosofia se perguntar pelo fenômeno não como aquilo que aparece, isso já fazem as ciências, mas em seu ato de aparecer (HENRY, 2014, p. 39).

Tratado aspectos sobre a consideração heideggeriana de fenômeno, cabe considerar a respeito de como o fenômeno se explicita em saber, que tipo de comportamento consegue explicitar o fenômeno, ou seja, qual é o *logos* que Heidegger sugere para a fenomenologia. Decorre que, se a fenomenologia se ocupa com “[...] o aparecer que brilha em todo fenômeno” (HENRY, 2014, p. 43) e que esse aparecer não é nenhum ente ou um campo objetivo, mas um horizonte desde o qual se dá a visibilidade e o despontar de algo em caráter de significância, convém que o deixar e fazer ver o fenômeno seja liberto do domínio teórico, o qual o conforma em objeto, para poder reconduzi-lo ao âmbito em que o fenômeno aparece com sentido.

Neste caso, aquilo que o fenômeno é só se põe em evidência sob a guia de um saber filosófico que esteja atento a esse âmbito em que se abre compreensão, um saber que se ergue pelo esforço de articular sentido, de trazer para o campo do questionamento o horizonte não objetivável da fenomenalidade, o qual se aclara, mas também se encoberta no acontecer do fenômeno, que vem a compreensão, sem que com isso deixe de ser incompreensível (GADAMER, 2012b, p. 73-74). Em discussão está, portanto, a pergunta: Que *logos* habita a articulação de sentido? Que *logos* deixa e faz ver o horizonte em que o fenômeno se constitui?

Mais uma vez vale remeter a *Ser e Tempo* (1927), em que Heidegger expõe sem rodeios um novo paradigma para a fenomenologia: “[...] Da própria investigação resulta que o sentido metodológico da descrição fenomenológica é interpretação. O *λόγος* da fenomenologia do ser-aí possui o caráter de *ερμηνεύει*” (HEIDEGGER, 2015 [1927], p. 77). O que interessa aqui é a afirmação da estrutura hermenêutica da fenomenologia, inerente à própria abertura compreensiva em que fenômeno se constitui como tal. O caráter interpretativo do fenômeno não é um recurso metodológico, mas uma condição do aparecer de algo com sentido, pois é por meio da hermenêutica que se anuncia o fenômeno em sua fenomenalidade compreensiva.

Isso quer dizer que: o *logos* hermenêutico não é uma modalidade de conhecimento sobre a experiência fundamental no despontar do fenômeno, mas, propriamente, é o modo pelo qual essa mesma experiência vem à luz “[...] como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão” (HEIDEGGER, 2013 [1923], p. 21). Interpretar, portanto, é o *como* próprio e distintivo desse âmbito compreensivo em que algo se dá com significância.

O movimento empreendido até o momento traz à tona que a filosofia demanda sempre um exercício de autocompreensão, ou seja: “[...] ela *sempre* de novo deva tornar sua essência clara para si mesma” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 12). O que se descerrou com a investigação levada a cabo sobre a fenomenologia de Heidegger, dá vez a se pensar que uma compreensão própria da filosofia não se alcança pela determinação de sua atitude e conteúdo, porque, haja vista, em filosofia não é decisivo o “ocupar-se com”, mas o modo desde o qual algo como o “ocupar-se com” se dá.

A filosofia não se elucida por determinações conceituais ou construções de sistemas, seu sentido deita raízes no próprio irromper do exercício filosófico, pois em seu movimento de perguntar, reverbera aquela abertura de mundo que rompe a objetividade cristalizada para dar expressão a dinamicidade originária da vida. Para Ferrer (2014, p. 204), por exemplo, a autocompreensão da filosofia é um movimento de *aclaração imanente* da experiência fundamental, com isso ele pretende indicar que a filosofia se erige no domínio da experiência fundamental, o qual ela procura explicitar, sendo isso também um exercício de experimentar no filosofar seu âmbito principal.

No que foi dito, pontua-se, então, a intrínseca vinculação entre a irrupção da filosofia e a experiência fundamental. Na *Introdução à fenomenologia da religião*, a questão da autocompreensão da filosofia cumpre a função de introduzir o movimento heideggeriano de retorno ao ponto de partida da filosofia: a experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 15). Esse retorno, por sua vez, só se viabiliza pela transformação da descrição fenomenológica, ela precisa atender as demandas do terreno atemático e preteorético da facticidade da vida sob o qual ela se assenta. Isso significa que, a filosofia precisará reelaborar-se como exercício de escuta e explicitação imanente do solo da vida fática (FERRER, 2014, p. 179).

Este é o cenário em que a filosofia aparece como uma ciência originária, como a ciência originariamente rigorosa, porque preocupada com uma forma genuína e autêntica de perguntar pelo âmbito da doação imediata da vida e entregue ao exercício de compreender o fenômeno antes de qualquer modificação abstrata e objetificante (ESCUADERO, 2000, p. 129-130).

1.2.3 O terreno da vida fática

O itinerário percorrido até o momento trouxe este trabalho ao despontar de uma noção medular do pensamento de Heidegger: *a filosofia tem seu ponto de partida na experiência fática da vida*. Isso significa que a vida é mais que um ponto inicial do qual a filosofia se emancipou. Enquanto ponto de partida, ela é o âmbito originário da criação filosófica. Tal afirmação pôs em primeiro plano o fenômeno da vida em sua relação com o filosofar, e, tão logo, permitiu perceber elementos que foram associados ao pensamento filosófico, e que não fizeram outra coisa que esconder sua vitalidade.

Nesse sentido, urge trazer à palavra indícios da vida fática enquanto fenômeno. Mais uma vez, é digno de nota a atenção que Heidegger dedica ao esclarecimento do exercício filosófico, que se lança ao trabalho de delimitar conceitualmente o fenômeno da vida. Em *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers (1919-1921)*, Heidegger deixa patente que existe um risco da filosofia passar pelo fenômeno da vida sem percebê-lo. Na discussão sobre a concepção prévia que fundamenta a filosofia de Karl Jaspers e sua intenção de delimitar o conceito de vida, por exemplo, Heidegger (2008 [1919]) traz esse problema à questão:

A concepção prévia [...] deve agora ser interrogada para que vejamos se ela de fato visa, se ela pode visar àquilo que ela quer propriamente tornar visível e aprender, os fenômenos da existência [...] ou então, se as coisas não se dão para ela de tal modo que, onde ela impera, já não é mais possível sequer “circular ao redor” do fenômeno da existência (p. 38).

Essa citação sinaliza que o empreendimento heideggeriano se ocupa em estabelecer uma maneira própria de pensar a vida. O interesse pela noção de

existência (*Existenz*) é contrastar com a tradição filosófica, que se servindo de uma abordagem observadora da vida (*Leben*) produziu uma indevida objetivação da mesma, resultando em uma vaga e ambígua interpretação desse fenômeno (CARBONE, 2014/2015, p. 135-136). Com a noção de existência, Heidegger afasta o fenômeno da vida das correntes filosofias que a objetivam, para abrir caminhos de acesso a originalidade da vida no próprio movimento de pensá-la (FERNANDES, 2015, p. 16), assegurando-se principalmente em acompanhar a vida na manifestação de seu teor mais fundamental. Isso decorre do fato de que, a filosofia interroga-se sobre a vida desde a compreensão de que ela mesma é “[...] um como-fundamental (*Grundwie*) da própria vida” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 92).

Adiante, na *Introdução a Fenomenologia da Religião*, a questão da vida fática aparece entrelaçada com a da experiência fática da vida. No texto, o fenômeno da vida destaca-se com dois acentos, um indicado no verbo viver (*leben*) e o outro na consideração da experiência (*Erfahrung*). Vale distinguir esses acentos na argumentação de Heidegger (2014 [1920/21]):

[...] vemos a experiência da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como objeto. “Mundo” [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver) (p. 16).

A citação acima compõe um trecho importante do parágrafo dedicado a descrição fenomenológica da experiência fática da vida. No conjunto, o argumento distingue a experiência da vida da experiência de tomada de conhecimento, introduz a noção de mundo e discorre sobre seus modos de articulação. Com efeito, chama a atenção o que é indicado sobre o fenômeno da vida nos acentos da experiência e do viver.

No conceito experiência fática da vida, o acento está sob o termo experiência fática, que Heidegger caracteriza como uma modalidade mais originária de acessar à vida. Sobre esse domínio da experiência fática da vida abordar-se-á mais adiante, por ora, cabe indicar que ele pode ser vislumbrando em duas passagens, nas quais Heidegger trata da noção de experiência: no

parágrafo terceiro de *Introdução à Fenomenologia da Religião*, que considera especificamente sobre a experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 14) e em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, no subtítulo sobre o sentido relacional da vida (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 104).

Na afirmação de Heidegger, “‘Mundo’ [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (2014 [1920/21], p. 16), descortina-se um fenômeno fundamental indicado pelo verbo *viver*. A interpretação contrapõe a categoria fenomenológica mundo a de objeto, em mundo há relação com o fenômeno da vida, sendo mundo caracterizado como aquilo que é vivido, conquanto em objeto o fenômeno da vida se obscurece, de modo que, embora os objetos possam ser remetidos à vida, não se está mais a apontar para vida como um fenômeno, mas para um “objeto-coisa”. Como esclarece Heidegger em *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers*, a vida enquanto algo objetual é o âmbito mais universal em que as coisas ocorrem, “[...] é a região ‘circum-includente’, na qual se desenrolam os processos construtivo e destrutivo da vida” (2008 [1919/21], p. 28).

Na relação do verbo *viver* com mundo, se entreve algo de primordial do fenômeno da vida. Acontece que, entre *viver* e aquilo que é vivido (mundo) existe uma “relacionalidade” muito peculiar, mundo e *viver* não são duas objetualidades subsistentes por si que estabelecem um certo tipo de vinculação (como o seriam, por exemplo, sujeito e objeto) (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 99). No significado verbal de vida, o fundamental é que ainda ressoa ecos do irromper originário do fenômeno (HEIDEGGER, 2005, p. 119), pulsa nele a relação primordial em que se constitui mundo, ademais, o verbo *viver* remete à abertura de horizonte que permite a vinda do sentido (POTESTÀ, 2013, p. 96).

Remontando ao texto *A ideia da Filosofia e o problema da visão de mundo*, na consideração heideggeriana sobre a vivência da pergunta “Há algo?”, destaca-se a preocupação do pensador com a doação originária que antecede as entidades e suas relações com o fenômeno da vida. Elucida Heidegger:

Que significa o “se dá” ou “há”? Há números, há triângulos, há quadros de Rembrandt, há submarinos. [...] Múltiplas formas de

dizer “há”, e em cada caso tem um sentido diferente, ainda que sempre remetam a um idêntico momento significativo. Precisamente por sua simplicidade, este há – completamente vazio e carente de significados determinados – tem um caráter profundamente enigmático (2005 [1919], p. 82).

Esta citação insere-se na exposição inicial da análise heideggeriana da estrutura da vivência. Na pergunta, “Há algo?” Heidegger defronta-se com um solo que ele caracteriza como enigmático. Um pouco antes, ele expõe que seu empreendimento significa um caminho pelo deserto de quem deixou de conhecer coisas e passou a andar pelo solo do jardim em que está a árvore da vida – Gn 2,9 (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 79). Esse campo em que Heidegger se introduziu progressivamente delinear-se-á como terreno da manifestação do ser. Este é o ponto decisivo em que o pensamento dele desemboca: antes que algo se constitua como coisa (números, triângulos, quadros, submarinos), se descobre “[...] um fundo ‘indizível’, invisível ou impensável a partir do qual a coisa se faz coisa: se descobre a ‘origem do sentido’ ou o sentido do ser” (POTESTÀ, 2013, p. 108-109).

O acontecer originário da vida, portanto, se descerra não como uma realidade fundamental na qual se inserem todos os demais fenômenos (HEIDEGGER, 2008 [1919/21]), mas como um âmbito que reluz nos fenômenos, um “[...] horizonte de visibilidade do qual cada coisa pode tornar-se visível para nós” (HENRY, 2014, p. 59). Esse horizonte de doação originário e pré-mundano, embora tenha a força de trazer à manifestação todos os entes e “[...] permite receber o que se dá (*es gibt*) como um dado (*Gegeben*)” (POTESTÀ, 2013, p. 105), não se entrega à intuição científica, antes pela postura científica completa sua tendência de “[...] encobrir seu próprio ser como movimento” (CAPUTO, 1993, p. 77).

Compreendendo melhor, a vida fática tem em sua própria fenomenalidade uma fronteira intransponível. A fenomenologia, embora possa acompanhar na manifestação dos fenômenos o desvelar da dinâmica da vida, não poderá, todavia, suplantar a imediaticidade da vida mesma, razão pela qual a originariedade da vida fática continuará velada para a fenomenologia (CARBONE, 2014/2015, p. 140). Nas palavras de Gadamer encontra-se

sintetizado esse movimento paradoxal da vida, da sua fenomenalidade que traz à manifestação os entes, concomitante o velar-se de seu caráter originário:

[...] a vida não apenas desperta e desponta como uma semente e está por assim dizer aberta para todo ente, tal como a semente se abre na flor e no fruto. [...] Ao contrário, a vida é de um tal modo que ela cria e erige constantemente em torno de si encobrimentos [...] “Ela constantemente se envolve uma vez mais em névoa”. Com certeza, a vida desperta é marcada pela clareza e pela abertura para tudo o que é – e então, tudo é de repente uma vez mais encoberto e velado. Assim, sempre nos deparamos uma vez mais com um limite de toda abertura que sempre se retrai novamente para mais além (2012b, p. 74).

O que Gadamer traz à compreensão é que a vida se encobre no reluzir dos entes. Completa essa argumentação Caputo (1993, p. 75), ao destacar que a luminosidade da vida se dá de forma refletida nos fenômenos, o que implica seu esfacelamento na multiplicidade de modos de ser dos entes.

De tudo o que foi dito, vale ainda indicar de que modo a fenomenologia de Heidegger avançará na direção do movimento originário da vida acercando-se progressivamente de uma ontologia fundamental. Por exemplo: enquanto em *A ideia da Filosofia e o problema da visão de mundo* (1919), Heidegger parte da caracterização do evento mundo como impessoal, em *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers* (1919-21), o pensador interpreta o fenômeno da vida a partir da compreensão de existência, acentuando, desse modo, o mundo do *si-mesmo*. Por sua vez, em *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920-21) Heidegger encontrará no cristianismo primitivo o paradigma histórico da experiência fática do mundo do *si-mesmo* (CARBONE, 2014/2015, p. 131-142). Já em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles*, a vida tomará contornos que sugerem o aprofundamento no sentido da manifestação do ser, diz o pensador: “[...] um sentido todo próprio que perpassa tudo: vida=*Dasein*, ‘Ser’ na e através da vida” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22] p. 98); e, em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, a tese sugere que o fenômeno da vida deita seu sentido no âmbito ontológico: “Caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então, ‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’,

em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico” (HEIDEGGER, 2013 [1923], p. 14).

Ainda falta esclarecer algo sobre a dimensão fática (*faktische*) da vida. Após tratar da condição originária da vida até a sua determinação ontológica, cabe reler o já exposto sob a chave do modo fático da vida. O ponto de partida será uma pergunta e uma afirmação inscritas em textos que comungam de um mesmo contexto filosófico. Em *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers* se pergunta: “Como é, afinal, que a ‘vida’ está aí? E aquilo que está aí até o presente, como é conquistado” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 49). Tão relevante quanto, é a afirmação heideggeriana em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*: “A vivência tem um agora, está aí [...]” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 84).

Nas citações acima ressalta-se uma determinação fundamental da vida, esta “está aí”. Na tradição filosófica uma orientação objetiva exterior prevaleceu na interpretação dessa questão, o *aí* seria o factual, o objeto “[...] tem a propriedade de ocorrer no tempo, de transformar-se” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21] p. 33). Com efeito, a direção que conduz ao “que está aí” demanda uma compreensão de sentido alicerçada na dimensão histórica. Em *Introdução à Fenomenologia da Religião*, Heidegger delimita o campo conceitual: “O conceito fático [...] deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de ‘histórico’” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 14), e, depois, expõe seu sentido fenomenológico: “O histórico é vitalidade imediata num sentido mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico [...]” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 33).

O que se põe em relevo no caráter fático da vida é que nele se implica que a vida seja “[...] vivenciada *hic et nunc*, e realizada nessa situação histórico-espiritual” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 43). Assim, a dimensão fática remete a imediaticidade do fenômeno da vida. Ao desconsiderar sua densidade fática, lida-se com a vida desprovendo-a de sua vitalidade, de modo que, quanto mais distante de sua condição *hic et nunc*, quer dizer, da sua manifestação no aqui e agora de uma situação histórica espiritual, menos se vê o fenômeno da vida.

De que maneira é possível aprender e tornar visível o fenômeno da vida? A resposta que Heidegger tem para isso está em seu texto de comentário a Jaspers é: a vida fática “[...] descortina-se apenas para uma realização histórica da experiência” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 43). O que se quer guardar dessa argumentação é a ascensão do elemento fático à condição de questão filosófica, que, no caso, significa reconduzir o fenômeno da vida ao seu enraizamento histórico, do qual foi arrancado para servir a uma filosofia que estabeleceu a vida como “[...] uma região totalizante que abarca uma multiplicidade de fenômenos” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21] p. 50).

1.3 A experiência fática como lugar para pensar a vida

No início deste trabalho sustentou-se a existência de uma estreita vinculação entre a filosofia e a experiência fundamental da vida que a origina. O que se perseguiu após isso, foram tentativas de regressar a esse momento inaugural do filosofar, que desembocou na consideração do fenômeno da vida fática. Com efeito, a experiência fundamental antes acenada em sua importância para a origem do filosofar, agora deverá ser compreendida em seu caráter próprio, para que assim o objetivo deste capítulo chegue a termo.

Para tanto, demanda-se que esta subseção lance um olhar sobre a experiência fática, primeiro distinguindo-a da atitude teórico-científica, que conforma a vida a um objeto e a priva de sua vitalidade, e num segundo momento, tratando do caráter de significância da experiência fática e sua maneira mais genuína de acesso à vida.

1.3.1 A privação da vida no domínio teórico-científico

A questão da privação da vida (*Ent-lebnis*), também indicada como “desvitalização”, percorre abrangentemente as preleções do jovem Heidegger. Em *Introdução à Fenomenologia da Religião*, particularmente no parágrafo sétimo, encontra-se uma porta de acesso para esse tema. O assunto do trecho é o fenômeno do histórico. No caso, Heidegger constata que o conceito até então foi “[...] expresso ao modo de objetos” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 33), enquanto fato histórico. O que se acentua na consideração do pensador é o

poder que o domínio da objetivação exerce sobre o histórico, força tal, capaz de reduzir um fenômeno primordial a uma relação objetiva: “[...] uma propriedade de um objeto sujeito à mudança temporal” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 33). Sobre esses termos, Heidegger desfere uma notável interpretação concernente a todo fenômeno em sua relação com a atitude teórica: essa concepção que determina ao modo de objeto o histórico “[...] resulta apenas do esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 33).

De que modo acontece o esvaziamento da vida no conhecimento teórico-científico? Para se compreender esta questão há que se descrever a lógica do conhecimento teórico-científico e seu processo de crescente objetivação, assim, poder-se-á alcançar uma visão da violência que a objetivação exerce sobre o fenômeno da vida.

Gadamer, no artigo *A Ideia da lógica hegeliana* (1971) faz um comentário sobre a compreensão de reflexão de Heidegger. Adentrando na lógica da reflexão, ele traz à luz a pressuposição que sustenta o comportamento teórico-científico: “[...] o mostrar-se, que vem ao nosso encontro como o objeto do pensar e do determinar, possui essencialmente o modo de vir ao encontro do ‘objeto’” (GADAMER, 2012a, p. 119). Destaca-se na citação o mostrar-se do fenômeno sob o modo de objeto. O que se notabiliza é uma lógica que conforma o fenômeno a uma coisa provida de qualidades objetivas observáveis pelo pensar, tais como: extensão, peso, cor, etc. (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 107). Essa lógica se enraíza na ideia de coisa, na convicção de que ela “[...] está simplesmente aí como tal, quer dizer, é real, existe. A realidade, portanto, [...] [é] uma característica inerente à essência da coisa” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 107).

Acontece que a atitude teórica procede de modo a transformar o ente em objeto (GADAMER, 2012a, p.119). As ciências particulares e a filosofia, que se compreende como científica, testificam esse esforço de conformar objetos e mesmo de regular objetivamente a vida. Por exemplo, enquanto a ciência empenha-se em estabelecer “[...] uma ordem do objeto de modo cada vez mais rigorosa [...] radicada nas coisas mesmas” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 21), a filosofia realiza o mesmo procedimento, só que num nível mais elevado, na dimensão dos objetos não sensíveis, ou na busca do “[...] último nexos estrutural

da objetualidade em geral” (HEIDEGGER, 2014, [1920/21], p. 19). Interessante é que essa atitude teórica seja assumida como autoevidente e pressuposta como princípio para todo conhecimento rigoroso (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 105).

O que se negligencia na atitude teórico-científica, com efeito, é que se contrapõe artificialmente o sujeito a um objeto (ESCUADERO, 2000, p. 153). No comentário heideggeriano sobre *A psicologia das visões de mundo*, o filósofo nota a arquitetura do pensamento teórico sintetizada por Jaspers. O ponto de partida é o fenômeno originário da cisão-sujeito-objeto, essa cisão “[...] é a essência definitiva da compreensão” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 31). No caso, o caminho até o conhecimento se constrói, em boa parte, na descrição de propriedades do sujeito e do objeto, que, inclusive, mostram-se como irreduzíveis umas às outras. Jaspers considera essa cisão-sujeito-objeto como a forma essencial do homem viver (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 30-31). Heidegger explica que essa estrutura “[...] exige, em última instância que ‘se estabeleça uma atitude’ de observação teórica” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 31) e que isso ancora-se em um modo de apreensão correlativa, que conforma o correlato objetual na forma de coisa objetiva (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 31-32).

A atitude teórica, desse modo, sustenta-se ajustando a vida imediata num esquema que a força a ser objeto de uma consciência autônoma (ESCUADERO, 2000, p. 141). O comportamento teórico costura a relação entre objeto e sujeito com a noção de processo, que, de certo modo, garante que a vida discorra diante de um eu cognoscente enquanto objeto cognoscível (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 89), todavia, a despeito de desprovê-la de toda sua vitalidade. Como aponta Heidegger (2005 [1919]), o problema é que: “[...] o objetivo, o conhecido está, como tal separado, destacado da autêntica vivência” (p. 89). E, em seguida, desfere um argumento conclusivo: “A vivência não desfila diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco aí, mas que eu mesmo me a-proprio, e ela se a-propria de si mesma segundo sua essência” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 91).

Retornando ao problema do esvaziamento do fenômeno da vida, o que se mostra crucial é a progressiva perda de vitalidade, que culmina na total regulação objetiva da vida. Para Heidegger, o que acontece é “[...] uma progressiva e

destrutiva infecção teórica do circundante” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 107). A chave para entender a crítica heideggeriana é a convicção de que a vida não pode ser objetivada. No caso, na objetivação da vida se sucede uma ruptura entre o viver e o vivido, para ser tomado ao modo de conhecimento o vivido se “des-vitaliza”, quer dizer, perde a dinâmica da vivência, aparta-se do ritmo vital do fenômeno (FERRER, 2014, p. 175).

Nesse sentido, com a problematização da privação da vida na tomada de conhecimento teórico-científico, elucida-se que a objetivação é uma experiência des-vivificadora (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 89). O trato teórico com a vida despoja-a de seu caráter significativo, circundante e histórico, como assinala o pensador:

Em esta esfera já se apagou a ação do mundear. [...] O significativo é des-significado até o ponto de ser reduzido ao simples dado de ser-real. A vivência do entorno é despojada da vida até o ponto de ser reduzida ao mero reconhecimento de algo real enquanto tal. O eu histórico, por sua vez, é des-historicizado até o ponto de ser reduzido a um resto específico de ego-idade em correlação com o coisal [...] (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 108).

A citação acima delimita o âmbito do conhecimento teórico, tão prontamente quanto faz lançar visão sobre um horizonte mais originário de experiência da vida. O que fica patente é que, no ímpeto crescente de objetivação, a atitude teórica extrai as vivências do seu âmbito originário, a teoria demanda um trato com a vida que obscurece seus contextos, que encobre a malha significativa desde a qual a vida se autocompreende (CARBONE, 2014/2015, p. 137).

A interpretação heideggeriana compreende como problema do domínio teórico: “Quando tento explicar o mundo circundante em chave teórica, este se desmorona” (HEIDEGGER, 2005 [1919], p. 104). Desaba aqui um mundo que vê as coisas em si mesmas, e irrompe uma nova experiência da vida alçada sob a compreensão da dimensão significativa do mundo circundante.

1.3.2 A experiência fática e seu caráter de significância

O percurso interpretativo deste capítulo alcança na problematização da experiência fática da vida o motivo que dirigiu seu andamento. O domínio da experiência fática tornou-se deveras relevante com a consideração do terreno da vida. Fora dito que a experiência seria um modo de se aproximar do âmbito originário da vida, também se sublinhou que a vida em si mesma é inacessível. Ela, mistério em si e para si, é intangível e pode, contudo, ser experimentada de modo fático enquanto vida (FERNANDES, 2015, p.16).

O que é propriamente questão para a fenomenologia? *É acessar a vida*. Conquanto, aquilo que a vida é não se deixa tomar em sua essência, ela oculta-se em uma imediaticidade intransponível. Interpretou a questão nos seguintes termos, Caputo (1993): “A filosofia escolheu para si própria um alvo em movimento, algo cujo Ser é o próprio movimento” (p. 72). Em outras palavras, a vida guarda uma dimensão indeterminável, que é impossível de ser abarcada pelo saber fenomenológico. *Acessar a vida é acompanhar seu movimento que constitui mundo*, e buscar determinar propriedades da vida significa romper seu fluxo existencial, que implicaria em desvitalizá-la. Carbone também aponta para essa questão quando afirma que a fenomenologia heideggeriana está “[...] perante à principal e mais grave dificuldade, aquela de uma inextrincável vizinhança da vida a si mesma” (CARBONE, 2014/2015, p. 133).

O que foi dito põe em relevo o seguinte, ainda que a fenomenologia não acenda imediatamente à dinâmica originária da vida, estabelece com ela uma relação na experiência fática da vida. Com efeito, é no domínio da experiência fática que se faz fenomenologia, pois ela é um fenômeno particular que, “[...] embora rompa o andamento natural da vida” (CARBONE, 2014/2015, p.140), e, portanto, não diz da vida desde a imediaticidade de seu “fenomenar”, fala da vida, contudo, interpretando o “[...] ‘como’ da vida fática, seu modo de manifestação e de expressão” (CARBONE, 2014/2015, p.140). Isso indica que, o modo desde o qual a filosofia exprime o fenômeno da vida é o da experiência com caráter fático, como também, que a filosofia surge nesse âmbito da experiência fática da vida. A experiência fática, nas palavras de Heidegger: “[...] torna possível nela mesma o caminho para a filosofia” (HEIDEGGER, 2012, p. 15).

Este contexto demanda trazer à questão o significado de experiência fática da vida. Essa é a pergunta que Heidegger se faz na abertura do terceiro parágrafo de *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/21), e que ele responde nos seguintes termos:

[...] “Experiência” designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. Nós, porém, determinamos com este propósito a palavra em seu duplo significado, porque ela exprime justamente o essencial da experiência fática da vida, uma vez que o experimentar mesmo e o experimentado não devem ser colocados como coisas uma ao lado da outra. “Experimentar” não significa “tomar conhecimento”, mas o “confrontar-se com” [*Sich-Auseinander-Setzen mit*] o que é experimentado, o “afirmar-se” [*Sich-Behaupten*] das formas experimentadas. Isso possui um significado tanto positivo quanto negativo. “Fático” não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito de “fático” não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de “histórico” (HEIDEGGER, 2014 [1920-21] p. 14).

A citação inicia-se com a denominação de experiência (*Erfahrung*). Estabelece-se, primeiramente, dois momentos estruturais em indissociável união: *experimentar* (*erfahrende*) e *experimentado* (*Erfahrene*). A unidade da experiência caracteriza-se por uma tensão constitutiva entre o “confrontar-se com” do experimentar e “o afirmar-se” do experimentado. Essa tensão recolhe a dinâmica do fenômeno da experiência sob o qual Heidegger trabalha almejando a elucidação. Vale destacar em alguns textos do filósofo o itinerário que ele empreendeu para explicitar o sentido da dinâmica experiencial.

Assim, observa-se em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, aonde a questão da experiência aparece no contexto da vivência do mundo circundante e da compreensão da “ação de mundear” (*es Weltet*). Heidegger assinala com insistência a correlação entre “eu-mundo”⁴, como se percebe na citação: “Onde quer e sempre que algo mundeie para mim, *eu*

⁴ O uso do pronome “eu” não satisfaz a intenção do emprego que Heidegger faz do termo *Selbst*. Por *Selbst*, Heidegger procura intensificar o mundo do si-próprio, enquanto o âmbito da experiência da vida. É uma fenomenologia não do “*eu*”, mas do “*si*” ou, talvez, do “*mim*”. Com efeito, falta o recurso linguístico mais apropriado na língua portuguesa para indicar essa realidade.

participo de alguma maneira desse mundear” (HEIDEGGER, 2005, p. 89). O acento do filósofo sobre a “ação de mundear” parte da compreensão husserliana de vivência intencional. Como elucida Escudero (2000, p. 179-182), subjaz à noção de vivência do mundo o esquema intencional husserliano, “eu-mundo” remetem a estrutura correlativa *noéis-noema*⁵. Com efeito, o mais relevante para o filósofo é compreender o dinamismo da intencionalidade, que ultrapassa os polos intencionais e permite perceber “[...] um jogo correlativo de mútua apropriação” (FERRER, 2014, p. 149). Partindo da estrutura intencional de Husserl, a filosofia heideggeriana concentra-se em penetrar esse dinamismo, que ele acena ser um “[...] viver dirigindo-se até algo” (HEIDEGGER, 2005, p. 83). Os desdobramentos dessa ênfase na potencialidade da vida, demandará o aprimoramento da noção de vivência, o que, por sua vez, culminará no descerramento da experiência como forma mais adequada de conhecer a vida.

Na preleção *Introdução à Fenomenologia da Religião* nota-se com que relevância o tema da experiência favorece a inflexão heideggeriana da fenomenologia de Husserl. Pela caracterização da experiência em seus momentos estruturantes, Heidegger abre caminho para um trabalho de ressignificação do dinamismo da intencionalidade, no caso, na noção de experiência está em jogo a procura por uma modalidade mais originário de considerar a intencionalidade (FERRER, 2014, 39; 69).

Serve a esse objetivo que o texto conjugue experimentar e experimentado, e depois, demarque as especificidades desses dois momentos, que se delineiam na releitura heideggeriana dos polos intencionais de Husserl. No questionamento da experiência enquanto *experimentar*, caracteriza-se “[...] o jeito e a maneira, ou seja, o *como* [Wie] do experimentar de cada mundo” (HEIDEGGER, 2012, p.16), nesse caso, a atenção recai sobre o modo da experiência. Já na explicitação do *experimentado* através da experiência, tem-se a afirmação do *conteúdo* da experiência, nesse caso, a atenção está sobre *aquilo que se experimenta*, que, por sua vez, não é um objeto, mas mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 16).

⁵ Em Husserl *nóesis* significa a ação intencional, no caso, a intencionalidade que se dirige ao *objeto* e conforma a doação dos objetos em suas modalidades. Já o *nóema* é o objeto enquanto correlato da intenção (ESCUDEIRO, 2000, p. 186-187).

O que se alcança com isso é o refinamento do conceito de experiência. A consideração fenomenológica da experiência evidencia o dinamismo experiencial, o qual é capaz de incorporar o movimento intencional sem sofrer com isso deslize em uma atitude teórica. O experienciar fático sobressai como uma modalidade mais próxima do próprio movimento da vida, enquanto o conhecer degenera-se em uma forma de teoria. Vale notar isso na forma como Heidegger distingue o experimentar da experiência fática do coexperimentar da tomada de conhecimento:

Em primeiro lugar, é mister compreender o sentido da tomada de conhecimento a partir da motivação do próprio experimentar. O caráter peculiar da experiência fática da vida é o ‘como eu me coloca diante das coisas’, o jeito e a maneira de experimentar, *não* é coexperimentar. Antes de qualquer decreto de que a filosofia seja conhecimento, deve tornar evidente fenomenologicamente, pela experiência fática da vida, o que pertence ao sentido do conhecer (HEIDEGGER, 2012, p.16-17).

Do mais, digna-se de nota o raciocínio do filósofo sobre a noção de experiência em mais dois textos, os quais corroboram com o argumento de que o pensador compreende o dinamismo experiencial como a modalidade pela qual o fenômeno comparece no horizonte da existência, ou melhor, na vida fática.

Em *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles* o tema da experiência sobressai em meio a busca heideggeriana pelas categorias fundamentais da vida fática (HEIDEGGER, 2011, p. 97-145), o assunto em pauta é a categoria do cuidar: “[...] vida, segundo seu *sentido relacional*, deve ser interpretada como *cuidar*; cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo” (HEIDEGGER, 2011, p. 103). Nesse meio, a experiência irrompe alinhavada com a noção de encontro, que, no que lhe concerne, dá conta da articulação entre o que “[...] está e é encontrado no caminho da cura” (HEIDEGGER, 2011, p. 104) e o “[...] como-fundamental da relação da vida: cuidar” (HEIDEGGER, 2011, p. 104). Experiência, nesse contexto, qualifica-se como o modo em que se realiza o encontrar, isso quer dizer: primeiro, encontro é o modo fundamental em que se articula mundo; segundo, *esse encontro caracterizado em seu modo de realização chama-se experiência* (HEIDEGGER, 2011, p. 104).

O outro texto de Heidegger que tem um trato esclarecedor com a noção de experiência é *A caminho da linguagem* (1959), o salto para a década de 50 acompanha a argumentação de Fernandes (2016), que se atentou para a compreensão de experiência desse texto, no qual há uma “[...] caracterização mais refinada do que seja *fazer experiência de algo*” (p. 99). É o seguinte o que no texto diz Heidegger (2003)

Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer a experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção (p. 137).

A referência ao caminho retoma o tema do dinamismo da experiência. A indicação que o texto assume é de que a experiência é “[...] um ser e estar a caminho” (HEIDEGGER, 2003, p.137). No modo como se argumenta, ressalta-se que a ação de percorrer diz mais sobre a experiência do que a ação de conhecer. Destaca-se também que “[...] fazer uma experiência com algo” (HEIDEGGER, 2003, p. 99) implica receber o que vem no andamento do caminho, ou seja, articular encontro, acolher e se sintonizar com esse algo que se faz. À guisa de exemplo, vale a explicação heideggeriana do que é fazer a experiência com a linguagem, sustenta ele: é “[...] deixar-nos tocar pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando” (HEIDEGGER, 2003, p. 99).

Regressando ao parágrafo terceiro de *Introdução à Fenomenologia da Religião*, na resposta heideggeriana à pergunta: “o que significa a experiência fática da vida?”, a segunda parte do argumento posiciona o filósofo quanto ao aspecto fático da experiência. Vale recobrar sua exposição: “O conceito ‘fático’ não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito de histórico” (HEIDEGGER, 2012, p. 14).⁶ No tocante ao já dito sobre o

⁶ Sobre essa questão, o trabalho reporta-se ao que já foi dito no subtítulo anterior: O terreno da vida fática, nos argumentos sobre a dimensão fática da vida (p. 38-39).

fático da vida não se acrescentará nada de novo, apenas cabe reler uma citação, agora, sob a chave da experiência. Em *Notas sobre a "Psicologia das visões de mundo" de Karl Jaspers*, Heidegger (2008) conclui uma discussão afirmando: "O fenômeno da existência, portanto, descortina-se apenas para uma realização histórica da experiência" (p. 43). O que se enfatiza com isso é que a experiência fática da vida se experimenta de modo histórico, o que, por sua vez, denota que o histórico configure o modo de ser da experiência (HEIDEGGER, 2008, p. 43).

Por fim, cabe esclarecer a respeito da compreensão que Heidegger tem sobre a significância (*Bedeutsamkeit*) como o caráter fundamental da experiência fática da vida. O conceito se faz presente na *Introdução à Fenomenologia da Religião* em um movimento argumentativo para demarcar a distinção entre a experiência do conhecimento e a experiência fática da vida. A importância dessa diferenciação reverbera por todo o argumento para o qual o caráter de significância desponta como uma resposta que não coaduna com as interpretações que advogam por uma leitura da experiência com teor gnosiológico, "[...] nem no sentido de realismo nem no sentido de idealismo" (HEIDEGGER, 2012, p. 17). Nesse contexto, a questão desde a qual faz sentido se perguntar pelo caráter peculiar da experiência fática é o da dúvida quanto a ser o experimentar mais uma modalidade decorrente da atitude teórica.

Embora o caminho interpretativo até o momento tenha se articulado de modo a sustentar uma relação pré-teórica da experiência fática com a vida, e tenha demarcado com a interpretação da experiência a distinção entre o conteúdo (*que*) e os modos (*como*) da manifestação dos fenômenos, ainda assim, não é de todo evidente a incompatibilidade entre a atitude teórica e a experiência fática. Já é claro que a dinâmica existencial da vida, quando considerada pelo conhecimento teórico, se esvazia e se desvitaliza, conquanto, o que garante que o olhar fenomenológico da experiência não esteja também contaminado pelo comportamento teórico? Como Heidegger supera uma fenomenologia reflexiva sobre a vivência? (CARBONE, 2014/2015, p. 98).

A resposta de Heidegger para isso é que "[...] tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega caráter de significância [*Bedeutsamkeit*]" (HEIDEGGER, 2012, p. 17). E ainda complementa com a afirmação: "No modo de ser da significância, que determina o caráter do experimentar mesmo, eu

experimento todas as minhas situações fáticas da vida” (HEIDEGGER, 2012, p. 17). O que vem à tona com a exposição do filósofo é a determinação do caráter da experiência fora do enquadramento teórico. Na configuração do conhecer teórico supõe-se algum tipo de apreensão correlativa que conforma seu correlato em uma coisa objetiva, uma coisa capaz de ser abstraída num processo de conhecimento, um processo que tem por atitude fundamental a observação teórica (HEIDEGGER, 2008, p. 31). No experimentar fático aquilo que é experienciado carece de caráter objetivo, mas se articula em uma certa significância (FERNANDES, 2016, p. 100), isso quer dizer que aquilo que vêm ao encontro na experiência fática participa de um contexto significativo que o possibilita enquanto tal. Além disso, que experimentar algo só é possível em sua significatividade, o que demanda ver o entorno significativo que o reveste de significado (ESCUADERO, 2000, p. 159). Neste caso, a atitude fundamental que promove a experiência não é a observação de objetos, mas a interpretação do mundo, pois o que se experiencia participa de uma articulação compreensiva, um fazer-se mundo, que não é um mero contrapor-se a um objeto (ESCUADERO, 2000, p. 156).

Nesse contexto, faz sentido falar de experimentar como significância (HEIDEGGER, 2012, p. 18) e experimentar na significância (HEIDEGGER, 2011, p. 104), porque aquilo que se dá em manifestação não é um “[...] ‘estado de coisas’ (*Schverhalt*), própria da lógica formal, [mas um] [...] ‘nexo de significatividade’, peculiar da hermenêutica” (ESCUADERO, 2000, p. 159).

Dito isso, o que se alcança ao término deste subtítulo é contato com a realidade contrastante e inconciliável entre o caráter objetivo da teoria e o caráter de significância da experiência. Onde há teoria, ali se suprime o caráter de significatividade da experiência da vida; onde há experiência fática da vida, ali importa “[...] a conexão de significado em que vem a acontecer a experiência vivida” (CARBONE, 2014/2015, p. 95).

De tudo o que foi dito vem a confirmação de que é a experiência fática uma modalidade mais genuína de acesso vida. Ela, por respeitar o curso e a dinâmica da vida, não objetiva o desdobramento fático do existir, bem ao contrário, favorece que a vida se mostre em sua articulação constitutiva do mundo (ESCUADERO, 2000, p. 156).

Por fim, retoma-se mais uma vez a questão que motivou este capítulo: Como a experiência fática da vida ascendeu ao horizonte da questão filosófica? A resposta que se construiu neste texto alinha-se a síntese de Caputo (1993, p. 77): “A filosofia persegue de modo vigilante a questionabilidade da vida fática” (p. 77). Com isso, se quer realçar conclusivamente que a experiência fática da vida é o lugar originário da questão filosófica. O que se pôs à luz foi que a vida não é simplesmente um tema capaz de ser problematizado pela filosofia, mas a mais própria condição da experiência filosófica. Ademais, que a filosofia tem seu ponto de partida na dinâmica experiencial da vida fática, como uma modalidade de experiência que habita a questionabilidade da vida.

2 O SENTIDO DE REALIZAÇÃO E A TEMATIZAÇÃO DO COMO DA PROCLAMAÇÃO DE PAULO

O caminho que se percorreu até o momento aproximou este exercício de exposição do âmbito originário da vida e de sua experiência fática. A estrutura primordial que se elucidou conta com dois elementos: o primeiro é que a vida guarda uma dinâmica originária, que em sua dinamicidade fulcral não pode ser abarcada em um conhecimento; a segunda descoberta é que a experiência fática é a modalidade mais apropriada para se interpretar o fenômeno da vida. A compreensão dessa relação entre vida fática e experiência fática da vida providencia as condições para um novo “mergulho”, sob o impulso da experiência fática, no mistério da vida. Agora, buscando os indícios de seu princípio de articulação.

A imersão que este capítulo se propõe a fazer refere-se a um regresso da experiência fática ao sentido originário da vida. Esta conversão ruma em direção ao que já se descerrou com a explicação sobre caráter de significância da experiência fática, em que se abriram possibilidades de se considerar o que comparece no horizonte da experiência fática da vida em seu movimento de significação.

O tema do presente capítulo se desdobra em três movimentos. O primeiro atenta-se para a modalidade de acesso à estrutura do sentido, conhecido como indicação formal (*formale Anzeige*)⁷ (HEIDEGGER, 2014, p. 52-59). Ressalta-se a direção indicativa da explicação fenomenológica e a tematização da dimensão indicial-formal no fenômeno, que traz à tona seu caráter de sentido.

O segundo movimento descreve o caminho que o filósofo empreendeu para afirmar o fenômeno como articulação de sentido. No caso, discute-se sobre a interpretação heideggeriana da intencionalidade de Husserl, depois explicita-se o esquema do movimento da intencionalidade na articulação das três direções

⁷ Para fins de padronização, este trabalho adotará para o termo *formale Anzeige* a tradução de *indicação formal*, embora se tenha conhecimento de que ele também possa ser traduzido por *indício formal*. Isto se dará de tal forma, que mesmo nas citações onde a tradução assuma a expressão *indício formal*, far-se-á a alteração para *indicação formal*, guardada por colchetes.

de sentido: sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*), sentido de referência (*Bezugssinn*) e sentido de realização (*Vollzugssinn*) (HEIDEGGER, 2014, p. 58).

O terceiro movimento deter-se-á na explicitação da motivação de Heidegger em considerar o fenômeno da proclamação (*Verkündigung*) de Paulo. A enunciação do filósofo é de que na proclamação “[...] Paulo conduz e eleva a realização à tematização” (HEIDEGGER, 2014, p. 108). Isso significa que pela consideração do caráter da proclamação, ou seja, na indicação de seu *como*, abre-se um caminho pelo qual é possível trazer à tona o sentido originário da vida cristã, quer dizer, o sentido realizador.

2.1 A tomada do fenômeno na indicação formal

O capítulo que ora se inicia parte das lacunas que se descortinaram com a consideração do modo de significação da experiência fática da vida. O que se elucidou com a articulação entre vida e sua experiência fática foi que a *vida não é um conteúdo da experiência*, melhor dizendo, a experiência não tem a vida como um objeto, mas, perseguindo seu movimento a aclara na significação.

O que vem à tona é: embora tenha-se atingido uma introdução ao caráter significativo da experiência fática da vida, sua expressão, continua a se dar de maneira imprecisa quanto a seu modo de tomar em consideração a vida fática. Em certo sentido, ela carece ainda de ser compreendida em sua maneira de significar. Isso quer dizer que, o que se elucidou sobre a experiência fática da vida precisa ser empregado em algum sentido, precisa, sobretudo, ser explicitado em sua articulação de sentido.

Para tanto, levanta-se questionamento sobre que modalidade de expressão pode explicitar a dinâmica significativa da tal experiência fática. A resposta para isso será a compreensão da indicação formal e sua importância a fim de que algo compareça enquanto fenômeno.

2.1.1 A indicação formal e a explicação fenomenológica

Pôr em pauta o conceito de indicação formal é de certo modo, retornar ao problema de como a filosofia forma os conceitos filosóficos. No primeiro capítulo,

esse tema foi estudado quanto a motivação dos conceitos filosóficos, como visto, o caráter flutuante e multiforme deles aponta para a dinâmica experiencial da filosofia encoberta pelo domínio da abstração teórica.⁸ Agora, a investigação sobre a formação dos conceitos deverá concentrar-se na questão da expressão dos mesmos, ou, como argumenta Heidegger em *Fenomenologia da Intuição e Expressão* (1919-1920): “[...] pelo como no qual a experiência filosófica mesma se explicita” (HEIDEGGER, 2010 [1920] p.131).

Em *Introdução a Fenomenologia da Religião* (1920/21), o § 13, que trata especificamente da indicação formal, inicia-se assinalando a relação entre a explicação fenomenológica e a indicação formal. No contexto do esclarecimento da tarefa da fenomenologia é que cintila o conceito de indicação formal, de modo que, o caminho para se alcançar seu sentido delineia-se na compreensão de sua função na explicação fenomenológica. Sobre isso, cabe partir do que diz Heidegger (2014 [1920/21]):

[A indicação formal] só tem sentido em relação com a explicação fenomenológica. Trata-se da questão se a tarefa proposta da filosofia se pode manter por princípio como determinação geral da objetualidade, se a colocação da tarefa brota do motivo originário do filosofar. Para decidir a respeito disso, precisamos nos deixar conduzir para uma nova situação; precisamos ter muito clara a mente acerca da forma de contemplação fenomenológica [*die Weise der phänomenologischen Betrachtung*]. É justamente isso que se alcança mediante [a indicação formal]. Esta possui o significado da *colocação* da explicação fenomenológica [*Ansetzens der phänomenologischen Explikation*] (p. 59).

Na citação acima, desponta o entrelaçamento entre a pergunta sobre a tarefa da filosofia e o sentido da indicação formal. O parágrafo, na forma como se ordena, deixa perceber que abordar a indicação formal é pensar uma dimensão estruturante da fenomenologia. Expressar o conceito de indicação formal, não se trata de disponibilizar um novo aporte metodológico que melhor empreenda a “[...] determinação geral da objetualidade” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 59), ou seja, que sirva com eficiência ao trabalho de ordenar os

⁸ Confira o primeiro capítulo desta dissertação, no subtítulo: “O caráter dos conceitos filosóficos e a questão do princípio da filosofia”, nas páginas: 29-31.

objetos em um contexto universal (MACHADO, 2006, p. 37). A indicação formal significa a possibilidade de escolher um novo caminho para a filosofia, pois, em sua explicitação, a forma da contemplação fenomenológica se configura e se legitima (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 59).

Nessa direção se interpreta a afirmação de Heidegger: a indicação formal “[...] possui o significado da *colocação* da explicação fenomenológica” (2014 [1920/21], p. 59). Isto é, a indicação formal influi na colocação da fenomenologia, porque de certa maneira ela articula um modo de trato dos fenômenos em que se desfoca a visão das propriedades objetivas e universalizantes dos mesmos e a dirige para aquilo que se esconde na explicitação objetiva do que se manifesta. Assim, trabalha a indicação formal para que o filosoficamente relevante do fenômeno compareça na fenomenologia e ao mesmo tempo, para o reposicionamento da fenomenologia, de maneira tal que ela possa perceber de modo filosoficamente relevante o comparecimento do fenômeno (LOPEZ, 2009, p. 381).

Há um trecho nos apontamentos e esboços desta mesma preleção que guarda essa direção indicativa da explicação fenomenológica, tratando da experiência religiosa e a explicação se diz: “A ‘conexão estrutural’ da religião é a primeira; deve ser encontrada. Contudo, não é uma tarefa ‘descritiva’, mas uma tarefa da *ex-plicação*” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 114). Aqui, a determinação da conexão estrutural (*Strukturzusammenhang*) não está no domínio da descrição objetiva, podendo, somente, ser indicada formalmente no exercício de explicação. Isso se confirma no esclarecimento do conceito de explicação por Heidegger:

Isso quer dizer extração da realização prévia e fundamental, extração compreensiva. Este “ex” é tomado como algo atitudinal ou setorial, é uma realização simples e originariamente autêntica de preconceitos; por meio dele não se cria ordem, mas obtém-se todos os movimentos explicativos da realização e da situação, e os passos no *desenvolvimento fundamental* da explicação (término) (2014 [1920/21], p. 114).

A explicação fenomenológica do modo como se apresenta acima, guarda relação com aquilo que se obscurece no movimento de trazer ao conceito. A “[...]”

extração da realização prévia é fundamental” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 114) denota a abertura de um campo fenomenal, um horizonte no qual a manifestação daquilo que nele comparece seja também considerada. A indicação formal é a via pela qual se deixa de encobrir e se passa a extrair “[...] os movimentos explicativos da realização e da situação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 114).

Com a designação da indicação formal compreende-se a especificidade da explicação fenomenológica, ela não se ocupa com a determinação de um ente, um objeto ou um campo temático, seja qual for a entidade, sua particular forma de interrogá-la procura levar a “mostração” o modo em que ela se manifesta (LOPEZ, 2009, p. 388). Em *O Escândalo de Cristo*, Hebeche (2005) argumenta de modo conclusivo: “Os indícios formais já estão, portanto, vinculados ao dilema de um novo estatuto da filosofia” (p. 316). Este trabalho se alinha com esta compreensão de Hebeche, pois ele interpreta a explicação fenomenológica como um modo de interrogar segundo a indicação formal. Ademais, vê-se nisso uma forma de fazer filosofia que se destaca da tradição filosófica, porque não toma a experiência para dela extrair determinações objetivas, mas assinala o nexo de sentido da experiência.

2.1.2 A modalidade da indicação formal

O segundo tema decorre do que se tratou acima e exige respostas para as seguintes questões: De que modo algo se indica formalmente? E de que modo a indicação formal dá expressão a experiência fática da vida sem trair sua dinamicidade? Novamente, deve-se perguntar com Heidegger:

O que é fenomenologia? O que é o fenômeno? Isso só pode ser anunciado formalmente aqui. Toda experiência – como o *experimental* enquanto o que *experimenta* – pode “ser assumido no fenômeno”, isto é, pode tornar-se questionável [...] (2014 [1920/21], p. 58).

Da colocação de Heidegger sobre a fenomenologia e o fenômeno, algo se esclarece sobre como a indicação formal é operada. O que se percebe é que

a indicação formal está relacionada com o desafio de conceber no fenômeno a experiência em sua tensão existencial, enquanto experimentar e como experienciado (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58). O trato com a experiência da vida é totalmente distinto do trato que se tem com um objeto, quando se opera na conceituação de um objeto, a expressão se orienta para fazer com que as determinações do mesmo compareçam de forma universal, sua validade precisa independe de circunstâncias e situações. Valem como exemplo as relações trigonométricas no teorema de Pitágoras, que predica uma lei atemporal e sempre presente (MACHADO, 2006, p. 62).

A experiência da vida demanda, com efeito, um outro tipo de abordagem, porque não há um modo de apreender a experiência em uma preposição objetiva, comportar-se desse modo com a experiência é tomá-la em uma quididade que a representa, mas que não tem força de apresentá-la, em outras palavras, que tem força para levá-la a comparecer como um objeto, mas oco de si e desvitalizado (MACHADO, 2006, p. 46-47). Na indicação formal procura-se algo *indicial* que resista ao encobrimento da objetivação, algo que sinalize a dinâmica experiencial a partir da “[...] apresentação da vida por ela mesma, e não uma representação presa à relação sujeito-objeto como na metafísica” (MACHADO, 2006, p. 47).

O operar fenomenológico da indicação formal dedica-se à explicitação do sentido originário da experiência fática da vida. O que se sinaliza no exercício de indicação não é um conteúdo passível de ser tematizado na objetivação, seja ele material ou *eidético*, mas a intematizável determinação formal que o antecede, como ver-se-á mais adiante, o radical vazio preche de sentido. A orientação de Heidegger é que se empreenda uma interpretação radical do formal desde a consideração do seu vazio de conteúdo.

Em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/22), há uma exposição que muito serve para compreender a peculiaridade da indicação formal, no tocante ao seu modo de tomar algo em consideração se diz: “[...] quanto mais lança mão, não menos alcança (retirando), mas ao contrário, quanto mais radical a compreensão do vazio com sendo assim formal, tanto mais rico se torna, porque é tal que conduz ao concreto” (HEIDEGGER, 2011, p. 41).

Na conceitualidade indicativa tudo o que se determina inicialmente parte do vazio de conteúdo, e, portanto, aquilo que comparece como definição indicativa “[...] não deve tornar-se *em tema*” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 40). Isto posto, na determinação indicativa, o formal se assinala na compreensão do “[...] vazio de conteúdo em sua estrutura de sentido” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], 41). O que se persegue são conceitos filosóficos que, embora vazios de conteúdo, significam algo, ou seja, persegue-se compreender a ambiência significativa em sua dimensão estrutural, ambiência que não se traduz em “forma”, quer dizer, em apontamento de conteúdo, mas no “formal”, na expressão indicativa do caráter de “[...] principiar da determinação” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 42). Ademais, se pode acrescentar que, na consideração do aspecto formal está se perseguindo a compreensão de sua capacidade de “[...] sinalizar a direção de algo para pôr-se em movimento, para ser atualizado, reordenado ou melhorado pelo filósofo numa determinada direção” (MACHADO, 2006, p. 43).

Deste modo, quando Heidegger argumenta que a fenomenologia assume a experiência fática da vida no fenômeno, deve-se ter presente que tal tomada da experiência caracteriza-se pela expressão indicativo-formal dos conceitos (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58). A experiência emerge no fenômeno, ela comparece à maneira da fenomenologia, quer dizer, segundo a modalidade de expressão indicativo-formal da manifestação da experiência como fenômeno (LOPEZ, 2009, p. 381).

A indicação formal sinaliza uma maneira de se referir a experiência sem deformar sua dinamicidade (FERRER, 2014, p. 169), ela a visualiza como uma estrutura de sentido a ressoar em direções significativas. A primeira definição de Heidegger para indicação formal em *Introdução à Fenomenologia da Religião* (1920/21) se associa a essa noção de sentido, nas palavras do filósofo, chama-se indicação formal “[...] o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica. Aquilo que o sentido formalmente indicado traz consigo constitui o horizonte no qual os fenômenos serão vistos” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 52).

Destaca-se duas coisas da afirmação de Heidegger: primeiro, que a explicação fenomenológica, enquanto extração compreensiva da conexão

estrutural, assim procede por força de já se compreender desde a novidade do âmbito da significação. Porque opera no paradigma da sinalização do acontecer da experiência da vida, e por nessa tensão pretender se manter, é que busca no emprego de sentido uma modalidade para guiar sua operação fenomenológica.

Além disso, através do conceito de sentido Heidegger relaciona as noções de indicação formal e de fenômeno. O sentido, formalmente indicado, aponta para uma articulação de direções guias da manifestação da experiência fática no fenômeno, quando uma consideração procura tematizar essa articulação nada dela se vê além de um vazio (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 41).

É propriamente esta sinalização vazia constituidora do horizonte de visibilidade dos fenômenos. A experiência, assim, “[...] pode ser assumida no fenômeno” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58), porque já se parte de uma compreensão de sentido indicada em sua formalidade. Ademais, irrompendo o horizonte de sentido da vida, a experiência deixa de ser questão para uma ontologia regional, sua questionabilidade passa a estar na indicação formal de seu caráter de sentido. Este é o significado de ser tomado no fenômeno: ser questionável em seu jogo significativo, interrogado no modo de ser, ou seja, no *como* de sua explicitação sobre sua direção e dinâmica.

2.2 A indicação da intencionalidade na tríplice direção de sentido do fenômeno

Dada a compreensão da indicação formal, cabe avançar na apresentação do modo de tomar a experiência fática da vida enquanto fenômeno. Para isso, explicitar-se-á como o programa heideggeriano contempla uma releitura da estrutura intencional husserliana. Em Husserl, a compreensão das vivências permanece cativa do paradigma moderno da consciência, no posicionamento de Heidegger a experiência fática da vida envereda-se para a radicalização do acontecimento intencional.

Em seguida, esta pesquisa dedicar-se-á ao *como* da intencionalidade, ou seja, descreverá sua estrutura intencional. Na compreensão de Heidegger a dinâmica intencional pode ser indicada em sua direcionalidade, isso significa dar expressão a dinamicidade estrutural da experiência segundo o esquema da

tríplice direção da intencionalidade: “sentido de conteúdo”, “sentido de referência”, “sentido de realização”. Nessa abordagem, o fenômeno passa a comparecer não como um objeto, mas enquanto uma articulação de sentido segundo essas três direções.

2.2.1 A radicalização heideggeriana da intencionalidade

O ponto de partida para compreender o exercício de radicalização da estrutura intencional de Husserl por Heidegger demanda um retorno ao § 3 de *Introdução à Fenomenologia da Religião*, nele o filósofo problematiza a forma de *ver* a experiência fática e passa a apontar para uma consideração da experiência segundo direções de sentido (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 16). Será, no entanto, necessário avançar até o § 13 da preleção para se alcançar uma caracterização indicada formalmente sobre as direções de sentido e sua articulação, que por sua vez, são uma releitura da questão da intencionalidade.

O pano de fundo que subsidia a consideração heideggeriana sobre as direções de sentido é a explicitação da *estrutura intencional do comportamento* (*Verhalten*). Ele é a alternativa do filósofo ao conceito husserliano de vivência (*Erlebnis*) e serve como uma maneira de demarcar aspectos incompatíveis entre a concepção da intencionalidade entre Heidegger e Husserl (RODRÍGUEZ, 1997, p. 38).

Em primeiro lugar, as compreensões de vivência e de intencionalidade em Husserl não são conceitos estanques, estão eles em uma lapidação que liga as suas obras *Investigações Lógicas* (1901) e *Ideias para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica* (1913). No caso, existe o desafio de dar conta da tensão entre a imanência psíquica da vivência, “[...] quer dizer aquilo que estamos vivendo” (ALES BELLO, 2006, p. 32), e o movimento radical da intencionalidade, uma *intentio* ou um: “[...] tender para o interior de” (CASANOVA, 2017, p. 32).

Nas *Investigações Lógicas*, a compreensão de vivência corresponde ao interesse por uma “psicologia descritiva”; portanto, a análise fenomenológica ocupa-se da descrição do ato intencional que compõe a vivência, com efeito, acentuando que “[...] no ato mesmo não há de estar todos os momentos

responsáveis da referência ao objeto: se o ato é intencional, o é por si mesmo, por propriedades nele distinguíveis, não por uma entidade transcendental a ele” (RODRÍGUEZ, 1997, p. 43). Na interpretação de Rodrigues, a fenomenologia de Husserl busca respostas para duas questões: primeira, posicionar-se à respeito da colocação do objeto no campo intencional, posto que, embora ele não possa ser diretamente intuído na vivência, não se deve omitir que seu comparecimento no horizonte de visibilidade guarde algo de seu caráter de doação; segunda, há o risco de se recair numa interpretação do objeto intencional como uma imagem-cópia das coisas, o que resultaria em graves problemas para o sentido mais profundo da concepção de intencionalidade.

Por força disso, o comentário de Rodríguez (1997, p. 47) empenha-se em mostrar como a reflexão husserliana posterior dedicou-se em integrar na análise fenomenológica o objeto intencional. O preço a pagar pela admissão do objeto intencional no seio da análise fenomenológica foi uma alteração na compreensão de intencionalidade, ela deveria sair da região psíquica e adentrar no campo da correlação, acerca disso o comentador detalha:

[...] para legitimar a entrada do objeto intencional na análise propriamente fenomenológica, sem que isso o converta em elemento real do fluxo temporal da vida psíquica, não cabe mais que uma saída: deixar de considerar a intencionalidade como uma propriedade dos atos psíquicos reais, o que é o mesmo que deixar de considerar o eu fenomenológico, a estrutura de vivências intencionais, como uma região particular – a região psíquica – contraposta à região física. Se a consciência *intencional* não pode ser descrita adequadamente sem seu objeto é porque ela não se esgota nos componentes reais dos atos, mas que se estendem até o objeto mesmo. Isso, porém, nos obriga a distinguir o momento dos atos e de seus componentes reais (a imanência psíquica, nóesis) do momento objetivo (nóema), que é seu correlato, embora transcendente a ele, e *tudo isso no seio da intencionalidade* (RODRÍGUEZ, 1997, p. 48).

Do que foi dito, vale em particular os rastros do empenho de Husserl em vencer dificuldades na incorporação da intencionalidade na estrutura das vivências. É com essa questão que Heidegger está em diálogo, ele tem diante dos olhos as tentativas de Husserl interpretar a intencionalidade e as percebem

ainda reguladas pelo paradigma da consciência moderna, presas ao conceito do “[...] ego transcendental e de sua evidência apodítica, um espaço no qual se ‘constituem’ os fenômenos” (GADAMER, 2012b, p. 104). Embora Husserl tenha plena noção de que na descrição das vivências abre-se caminho para a superação do jogo metafísico entre sujeito e objeto, sua fenomenologia acredita que o saber sobre a vivência se constitui pela distância reflexiva, atitude cuja finalidade recai na objetivação da vivência (POTESTÀ, 2013, p. 36-41).

A crítica de Heidegger ampara-se na evidência de que a interpretação de Husserl apequena o sentido da intencionalidade, pois ele estaria submetendo-a a um encurtamento hermenêutico de sua compreensão (CASANOVA, 2017, p. 31). No caso, seria ela uma leitura da intencionalidade em função de um ideal de subjetividade, enquanto a razão do seu estreitamento consistiria “[...] na tentativa sempre ulterior de se colocar diante de si mesmo em meio ao tornar-se consciente de si” (GADAMER, 2012b, p.105).

Repara-se, neste quadro, Heidegger entrevendo na interpretação de Husserl de vivência intencional o risco do encobrimento da experiência fática da vida. Encontram-se em discussão compreensões sobre a constituição fundamental da vida: a escolha está entre favorecer que o conceito de intencionalidade seja mais aderente ao contexto da tradição filosófica e desse modo, sirva ao encobrimento do domínio da existência, ou abrir um novo caminho filosófico que religue a intencionalidade às suas raízes, o qual, por sua vez, seria perceber que a experiência fática da vida é intencionalidade, tão como, que intencionalidade só tem sentido enquanto caracteriza a dinamicidade da vida, seu ser *ek-stase* - mover para fora (GADAMER, 2012b, p. 105; CASANOVA, 2017, p. 29-32.37).

Transparece assim a intenção do posicionamento de Heidegger: ele se erige motivado em converter o olhar da atividade filosófica para o acontecimento intencional originário. Em boa medida, o emprego do termo comportamento serve para destacar do conceito de vivência, o seu modo de ser, melhor dizendo, elucidando o *como* da intencionalidade, do qual se perde visão em uma leitura focada na representação da vivência. O traço característico do comportamento é “[...] um dirigir-se-a-alguma-coisa, ser-consciência-de-alguma-coisa, mirar-a-alguma-coisa” (FERNANDES, 2010, p. 34), por ele sobressai o ressoar do modo

de ser intencional, aquilo que não se ajusta ao enquadramento objetivo de propriedades.

2.2.2 As direções de sentido que articulam o fenômeno

Conquistada a atenção sob o “como” da intencionalidade, abre-se o caminho para a visualização da estrutura intencional constitutiva da experiência fática da vida. É isso que se vê no § 13 de *Introdução à Fenomenologia da Religião*:

Toda experiência – enquanto experienciar e como experienciado [*als Erfahren wie als Erfahrenes*] – pode “ser assumido no fenômeno”, isto é, pode tornar-se questionável:

- 1) Pelo “que” originário, que é experimentado nele (*conteúdo*).
- 2) Pelo “como” originário, em que é experimentado (*referência*).
- 3) Pelo “como” originário, no qual o sentido referencial é realizado (*realização*).

Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência e de realização) não estão colocadas simplesmente umas ao lado das outras. ‘Fenômeno’ é uma totalidade de sentido segundo essas três direções (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58).

A partir dessa citação, pode-se depreender que o primeiro destaque da compreensão heideggeriana sobre a estrutura da intencionalidade é sua opção por pensá-la em chave de direções de sentido (*Sinnesrichtungen*). Em questionamento, assim como em Husserl, está a ação intencional em sua articulação significativa. Há em Husserl o interesse de chegar ao *eidos* do sentido, ou seja, voltar-se para a identidade da correlação noético-noemática, para a intenção significativa (*nóesis*) e o dar-se das coisas (*nóema*) (POTESTÀ, 2013, p. 99). Em Heidegger, por sua vez, a intencionalidade encontra-se resguardada da pretensão de definições estáveis e imóveis, no emprego do conceito de direção sublinha-se um horizonte que permite a doação de sentido, a experiência é interrogada não para extrair dela a quiddidade da correlação intencional, mas para explicitar o *como* da abertura desde a qual o sentido se constitui (POTESTÀ, 2013, p. 100).

Isso significa que, não há tematização da intencionalidade, mas sua indicação enquanto direção de sentido. Heidegger trata de pensar a direcionalidade da dinâmica intencional, quer dar voz ao movimento de abertura que se emudece na aparição do sentido, como bem interpreta Potestá (2013):

O que se manifesta 'imediate e regularmente' não é um noéma' em si mesmo, em seu dom sensível a uma noésis, mas ao noéma e à noésis preexiste um 'estar aberto' a um *uso* (*Gebrauch, pragmata*), que só depois pode oferecer uma significação e dar-se em signos [...] Antes que algo possa ser 'interrogado' em uma postura dualista [...] tenho que estar já disposto ao sentido do ser, tenho que encontrar-me em uma certa ação [...] (p. 107-108).

Tem-se aqui o esforço de Heidegger para indicar o *como* desse “estar aberto”, ou seja, essa “disposição ao sentido”. Sinaliza-se dessa forma, como o filósofo encontra-se comprometido com a explicitação do acontecimento intencional originário (CASANOVA, 2017, p. 40). Como detalha Ferrer, ele “[...] não persegue outra coisa que dar expressão à abertura primordial que antecede ao *factum* do conhecimento; isto é: o *Ur-faktum* ou a fonte de toda experiência e de toda a doação” (2014, p. 150). Ademais, seu objetivo demanda que a *intentio* vital seja caracterizada em seu movimento de descerrar sentido.

À vista disso, Heidegger não desconsidera a correlação intencional husserliana, mas a orienta para a sua radicalização pré-teórica (ESCUADERO, 2000, p. 181). Na interpretação de Heidegger, quando o *apriori* da correlação intencional é tomado fora do marco teórico vem à luz sua dinamicidade estrutural, a qual pode ser indicada formalmente no esquema da tríplice direção de sentido, a saber: “sentido de conteúdo”, “sentido de referência” e “sentido de realização” (FERRER, 2014, p. 32-33).

O segundo destaque da citação do § 13 é a caracterização desses três momentos estruturantes da intencionalidade. Antes, há que se tomar a sério que Heidegger caracteriza as três direções como “originárias”. Ao perseguir o *quê* e *como* originários do fenômeno, o intento heideggeriano não se perfaz em estabelecer os pré-significados das direções de sentido, mas sugere um

exercício de compreensão das originárias relações em que a cada vez algo pode ser experienciado genuinamente enquanto tal, ou como diz Heidegger:

Em vez de abstratas e desbotadas discussões sobre o complexo de sentido e as direções de sentido dentro dele (sentido de conteúdo, de relação e de realização), nós perseguimos as relações concretas do complexo de sentido pré-determinado (2010 [1920], p. 46).

Dessa forma, a experiência, quando questionada sobre seu *quê* e *como* originários (*ursprünglichen Was-Wie*), é tomada no fenômeno, ou seja, transforma-se em fenômeno quando o sentido de sua articulação intencional se faz manifesto (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84). No caso, quando o fenômeno é perguntado “[...] Pelo ‘quê’ originário, que é experimentado nele” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58) procura-se indicar seu conteúdo originário, isto é, aquilo que é experimentado e que vem a se dar no interior da experiência. O sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*) seria a tradução heideggeriana do que Husserl chama de objeto intencional (RODRIGUEZ, 1997, p. 54).

Especialmente em *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger determina formalmente o teor do sentido de conteúdo no movimento intencional do *comportar-se*, isto é, evidencia-o na diretividade originária para aquele algo com o qual o comportamento se relaciona, ao qual se atém e se reporta (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 61). No caso, Heidegger compreende que o teor do conteúdo se determina enquanto participe do sentido pleno no qual ele se encontra, isso significa que o conteúdo “[...] não tem sentido de ‘recheio’ (*Inhalt*), algo que completa (*Ausfüllendes*)” (HEIDEGGER, 2011 [19221/22], p. 61), o algo com o qual se relaciona o *comportar-se* não é objeto, mas conteúdo que se mantém no movimento intencional; tal dinâmica de explicitação do conteúdo se resume na afirmação de Heidegger: “O na-perspectiva-de-que e o com-que da relação é o conteúdo (*Gehalt*)” (2011 [1921/22], p. 61). Abordando no mesmo texto o problema da correlação entre vida e mundo, o filósofo aclara que “[...] mundo é a categoria fundamental do sentido de conteúdo” (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 99), significa dizer que o vivido na dinâmica

intencional da experiência fática da vida, quando perguntado pelo seu *quïdi*, caracteriza-se como *mundo*.

O segundo momento articulador do fenômeno é o sentido de referência (*Bezugssinn*), ele diz respeito ao horizonte intencional desde o qual se pergunta: “[...] Pelo ‘como’ originário, em que é experimentado” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58) o fenômeno. Aqui se trata de expressar a direção da pura correlatividade ou puro referir-se do comportamento, procura-se indicar o sentido desse referir-se que, no ato originário de intencionar, provoca a abertura na qual se gera sentido (FERRER, 2014, p. 33).

Em *Fenomenologia da Intuição e Expressão*, Heidegger dedica-se no § 8 a caracterizar o sentido de referência, seu exercício fenomenológico esclarece em que orientação se deve interpretar o sentido de referência enquanto *como originário* do fenômeno. O ponto conflitivo é o significado desse *como originário*: compreendê-lo na qualidade de modo pela qual algo “ser tido” (*es gehabt*) e “ser experimentado” (*erfahren wird*) não evidencia em que seu caráter relacional se distingue da atitude teórica, essa questão Heidegger faz notar ao afirmar:

O que está em questão é a genuína relação, mas também ela pode ainda permanecer incompreendida. Por essa se pode compreender o modo da atitude que eu posso adotar a fim de objetivar a relação como relação para mim mesmo, de tal maneira que eu possa fazer afirmações sobre ela como ela é em si mesma (HEIDEGGER, 2010 [1920], p. 47).

Assim, na consideração do sentido de referência enquanto *maneira de ser experimentado* do fenômeno, a determinação da referência não deixa de estar submetida ao domínio de uma interpretação do experimentar como atitude teórica, pois a relação em questão conforma-se em um modo de apreensão (HEIDEGGER, 2010 [1920], p. 48). O como do sentido de referência cintila no modo de *ser-tido* da relação, não há uma determinação geral da relação, uma vez que o referir-se intencional é (*tido*) a cada vez na realização (HEIDEGGER, 2010 [1920], p. 48). O acento no modo *de ser-tido* (*des Gehabtwerdens*) do referir-se insere na estrutura do comportamento intencional uma dinamicidade

originária (*κίνηση*); pelo ser-tido na realização se evidencia a envergadura dinâmica do sentido de referência, como bem destaca a citação:

[...] é evidente em si mesmo que cada relação como uma atuação, tem de ser simplesmente realizada e que cada atitude deve ser realizada se ela é uma real atitude, e cada relação intencional é relação de um ato e cada ato é uma ato do 'eu' que o 'realiza'" (HEIDEGGER, 2010 [1920], p. 48).

Em *Interpretações Fenomenológicas de Aristóteles* o como relacional será indicado formalmente como cuidar (*Sorgen*) (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 102). Em boa medida, foi na preleção *Agostinho e o neoplatonismo* (1921) que a *dynamis* intencional do puro referir-se do comportamento encontrou um correspondente no conceito agostiniano do *Curare*. Nele se acentuou a radicalização do sentido relacional tomado enquanto modo de preocupação, ele comportava, em particular, uma leitura da correlação intencional bem afeita a estrutura fático-histórica da vida (HEIDEGGER, 2012 [1921], p. 190)

Na caracterização fenomenológica do *referir-se a* do comportamento, já se introduziu o terceiro momento do complexo de sentido do fenômeno, a consideração do *como* originário abriu-se com o perguntar pelo seu sentido na direção da referência, agora o será quanto ao modo do seu acontecer, isto é, no perguntar ao comportamento “[...] Pelo como originário, no qual o sentido referencial é realizado (*realização*)” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], 58).

O primeiro aspecto é relativo as semelhanças e dessemelhanças do sentido de realização (*Vollzugssinn*) com a noésis husserliana; eles se aproximam-se no que concerne a indicação “[...] das diversas modalidades em que exercemos em cada caso a referência ao mundo (a diversidade dos modos noéticos” (RODRIGUEZ, 1997, p. 54), distanciam-se no tocante a impostação cognoscitiva de uma e histórico realizadora da outra. Na noésis de Husserl, os modos de intencionar o objeto intencional constituem conteúdo do ato intencional, guardam uma espécie de propriedades da consciência, no sentido de realização de Heidegger aponta-se para aspectos inobjetivos dos atos da vida, sua dimensão dinâmica, prática e realizadora (ESCUADERO, 2009, p.186).

Na indicação do sentido de realização enquanto o *como* no qual o referir-se se realiza ou é (tido), abre-se a possibilidade de se compreender o complexo de sentido na sua articulação realizadora (HEIDEGGER, 2010 [1920], p. 51), isto é, na realização da orientação referencial do comportamento sucede-se uma conversão para a dimensão dinâmica, ativa e pré-teórica do *referir-se-a*, guinada capaz de reestabelecer entre a vida e o mundo sua relação originária (ESCUADERO, 2009, p. 185-186). Dessa forma, no horizonte realizador a intencionalidade é expressa em modo concreto, considerada segundo modos em que a referência é exercida e levado a cabo, portanto, o sentido que se busca é “[...] a forma em que de fato se exerce essa referência: em uma palavra, é a determinação do sentido referencial” (RODRIGUEZ, 1999, p. 55).

Por fim, a indicação heideggeriana sobre a tríplice direção de sentido do fenômeno completa-se na explicação: “‘Fenômeno’ é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. ‘A fenomenologia’, que é a explicação desta totalidade de sentido, fornece o ‘λόγος’ dos fenômenos [...]” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 58). Com esta citação se evidencia a densidade significativa do fenômeno e a tarefa da fenomenologia. Heidegger, ao tomar o fenômeno como uma totalidade de sentido (*Sinnanzzeit*), converte as entidades em articulação de sentido, dado que se aclarou a sujeição dos entes à ação intencional do comportamento.

O filósofo, além disso, ancorou o exercício fenomenológico na tarefa de trazer à luz a vigência dessa estrutura intencional, isto é, a fenomenologia fornece o *λόγος* dos fenômenos na medida em que explica as relações internas dessa totalidade de sentido, essa unidade de conteúdo, referência e realização. Nesses termos, torna-se evidente as diferenças de posicionamentos ante o fenômeno entre a fenomenologia de Heidegger e a atitude teórica, enquanto na atitude teórica encobre-se o que é relativo à realização e se prescreve um sentido referencial teórico, em Heidegger a referência e realização são condições de visibilidade do fenômeno em seu acontecimento e aclaração (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 59).

2.3 O fenômeno da *proclamação* e a tematização do seu *como*

Dada a exposição da fenomenologia da experiência fática da vida do jovem Heidegger, sobretudo, com a caracterização das direções de sentido que se articulam para manifestar o fenômeno, cabe avançar quanto a posição heideggeriana sobre o fenômeno religioso, visto que na prelação de 1920/21 seu empreendimento filosófico comprometeu-se em oferecer uma introdução sobre a fenomenologia da religião.

No campo investigativo vem à tona duas questões: a primeira é a escolha de Heidegger de uma determinada religiosidade, a cristã, como paradigma da experiência fática da vida. Sobre isso, quer-se compreender como o fenômeno histórico do anúncio de Cristo por parte de Paulo à comunidade protocristã pode servir à fenomenologia como indicação da vida fática. A segunda, é que precisa ser explicitada a maneira pela qual Heidegger toma em consideração o fenômeno da proclamação e com qual interesse. Isso significará mostrar que Heidegger percorre um caminho motivado em obter o sentido fundamental da religiosidade, e, isso o fará, tratando do *como* da proclamação.

2.3.1 A escolha do fenômeno da proclamação

De acordo com tudo o que já se considerou à respeito da experiência fática da vida e do caminho filosófico percorrido por Heidegger acerca da problematização da facticidade da vida, poder-se-ia introduzir na descrição fenomenológica da proclamação de uma maneira ingênua, contando prontamente com a “[...] possibilidade de sua apreensão filosófica” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p.111) e tomando-o como um fenômeno, sem pôr em questão a razão pela qual o pensador a elegeu em *Introdução à Fenomenologia da Religião* como o fenômeno paradigmático da experiência cristã da vida.

Foi Carbone (2014/2015) quem trouxe aos olhos a relevância de se perguntar pela escolha da proclamação como fenômeno introdutório à fenomenologia da religião, como ele diz:

Por que, na verdade, alguém pode se perguntar, um fenômeno histórico tão concreto e circunscrito como o anúncio de Cristo por parte do apóstolo Paulo endereçado à primeira comunidade cristã espalhada na província do império romano, em particular na Grécia e na Ásia menor, é assumida como exemplo central e paradigmático de uma fenomenologia do mundo da vida que se apresenta como ciência da origem e do fundamento da experiência filosófica em geral? (CARBONE, 2014/2015, p. 154).

Em discussão na pergunta de Carbone está a posição das epístolas paulinas enquanto um documento a testificar as origens do movimento religioso cristão no interior do percurso filosófico de Heidegger. Que sentido há em trazer ao campo do debate fenomenológico, o qual tinha se comprometido em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* com a crítica da atitude teórica da filosofia pela afirmação do evento pessoal-impessoal do mundo, o fenômeno histórico da proclamação paulina? (CARBONE, 2014/2015, p. 163). A resposta para esta questão pode ser alcançada por uma interpretação detalhada do último subparágrafo de *Introdução à Fenomenologia da Religião*:

A genuína filosofia da religião não surge de conceitos previamente elaborados da filosofia da religião, mas, sobretudo, de uma determinada religiosidade – para nós, a cristã – seguida pela possibilidade de sua apreensão filosófica. A razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista de nossa consideração é uma questão difícil. Pode-se responder isso somente resolvendo o problema das conexões históricas (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 111).

Desta citação, três considerações justificam a escolha de Heidegger pela “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 61). O trecho começa posicionando a fenomenologia da religião ante a filosofia da religião. Na pesquisa de Heidegger, o tema da filosofia da religião reverbera várias vezes: os §§ 5 e 6 são dedicados a caracterizar a filosofia da religião de Troeltsch, que representa uma tentativa de definição científica da filosofia da religião (HEIDEGGER, 2014 [1920/21] p. 23-31), e nos §§ 18 e 19, que antecedem imediatamente a proposição do fenômeno da proclamação, a filosofia da religião é questionada quanto sua capacidade de alcançar a objetualidade da religião

(HEIDEGGER, 2014 [1920/21] p. 69-72). De fato, o percurso pelo qual avança o pensador traz às evidências de que a filosofia da religião toma o fenômeno religioso como um objeto do conhecimento, lhe falta uma consideração do seu próprio modo de ocupar-se da religião e de sua incapacidade de experienciar o “[...] sentido motivado que pertence ao sentido da religiosidade mesma” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 71).

Uma genuína filosofia da religião, dessa forma, deverá começar pela desconstrução de seus conceitos previamente elaborados, cujos interesses servem à conversão da religião em objeto de determinadas visões religiosas (*Religionswissenschaft*) (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 30).

Deste ponto, arranca a segunda justificativa para a escolha do fenômeno da proclamação: a imprescindível urgência da colocação do problema da filosofia da religião desde “[...] a verdadeira objetualidade da religião mesma” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21] p. 69). O objeto da filosofia da religião sofre entre os anos de 1880 a 1920 uma radical transformação, resumidamente, ganha relevância as investigações das religiões primitivas, antropologia e etnologia sobrepõem-se as considerações dogmáticas da religiosidade. Deus deixa de ser objeto primário da religião e ascende ao seu lugar o Sagrado, testemunham isso os estudos de Söderblom, Wundt e Rudolf Ott (CASALE, 2008, p. 400-401). No contexto da fenomenologia, isso significou uma abertura para a consideração da religiosidade fora do esquema interpretativo racional-irracional do neokantismo, que fosse capaz de compreender o sagrado como correlato intencional não da inteligência, mas da fé (CASALE, 2008, p. 401).

Em *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918/1919) o posicionamento de Heidegger, quanto ao objeto religioso e seu modo de apreensão se explicita nos seguintes termos:

[...] o sagrado não pode ser problematizado como um noema teórico – tampouco como um noema irracional teórico – mas como correlato ao caráter do ato de “fé”, o qual, por sua parte, só pode ser explicitado a partir do nexos [vivencial] essencial-fundamental da vivência da consciência histórica. Isso não significa explicar o “sagrado” como uma “categoria da consciência”. Ao contrário, o caráter primário e essencial nele é

a constituição de uma objetividade originária (HEIDEGGER, 2014 [1918/19], p. 316).

Embora esse trecho tenha muito a dizer sobre a compreensão da religião em Heidegger, cabe tomá-lo no tocante a apropriação heideggeriana das conquistas fenomenológicas sobre religião e seu modo próprio de encaminhar a discussão. Ele interpreta de modo particular o caráter do ato de fé, assume a importância da vivência religiosa. Assim, destaca a incompatibilidade dessa vivência com sua problematização em termos teóricos, mas, sobretudo, distancia-se das leituras vigentes por força de falar da vivência religiosa desde um lugar novo, desde sua compreensão da história, diz Heidegger: “[...] a história é o objeto supremo da religião, com ela começa e com ela finaliza” (2014 [1918/19], p. 306).

A terceira justificativa para a escolha do fenômeno da proclamação enuncia-se no problema da história. O fenômeno religioso não é uma realidade supratemporal que possa ser tematizada na religião ou um fato histórico sujeito a ser enquadrado em tipologias (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 68-69), mas uma experiência fática da religiosidade, que deve ser considerada dentro dos marcos de uma experiência histórica, ou melhor, que a consideração da historicidade (*Geschichtlichkeit*) do fenômeno religioso é uma questão fundamental. Ademais, só se toma com justiça as experiências religiosas quando as mesmas transparecem em sua individualidade histórica (CASALE, 2008, p. 407).

Em *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, por exemplo, a religiosidade viva que Heidegger procura explicitar enfrenta sempre o desafio do “[...] calar como fenômeno religioso” (HEIDEGGER, 2014 [1918/19], p. 297), há sempre o risco de uma impostação querer capturar filosoficamente a religião sem a compreensão de sua historicidade, desconsiderando os marcos de sua situação. O que isso alcança é o emudecimento do fenômeno religioso no tocante a sua plenitude histórica e vitalidade (HEIDEGGER, 2014 [1918/19], p. 307).

Em face do exposto, elucidam-se motivos para uma apreensão fenomenológica da experiência fática da vida em uma determinada religiosidade

(HEIDEGGER, 2014 (1920/21), p. 111), com efeito, perduram dúvidas quanto a escolha da religiosidade cristã, em particular, da proclamação paulina como uma experiência religiosa paradigmática.

A eleição das epístolas de Paulo está diretamente conectada com a colocação do problema da filosofia da religião e, indo além, com a própria definição da tarefa da filosofia. Paulo é o modelo protocristão da luta contra a reificação da vida que Heidegger quer empreender no seu tempo. Na luta religiosa de Paulo em defesa da experiência originária da fé, está o cenário sobre o qual Heidegger traça sua luta filosófica em defesa da experiência fática da vida, sobre esse campo, se joga a batalha contra a helenização do cristianismo e em paralelo, contra a objetivação da filosofia, como explica Hebeche (2005):

O que resta nessas passagens, no nosso entender, encontra-se no cerne do que Heidegger entendia da “luta de Paulo” contra o mundo clássico greco-judaico e judaico-cristão e o que, em Paulo, também se encontra na “luta de Heidegger” contra a objetivação da consciência histórica, bem como suas invectivas com respeito ao conflito metafísico entre o racional e o irracional (p. 183).

O interesse de Heidegger pela experiência religiosa do cristianismo primitivo (*Urchristentum*) inspira-se particularmente em Lutero. Na exegese de Lutero da *Carta aos Romanos*, Heidegger encontra estímulo para uma crítica incomum à helenização que aterrou a vivacidade da mensagem cristã (BARASH, 1995, p. 126). Por exemplo, em *Agostinho e o Neoplatonismo* (1921) o filósofo aponta o erro histórico-objetivo de Troeltsch, Harnack e Dilthey na colocação da questão sobre o processo de helenização do cristianismo, no caso, acessar os motivos da helenização não se trata de compreender a influência da filosofia grega sobre o trabalho dogmático da teologia cristã. Antes, isso demanda olhar com radicalidade para um fenômeno de fundo, para a historicidade mais genuína, para o fenômeno da vida fática, a qual não depende de uma metafísica ou cosmologia grega (HEIDEGGER, 2014, p. 152-155).

Voltando à importância de Lutero, Heidegger aponta em *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade* (1923) que o teólogo reformador foi seu companheiro no caminho à facticidade da vida (HEIDEGGER, 2013, p. 11). Com

efeito, se Paulo é modelo de luta contra as tendências de encobrimento da experiência fática cristã, a exemplaridade de Lutero, como interpreta o *Relatório Natorp* (1922), foi ter introduzido uma atitude religiosa apropriada de Paulo e Agostinho, que se contrapunha a interpretação greco-cristã da vida (HEIDEGGER, 2002, p. 52-53).

A despeito de todo dogmatismo da Escolástica que fundamentava a *Theologie glorie*, a teologia da especulação metafísica sobre Deus, da conciliação entre fé e razão, Lutero escolhe o caminho da *Theologie crucis* de Paulo, o caminho da compreensão do escândalo e loucura da cruz (BUREN, 1994, p. 166). Isso significou a abertura de um novo horizonte de compreensão do cristianismo, um cenário existencial capaz de pôr em crise toda forma de interpretação metafísica da mensagem cristã e de repropor a força fática do Evangelho esvaziada pela teologia e dogmática da glória (FERNÁNDEZ, 2017, p. 256-258).

Tendo compreendido as razões para a escolha da religiosidade cristã e em particular das epístolas paulinas, cabe ainda indicar o motivo da preferência pelo fenômeno da proclamação. Nas considerações sobre as determinações fundamentais da religiosidade cristã, Heidegger detalha um erro proposital que ele realizou na interpretação da carta aos Gálatas (§§ 14 a 16): “Tomamos nota indiferentemente de todo isso sem compreender seu preconceito condutor, a fim de ver que isso não funciona, isto é, a fim de submeter esse tomar nota a uma destruição” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 71). A destruição a que ele se refere, orienta-se pela busca do sentido peculiar da religiosidade, isso significa que, sob à guia da aclaração desse sentido orbita a escolha do fenômeno da proclamação.

Nesses termos, vem à questão a relevância filosófica do fenômeno da proclamação. A carta aos Gálatas apresenta conteúdos como o chamado de Paulo e sua exortação às comunidades. Para Heidegger, entretanto, o sentido originário da epístola não se encontra nesses conteúdos dogmáticos ou na narração de objetividades históricas, mas abriga-se no *como* da comunicação epistolar, que o pensador pretende trazer à luz. A proclamação, assim, é importante porque custodia o *como* do fenômeno (HEIDEGGER, 2014 [1920/21],

p. 73). Heidegger explica a centralidade do fenômeno da proclamação nos seguintes termos:

Do complexo indicado, extraímos somente o fenômeno da proclamação [*Verkündigung*] porque nele é apreensível a referência vital imediata do mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade. A proclamação é, então, um fenômeno central (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 72).

Na citação acima, esclarece-se que na proclamação explicita-se com toda a força fática o sentido do fenômeno religioso, porque nela pode ser apreendida a referência vital imediata do mundo da vida de Paulo. Isso quer dizer que, na proclamação se exprime, de maneira mais evidente, o movimento de realização da vida que Heidegger deseja caracterizar (VINCI, 2017, p. 12).

A questão que está em jogo na citação é a elucidação da modalidade da referência em vigência no proclamar de Paulo. Como já se observou anteriormente, há modos de considerar o sentido de referência que decaem numa compreensão tipificadora dos fenômenos, porque o sentido referencial encontra-se circunscrito às fronteiras do comportamento intelectualivo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p.55). Aqui, Heidegger caracteriza a referência operante na proclamação paulina como vital e imediata, são termos que indicam uma conexão originária entre a experiência e o mundo, entre a referência e a historicidade viva, termos a indicar uma nova colocação da questão do fenômeno da proclamação.

Para indicar fenomenologicamente a proclamação, a pergunta sobre o fenômeno demanda ser articulada de modo novo. Caso se queira chegar a “[...] um sentido motivado que pertence ao sentido da religiosidade mesma” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 71), há que colocar uma pergunta originária capaz de se tomar no fenômeno a proclamação de Paulo. Essa novidade da pergunta filosófica, Heidegger a indica nos seguintes termos: “Perguntamos, então, pelo como da proclamação de Paulo” (2014 [1920/21], p. 72). Nesse sentido, a escolha do fenômeno da proclamação tem por razão a dinamicidade

viva inscrita nas palavras do Apóstolo, que solicita ao perguntar filosófico uma nova colocação capaz de compreender o *como* do fenômeno.

2.3.2 A questão do *como* do fenômeno da proclamação

O caminho trilhado até o momento se perfez considerando a valia do *como* do fenômeno. Em boa medida, a explicitação do caráter fático da vida contou crucialmente com a afirmação do *como* da experiência fática, e quando se indicou a tríplice articulação de sentido do fenômeno, o que estava no centro do interesse era a indicação fenomenológica desse *como* da vida. Agora, o trabalho demanda a compreensão do modo cristão de expressar no fenômeno a sua experiência fática da vida. Neste subtítulo, esse objetivo se efetuará pela indicação do sentido fundamental do *como* da proclamação, mas já abrindo horizontes para se compreender no próximo capítulo a estrutura realizadora que orienta a interpretação cristã da vida fática.

Com a ajuda de tudo o que já foi dito, é possível diferenciar um trabalho de análise do conteúdo da proclamação de um exercício de explicação do fenômeno da proclamação. Na abordagem fenomenológica operada por Heidegger é decisiva a pergunta pelo *como* desse fenômeno, de modo que a explicitação do *como* e do sentido de realização constituem elementos essenciais para se alcançar o esclarecimento do fenômeno religioso (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 74). Com efeito, de que modo articular a questão da proclamação para que se conquiste a passagem de uma abordagem temática das epístolas à problematização do *como* do fenômeno? Retorna ao centro da exposição uma referência há pouco citada a respeito da escolha heideggeriana pela proclamação, dizia ele sobre esse fenômeno: “[...] nele é apreensível a referência imediata do mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 72). Agora, a ela se regressa para recolher da proclamação o sentido do fenômeno em sua manifestação, isso significa lançar um questionamento capaz de trazer à vista a demanda de evidenciação do *como* e de delimitar os termos desse problema. O Heidegger almeja saber sobre a proclamação é: “[...] como a doação do mundo circundante, do mundo

compartilhado e do mundo próprio, que na experiência fática é ressaltado, se entrecruzam entre si?” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 79).

Primeiramente, percebe-se que essa questão se formula circunscrita sobre o tríplice horizonte do mundo da vida, isso, em boa parte, já denota que esse cenário a ser compreendido demanda uma atenção à especificidade de sua configuração. No caso, trata-se de abranger o entrecruzamento de mundos, de notar a concatenação de significâncias que tecem contextos vitais, de pensar a eclosão de sentido na abertura de horizontes que se doa pela articulação do mundo circundante (*Umwelt*), “[...] ao qual pertence não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc.” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 16), do mundo compartilhado (*Mitwelt*) em qual o homem é ser com os “[...] outros homens numa característica fática bem determinada” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 16), e do mundo próprio (*Selbstwelt*), enquanto o horizonte da própria singularidade (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 16).

Em segundo lugar, esse complexo, sob o qual está a atenção do filósofo e sobre o qual ganha-se clareza da impossibilidade de representá-lo, solicita que sua explicação se desfaça dos resquícios de uma abordagem temática do mundo através de uma virada radical para a situação (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 80-81). Tal viragem robustece o projeto heideggeriano e o qualifica para destruir aquilo que impede o retorno à experiência fática. Precisamente, ao indicar como tarefa da filosofia a introdução na situação, Heidegger sedimenta a facticidade histórica como fundamento da edificação filosófica, assim: “Não se coloca como meta o ideal de uma construção teórica, mas a originariedade do absolutamente histórico em sua irrepetibilidade absoluta” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 79).

Heidegger purifica o conceito de situação de toda determinação histórico-objetiva pela explicitação fenomenológica de seu caráter intencional. No caso, enquanto no comportamento teórico a situação resume-se a um exemplo enquadrado numa consideração temática da história, na fenomenologia heideggeriana compreender a situação significa indicar a articulação intencional de um contexto fático (MACHADO, 2006, p. 86).

Essa distinção está implícita na avaliação que Heidegger faz sobre os exercícios fenomenológicos da carta aos Gálatas (§§ 14-16) e das cartas aos

Tessalonicenses (§§ 23-29). No primeiro, a situação foi compreendida de modo histórico-objetivo, isso resultou em que a religiosidade cristã “[...] converteu-se [...] num exemplar, num caso individual dentro de um conjunto de possibilidades” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 68) e o seu conteúdo apostólico foi reduzido a uma forma literária dentro da literatura universal (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 118). Já na interpretação fenomenológica das cartas aos Tessalonicenses, o trabalho tomou o caminho de retorno à situação fática de Paulo, que por sua vez, tinha por tarefa: “Radicalizar o complexo fenomenal mesmo do qual não se deve afastar jamais” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 122) para nele ressaltar a “‘Forma’ da proclamação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 122), ou seja, apreender a estrutura intencional da situação de modo a poder indicar como a forma da proclamação “[...] se realiza e como brota” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 122) da situação fática.

Apontar que o fenômeno da proclamação tem caráter situacional e não temático é um grande passo para a compreensão do entrecruzamento de mundos que Heidegger pôs em questão (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 79). Em boa medida, o ponto de virada está na compreensão de que o mundo é articulado significativamente em uma situação concreta, e por conseguinte, na necessidade de aclarar que estrutura referencial satisfaz o caráter situacional e hermenêutico desse complexo fenomenal (ESCUDERO, 2000, p. 224). Torna-se claro, dessa forma, o motivo pelo qual a pesquisa só pode avançar “[...] dentro da colocação da questão pelo como da proclamação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 72): por força de se ter evidenciado a densidade situacional das epístolas. Agora é necessário considerar qual modalidade de apreensão dá conta de explicar essa experiência histórica e significativa.

Determinado o fenômeno da proclamação em sua densidade situacional, abre-se caminho para perguntar sobre o seu *como*. Até o momento, esta pesquisa encontra-se ainda sem respostas para a modalidade de apropriação da experiência fática da vida, que Heidegger intenta extrair das epístolas paulinas. Para lidar com esse problema, caberão afinal dois comentários, um sobre a objetualidade das epístolas e outro sobre o sentido fundamental que a motiva.

No § 26 de *Introdução à Fenomenologia da Religião*, dedicado a explicitar o conceito de *parousia*, algo se diz sobre a proclamação que traz à evidência a posição desse conceito no contexto de interpretação de fenômenos religiosos, Heidegger comenta: “Uma vez caracterizada a situação, o que nos importa agora é a escrita da epístola como forma de proclamação” (2014 [1920/21], p. 88). Ressalta-se aqui, em particular, a especificidade da proclamação no epistolário paulino, enquanto nos evangelhos sinóticos a proclamação é carregada com conteúdo dogmático-teórico, “[...] Jesus proclama o *Reino de Deus*” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 104), em Paulo o objeto da proclamação passa a ser “[...] *Jesus mesmo como Messias*” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 104), desse modo, traz-se ao destaque a preocupação com a volta do Messias. Isso significa uma mudança de acento na proclamação apostólica, passa-se do conteúdo doutrinal ressaltado objetivamente para a preocupação com a situação. Mesmo quando Paulo trata de doutrinas, elas “[...] são e permanecem vinculadas ao *como*, à vida” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 104), isso, como ele afirma no § 29, por força de que: “A situação não implica nenhuma demonstração teórica” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 101).

A razão para a peculiar articulação das cartas paulinas, ademais, encontra-se nas notas de Heidegger sobre o § 22 (Considerações metodológicas em relação a Paulo [III]), nela o filósofo anota o propósito de Paulo: “A proclamação destina-se a comunicar a existência à comunidade” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 121). Com efeito, transparece a existência como o horizonte a ser articulado na forma da proclamação, ao mesmo tempo em que ela conforma o *como* da proclamação. Na tentativa de determinação do *como* encontra-se em jogo, nesse sentido, uma forma de comunicar a existência, que por sua vez, estrutura-se de maneira distinta da objetivação teórica (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 39).

Corroborando com essa leitura a explicação que Heidegger dá ao fenômeno da existência em *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers*. Enquanto para se determinar a existência na opinião teórica se “[...] ‘apaga’ o sentido do sou, transformando o ‘eu’ em um objeto que pode ser constatado e *classificado* pela abordagem feita” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 40), na explicação fenomenológica o sentido da existência deve ser haurido

do “[...] *como* determinado do si-mesmo (do eu)” (HEIDEGGER, 2008 [1919/21], p. 39). Isso elucida, primeiro que a proclamação enquanto modo de comunicação da existência não pode ser conquistado numa tomada de conhecimento, depois, que a posse genuína da existência ancora-se numa experiência mais fundamental de encontro em que mundo próprio, mundo circundante e mundo compartilhado se entrecruzam na proclamação, e, por fim, que para se chegar a determinação dessa experiência demanda-se um recuo ao sentido fundamental do *como* da proclamação.

Quanto a determinação do sentido fundamental da proclamação, a resposta do filósofo parte da elucidação de dois princípios que determinam o caminho para a explicação desse fenômeno:

Na realização e por meio da realização, o fenômeno alcança sua explicação. “A proclamação apostólica” é ainda uma característica demasiadamente ampla do fenômeno. Tão logo o “como” e o sentido realizador da proclamação apostólica sejam determinados, a proclamação ficará esclarecida no essencial. Esta colocação da questão pelo “como” é decisiva (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 74).

Preliminarmente, a citação reivindica que se explicita a questão do *como*, ela se torna condição à compreensão da proclamação apostólica. Nos esboços de *Introdução à Fenomenologia da Religião*, em especial, nos apontamentos aos §§ 18 e 19, a questão do *como* gravita em torno da introdução ao sentido de referência e de seu modo de acesso à objetualidade concreta da vida fática (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 116). Dado ao que já se tem claro sobre a densidade situacional do fenômeno e a respeito da busca fenomenológica pela originariedade histórica, vem à claridade que o *como* da proclamação oferece acesso fenomenológico ao fenômeno, facultando inclusive sua tematização.

Há um comentário à Primeira Epístola aos Tessalonicenses (§§ 23-26) em que Heidegger expõe de forma elucidativa sua compreensão do *como* da proclamação. Em vista de delimitar sua interpretação do conceito de epístola, o filósofo articula três indicações que respondem pela estrutura fundamental da proclamação: os conceitos de meditação, preocupação e situação. O comentário

dele diz o seguinte: “A epístola, uma ‘meditação’ *existencialmente preocupada com a situação*” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 124).

Esta afirmação extrai do *como* da proclamação seus elementos basilares. A proclamação indica-se, antes de tudo, como um exercício de meditação, quer dizer: é uma modalidade de pensamento que se caracteriza por buscar no fenômeno suas direções de sentido. Ademais, esse fenômeno que mostra a si mesmo desde si mesmo, se dá em uma dinâmica de sentido articulada de forma situativa, ou seja, o fenômeno que se elucida em sua conexão fenomenal se descobre sempre em situação histórica (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 75). E por fim, o *como* da proclamação encontra-se qualificado no conceito de preocupação existencial, essa determinação indica qual é a estrutura referencial que Heidegger acredita permitir acesso a situação histórica sem resvalar em uma situação objetiva.

A questão da preocupação acha-se no texto de Heidegger nos §§ 9-10, e à maneira da tarefa de “[...] fazer com que compareça, *sem encobrimentos*, o fenômeno da preocupação no ser-aí *fático*” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 49). Heidegger considera que o tema do ser-aí humano em seu estar preocupado tenha sido tomado equivocadamente na filosofia como um objeto do campo objetivo da história, nesse sentido, “[...] a autêntica tendência da preocupação não é considerada” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 48). Agora, com a discussão do *como* das epístolas, alcança-se um sentido novo a exceder aquela interpretação que converteu em objeto a preocupação, uma originária compreensão que a eleva ao plano de comportamento fenomenológico (*phänomenologisches Verhalten*), notabilizando assim que o *como* da proclamação é o como-fundamental da relação da vida e que esse se caracteriza enquanto significância (HEIDEGGER, 2011 [1921/22], p. 103-104). Além disso, que a preocupação guarda uma densidade existencial, indicando, dessa forma, como um aspecto impreterível da articulação de sentido no *como* da vida o domínio do tempo existencial (HEBECHE, 2005, p. 64-65).

Mas, a citação acima que norteia esta exposição, também chama a atenção para o conceito de realização ao considerar a proclamação apostólica. De modo particular, identifica a realização como condição para a explicação do fenômeno e, depois, aclara que para interpretar a proclamação há que se

determinar o seu como e o seu sentido realizador (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 74). A vinculação entre sentido de realização e o como da proclamação encontra-se assinalada no § 20, na estrutura do parágrafo o *como* e a realização se entrelaçam até que venha à palavra a razão de tal vínculo: “[...] é compreensível que o modo de realização tenha sentido fundamental” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 72).

Reverbera aqui uma série de perguntas que antecedem a apresentação do fenômeno da proclamação e indicam como interesse principal de Heidegger a determinação do sentido primordial da religiosidade. Em busca do sentido motivado da religiosidade ele questiona: “[...] é a proclamação mesma um fenômeno religioso que deve ser analisado em todas as direções de sentido fenomenológico?” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 71). E na sequência, respondendo essa questão com duas determinações fundamentais da experiência cristã da vida, reafirma a interrogação do seguinte modo: “[...] com elas [as determinações], se atinge o sentido fundamental da religiosidade cristã?” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 72).

O que se descerra com estes questionamentos é que Heidegger opta por explicar o caráter epistolar “[...] dentro da colocação da questão pelo como da proclamação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 72). Esta explicação serve ao interesse de responder a pergunta pelo sentido fundamental da experiência religiosa, ou seja, pretende ele trazer à luz o âmbito da realização em que se articula o fenômeno. Nessa orientação se interpreta o que ele disse em suas considerações metodológicas em relação a Paulo: “Por isso é necessário fixar-se mais na situação histórica das epístolas, como nelas encontra-se motivada de maneira realizadora a direção da proclamação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 118). Aqui ressalta-se a conexão motivacional do fenômeno, para então poder destacar que no sentido realizador encontra-se a motivação da articulação de sentido da proclamação, algo não muito distante do que já tinha sido dito sobre ele na determinação da tríplice direção de sentido do fenômeno, na ocasião Heidegger o chamou de “‘como’ originário, no qual o sentido referencial é realizado” (2014 [1920/21], p. 58).

Disso tudo, chega-se a evidência de que a explicação mira “[...] retroceder até a realização da proclamação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 118), ou

seja, pretende efetuar um recuo (*Zürucknahme*) da conexão referencial à realização que atua como motivo do irromper do fenômeno (HEBECHE, 2005, p. 41). Esse movimento é uma radicalização do complexo fenomenal e significa, em última instância, a indicação da direção originária em que a situação fática irrompe (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 122).

Ao fim deste capítulo, a indicação do sentido realizador como motivo da direção da proclamação é o principal saldo do exercício de explicação fenomenológica do sentido da religiosidade cristã. E por que não dizer da compreensão heideggeriana de fenômeno, pois a importância do fenômeno religioso no trabalho de Heidegger se deve a ele ser uma originária experiência histórica. Referenda isso o texto *Os fundamentos filosóficos da Mística Medieval*, nele o pensador completa: “No sentido o mais autêntico, a *história* é o objeto supremo da religião, com ela começa e com ela finaliza” (HEIDEGGER, 2014 [1918/19], p. 306). Afinal, abrem-se horizontes para uma nova tarefa fenomenológica, há a necessidade de se empreender esse recuo até a realização para se alcançar a significância do mundo. Esse trabalho, por sua vez, demandará a explicação de fenômenos religiosos concretos para através deles chegar à compreensão da densidade realizadora dos complexos fenomenológicos, ou seja, alcançar a realização estruturante dos fenômenos religiosos.

3 A REALIZAÇÃO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA VIDA NO PENSAMENTO PAULINO

O caminho empreendido alcança seu momento decisivo com a explicação dos fenômenos concretos da experiência fática da vida de Paulo e dos cristãos de Tessalônica. O que se evidenciou até o momento foi o caráter significativo e histórico do fenômeno da vida fática, também se delimitou uma nova atitude filosófica pré-teórica capaz de enxergar o fenômeno em sua articulação de sentido em um horizonte originariamente histórico. Com a consideração da proclamação de Paulo tomou-se no fenômeno o *como* da vida cristã e, com isso, iluminaram-se o rumo dos passos seguintes: a explicação fenomenológica deve haurir do *como* da vida cristã o sentido da existência.

Este terceiro momento da pesquisa põe em pauta a experiência cristã da vida e sua forma peculiar de articular o sentido da existência. Encontra-se em questão no modo cristão de se relacionar e significar a vida uma virada radical para a realização da existência, que, por sua vez, pode ser confirmada na explicação dos fenômenos do *γενέσθαι* – experiência do ter-se-tornado-cristão – e da *παρουσία* – experiência da temporalidade messiânica.

Nesse sentido, este capítulo primeiro indicará formalmente o fenômeno do ter-se-tornado que compartilham mutuamente Paulo e os tessalonicenses. Com isso, se buscará compreender a condição existencial dos cristãos, caracterizando seu movimento radical de conversão e seu modo realizador de colocar-se diante da necessidade da vida.

Na sequência, abordar-se-á a experiência cristã do tempo pela explicação da *Parusia* e do *Kairós*. Elucidar-se-á como o cristão vive a temporalidade na decisão de realizar a existência e, ademais, buscar-se-á a compreensão de como o tempo da *Parusia* já se encontra em realização no comportamento cristão.

Por fim, será indicado que o cristão realiza a vida na vigilância, ou seja, que a existência do cristão é uma perpétua vigília. Ele enfrenta a tendência decadente da vida custodiando seu si-mesmo e assim realiza sua condição existencial.

3.1 O *como* do ter de Paulo e o *ter-se-tornado* dos tessalonicenses

Este novo momento da investigação sobre a proclamação paulina terá a tarefa de explicar fenomenologicamente a 1ª Epístola aos Tessalonicenses. No primeiro passo, se pautará a questão sobre os critérios para a escolha das cartas à comunidade de Tessalônica e a delimitação do problema do modo como Paulo *tem* os tessalonicenses, preparando assim a discussão sobre o fenômeno do γενέσθαι (ter-se-tornado) cristão. Depois, o caminho a ser percorrido buscará indicar formalmente a experiência cristã da vida em sua dinamicidade estrutural, enfatizando sua estrutura centrada na conversão e caracterizando o *como* do comportamento cristão.

3.1.1 A delimitação do *como* fenômeno do ter de Paulo aos tessalonicenses

Heidegger elege como tarefa de seu exercício fenomenológico explicar fenômenos religiosos tomando por base as epístolas de Paulo. No transcorrer de seu trabalho ele acaba optando por interpretar apenas a carta aos Gálatas e as cartas à comunidade de Tessalônica. Acontece ainda outra coisa, na interpretação dessas cartas ele as toma em consideração diferentemente, de modo que uma fenomenologia da proclamação paulina delineia-se claramente apenas nas epístolas aos tessalonicenses. Isso tudo põe em questão a opção que o filósofo fez por esses textos e os critérios que estavam em jogo nessa escolha.

Em primeiro lugar, encontra-se em exercício uma escolha restritiva que determina: “[...] só se levam em conta as *epístolas paulinas*” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 118). Essa escolha responde, por sua vez, a distinção que já se acenou anteriormente sobre o acento dogmático dos evangelhos sinóticos e o caráter das epístolas motivado na situação.⁹ Esse é o sentido que deve orientar a interpretação da afirmação de Heidegger: “Enquanto fontes, as epístolas paulinas são mais imediatas que os evangelhos escritos posteriormente” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 75); no caso, a imediaticidade característica das epístolas não se encontra na sua posição cronológica, no fato de serem os documentos mais antigos do Novo Testamento, mas no próprio caráter particular

⁹ Confira o subtítulo: A questão do *como* do fenômeno da proclamação (p. 79-80).

das epístolas, pois seu “[...] estilo epistolar mesmo é expressão do escritor e de sua situação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 75).

A segunda consideração é um desdobramento dessa primeira, da mesma forma que há diferenças qualitativas entre as epístolas e os evangelhos, existem também entre as cartas. Destaca Heidegger: “[...] a Epístola aos Romanos e a Epístola aos Gálatas são mais ricas em conteúdo dogmático do que a Epístola aos Tessalonicenses” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 75). Dessa constatação vem à problematização aqueles elementos que são esquecidos numa abordagem histórico-objetiva das epístolas, daqueles aspectos que fogem ao enquadramento esquemático dos escritos neotestamentários, mas que, contudo, respondem pela “[...] motivação necessária para a comunicação epistolar” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 73).

Sobre isso, Heidegger é explícito nos seus apontamentos (Considerações metodológicas em relação a Paulo [II]), o critério decisivo para se tomar as epístolas é o da “[...] conexão motivacional autêntica com a proclamação [...]” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 118). Eis o parâmetro posicionador das cartas aos Gálatas e Tessalonicenses no exercício fenomenológico: enquanto as epístolas aos Tessalonicenses são “[...] um ‘fragmento’ da *proclamação* apostólica mesma” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 122) e capaz de ressaltar “[...] a partir de si mesmo, a situação fundamental” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 122), na epístola aos Gálatas acentua-se uma situação objetivamente histórica, uma situação em que “[...] não é tal que nela esteja inteiramente manifesto o autêntico, mas justamente o contrário” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 122), ou seja, existe nela uma tendência a ocultar o motivo da proclamação.

A circunscrição do fenômeno a ser considerado por Heidegger acontece no § 25, intitulado: O “ter-se-tornado” dos tessalonicenses. Encontra-se questionada nesse parágrafo a relação de Paulo com a comunidade cristã em Tessalônica. Os primeiros temas a serem enfrentado são “[...] as dificuldades metodológicas de Heidegger ao assumir o fenômeno da situação de Paulo e equipará-lo com ‘o tornar-se cristão’ dos tessalonicenses” (HEBECHE, 2005, p. 98). De fato, Hebeche (2005) aponta a existência de um grande hiato entre a situação de Paulo e o mundo religioso dos tessalonicenses, o que leva o

comentador a afirmar que: “[...] o ‘fenômeno da situação’, tal como pensa Heidegger, tende a encobrir a dramaticidade dessa relação, situando-se basicamente na perspectiva do mundo singular do apóstolo” (HEBECHE, 2005, p. 99). Vale retomar mais uma vez a compreensão heideggeriana de situação, para diluir os problemas quanto o compartilhamento mútuo da situação fenomenológica entre Paulo e os tessalonicenses.

Cabe, primeiramente, trazer à vista que esse problema é o ponto de partida de Heidegger para a explicação fenomenológica da carta aos Tessalonicenses, ele abre o § 25 explicitando sua tarefa: “Portanto, veremos *como* Paulo tem a comunidade em Tessalônica e como é isso” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83). A conjunção portanto com a qual se inicia frase, demanda que se tenha noção do que se foi discutido anteriormente, no caso, conclui-se o assunto sobre a situação indicando que:

Deve-se voltar de novo ao ponto de partida. O ponto de partida deve ser tomado a partir da relação de pertença do egoico. Pois o que é tido parece dar-se sempre como o que se pode caracterizar objetivamente: a relação das pessoas com Paulo diante dele é tal como ele a tem (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 82).

São duas as observações sobre essa citação que ajudam a dissolver os problemas quanto ao modo como Paulo *tem* os tessalonicenses. A iniciar pela relação de pertença ao egóico, há que se esclarecer que ele se posiciona numa condição anterior a relação sujeito e objeto, logo não se deve compreender o não egóico (o mundo circundante dos tessalonicenses) colocado ao lado do egóico (situação paulina), mas ambos encontram-se inseridos na estrutura do complexo da situação, que, por sua vez, está para além de alternativas que os representem na dualidade, isso afirma Heidegger ao defender que: “O egoico pertence a cada situação. [...] A não egoidade também pertence necessariamente a uma situação” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 81). E, logo em seguida, arremata o assunto na afirmação: “O egoico só pode estar com o egoico e também com o não egoico e isto pode estar em conexão entre si” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 82).

A segunda observação considera o modo de Paulo *ter* os tessalonicenses no horizonte de um complexo situacional. A citação persegue a relação de pertença do egóico que se confirma no *ter* de Paulo. Isso se reconhece nas palavras de Heidegger (2014 [1920/21], p. 82): “[...] a relação das pessoas com Paulo diante dele é tal como *e/le* a tem”. Neste ponto, embora que ainda não de maneira clara, vem à compreensão que as diferenças que Hebeche (2005) procura acentuar entre as situações de Paulo e dos tessalonicenses devem-se a um percepção das dessemelhanças de conteúdo entre o apóstolo e sua comunidade, quando Heidegger, ao tomar como desafio explicitar o como do *ter* de Paulo, estava considerando a relação intencional que se mantém viva na experiência que ele compartilha com a comunidade.

Nessa direção é que se interpreta o apontamento que Heidegger faz sobre os cristãos de Tessalônica. Ele começa dizendo que: “Para os *tessalonicenses*, o *que* parece que *volta* a ser caracterizado atitudinalmente” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 132), ou seja, o *que* dos tessalonicenses tende à caracterização objetiva, dada a tendência de determinação que “[...] se dirige uniliteralmente ao *conteúdo*” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 59). Contudo, Heidegger diluiu toda dúvida quanto aos cristãos se conservarem ainda na condição existencial, embora de maneira incompleta, quando diz: “[...] apesar de estarem *na* situação, no *ter*, mas claro que ainda não de maneira autêntica” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 132). Realça-se nesta citação que os tessalonicenses continuam a estar no *ter* de Paulo, pois permanecem na situação que a proclamação do apóstolo procura levar à autenticidade. Com isso, enquanto são assim para Paulo e como se experienciam na situação, há aí uma determinação que não se rende “[...] ao poder substanciar-se numa atitude” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 132), e que anunciam, no modo como Paulo procura sustentar os tessalonicenses na claridade do *ter*, “[...] a determinação existencial elementar” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 132).

Dado ao que já se expôs, se elucida a questão que subjaz a tarefa do § 25, sobre o “*ter-se-tornado*” dos tessalonicenses: “[...] *como* Paulo tem a comunidade em Tessalônica e *como* é isso” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83). Para Heidegger, o que está em questão é a forma, o que acima chamou-se de *como*, dessa ligação de Paulo com os tessalonicenses, a qual se encontra

condensada no modo como Paulo os *tem*. No fundo, é pela explicação fenomenológica do *como* desse ter que se abre o acesso à situação de Paulo e dos tessalonicenses (QUEIROZ, 2014, p. 142). Sobre isso, Heidegger diz algo que só se esclarecerá com a compreensão geral do fenômeno, mas que, por ora, servirá de orientação para tal empreendimento: “Nesta condição da comunidade (de τινές [alguns]), também Paulo está incluído. Os tessalonicenses, aqueles que passaram a estar ao seu lado. Ele se coexperiencia a si mesmo necessariamente através deles” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83). Encontra-se, dessa forma, circunscrito o fenômeno que Heidegger pretende explicar, o coexperienciar do ter-se-tornado de Paulo e os tessalonicenses, no qual se revela a originária situação religiosa do cristianismo primitivo (QUEIROZ, 2014, p. 144).

3.1.2 O esquema formal do fenômeno do ter-se-tornado-cristão

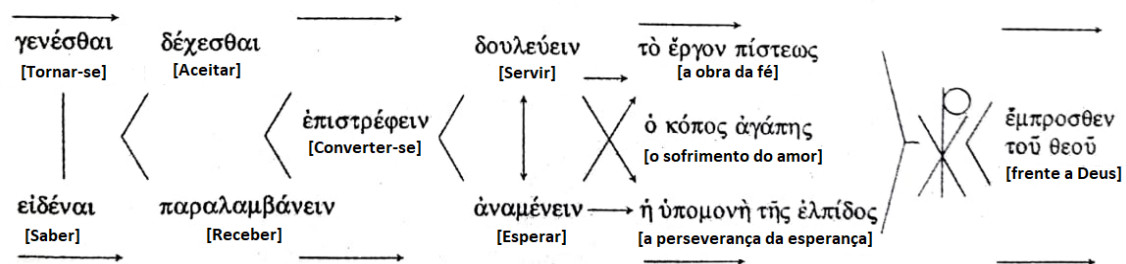
A escolha de Heidegger, para levar a termo a explicitação do modo de *ter* de Paulo, é a de indicar “[...] formalmente a condição da relação de Paulo com os que se ‘colocaram ao seu lado’” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83). Isso, por sua vez, pode vir à luz pela pergunta: *O que envolve a experiência de Paulo dos tessalonicenses?* A resposta do filósofo acena ao seguinte:

Paulo experiencia os tessalonicenses através de duas determinações: 1) ele experiencia seu ter-se-tornado [Gewordensein] (γενηθῆναι); 2) experiencia também que eles têm um saber do seu ter-se-tornado (οἴδατε [sabeis] etc.). Isso significa: seu ter-se-tornado é também um ter-se-tornado de Paulo. E por seu ter-se-tornado, Paulo é também conjuntamente atingido” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83).

O ter-se-tornado (γενέσθαι) e o saber (εἰδέναι) sobre essa transformação são determinações que abrem o caminho para a compreensão da situação dos crentes da comunidade protocristã (ARRIEN, 2013, p. 36), neles fulgura aquele *como* da vida que Heidegger anseia evidenciar por meio da fenomenologia. No modo de Paulo usar os verbos γενηθῆναι e εἰδέναι há um acento no aspecto dinâmico da experiência cristã da vida. Por exemplo, no painel de variações do verbo γενηθῆναι – 1Ts 1, 5-6.7; 2.5.7.8.10 – tudo concorre para que se evidencie

a dinamicidade fática da condição de Paulo e dos tessalonicenses. Esse caráter dinâmico do verbo grego γεννηθῆναι não é tomado satisfatoriamente na palavra tornar-se, Hebeche (2005, p. 102) percebendo essa limitação acorreu ao significado originário do termo e destacou-o na sua oposição à condição de ser pela ação de tornar-se. Outro exemplo, é o uso do verbo εἰδέναι e seus correlatos – 1 Ts 2,2.5; 2,9; 2,11; 4,2, etc. – eles ocorrem sempre em conexão com o verbo γεννηθῆναι, compondo com este um complexo da experiência de “[...] saber-se-haver-se-tornado-cristão” (HEBECHE, 2005, p. 106). Uma amostra dessas duas determinações está em 1 Ts 1,4-7, parte-se da indicação de um saber compartilhado entre Paulo e os tessalonicenses: “Sabemos [εἰδότες], irmãos amados de Deus, que sois do número dos eleitos” (1,4), depois há uma sucessão de uso do verbo γεννηθῆναι: a) “[...] porque o nosso Evangelho vos foi [οὐκ ἐγενήτε] pregado não somente com palavras” (1,5); b) “Assim sabeis [εἰδατε] como temos andado [ἐγενήθημεν] nomeio de vós [o tipo de pessoa que nos tornamos] para o vosso bem” (1,5); c) “Vós vos tornastes [ἐγενήθητε] imitadores nossos e do Senhor” (1,6), etc.

Indicada esta condição dinâmica do modo de ser dos cristãos primitivos, abre-se caminho para se compreender a estrutura que exprime essa dinamicidade fática da vida cristã, Brunn (2009, p. 9) a concebe como um modelo dinâmico de conversão, que se iniciou na experiência de ter-se-tornado (γενέσθαι) e a qual se deve sempre reconquistar pelo saber-se-haver-se-tornado-cristão (εἰδέναι). Essa condição dos cristãos assume uma forma fática centrada na conversão (ἐπιστέρφειν), a qual compreende um horizonte de ações, a começar por aceitar (δέχεσθαι) e receber (παραλαμβάνειν) a proclamação e depois por realizar a conversão mediante o servir (δουλεύειν) e o esperar (ἀναμένειν), que significa a virada radical para Deus. Um esquema formal desse complexo fenomenal é apresentado no interior do texto pelo filósofo, vale conhecê-lo antes de explicá-lo. O esquema apresenta-se em seguida editado em grego e conta com comentários em português acrescentados por nós. Esboça Heidegger (2014 [1920/21], p. 85):



O passo seguinte é pensar a estrutura receptiva desta nova situação inaugurada com a proclamação apostólica. Em 1Ts se diz que o γενέσθαι se dá “[...] acolhendo a Palavra [δεξάμενοι τὸν λόγον]” (1,6) e, mais adiante, ele é caracterizado enquanto “[...] o *como* da postura da vida cristã” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84) que é recebido pelos tessalonicenses, diz o texto bíblico: “[...] recebestes de nós o modo como deveis viver para agradar a Deus [παρελάβετε παρ’ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν Θεῷ]” (4,1). Ao tratar disso, o que Heidegger busca é extrair o modo de apropriação em exercício no evento do ter-se-tornado-cristão. São os verbos δέχεσθαι (aceitar) e παραλαμβάνειν (receber) que indicam a forma privilegiada de situar-se no horizonte de necessidade da vida e que prepara à *virada radical absoluta* da conversão (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84).

Esse horizonte da vida que se abre com a aceitação da Palavra de Deus, dá-se no modo “[...] em meio a grandes tribulações com alegria do Espírito Santo [ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς Πνεύματος Ἁγίου]” (1Ts 1,6). Isso significa que no saber-se-haver-se-tornado o cristão articula sentido assumindo a inquietude fundamental da vida (ἐν θλίψει), com efeito, destaca-se que por tomar a vida em sua condição de aflição existencial aviva-se no cristão a alegria (χαρᾶς) que procede do Espírito Santo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84). Posiciona-se assertivamente sobre isso Hebeche (2005), quando diz: “A aceitação ou entrada da proclamação leva a um outro modo de situar-se na urgência e tribulação da vida fática” (p. 110). O paradoxo entre aflição e alegria depende desse *como* situar-se na vida: aceitar a palavra ou receber o *como* do comportamento cristão implica em romper com uma tendência que objetifica a vida (afastar-se dos ídolos) para estabelecer uma relação vital eminentemente realizadora com a necessidade da vida (voltar-se *para* Deus) (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84).

Neste ponto, tornar-se oportuno considerar o uso do termo επιστρέψατε (voltar, converter) na carta aos tessalonicenses e a função que ele desempenha no projeto heideggeriano de explicitação da referida dinamicidade da vida fática. No epistolário paulino o uso do verbo ἐπιστέρφειν não era usual, aparece apenas em duas passagens, 1Ts 1,9 e 2Cor 3,16. Paulo recorre poucas vezes ao termo converter nas suas cartas, isso para evitar má compreensão do que seria o perdão dos pecados (ἄφεσις ἁμαρτιῶν), quando ele fala em μετάνοια o acento encontra-se no arrependimento e quando emprega ἐπιστέρφειν o acento está no voltar-se para Deus que liberta os gentios da idolatria (BULTMANN, 2008, p. 386-387; DUNN, 2003, p. 379).

Interessante é perceber o modo como na primeira interpretação epistolar do fenômeno da conversão Paulo emprega o verbo ἐπιστέρφειν. Este verbo remete ao tema escriturístico do voltar para o Senhor (Ex 34,34) e serve em 1Ts para elucidar o movimento de vinda dos tessalonicenses à fé (DUNN, 2003, p. 379), a conversão dos tessalonicenses se articula no texto bíblico do seguinte modo: “[...] como vos convertestes dos ídolos a Deus [πῶς επιστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων]” (1Ts 1,9). Para Heidegger, esse movimento de conversão não se trata de um simples voltar-se para algo ou alguém, mas de “[...] uma *virada radical absoluta*, de modo mais adequado, um voltar-se *para* Deus e um afastar-se dos ídolos” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84). No caso, na experiência cristã da conversão se condensa a dificuldade do verdadeiro movimento da vida, da luta (*kampf*) contra a tendência à ruína da vida (CAPUTO, 1993, p. 77), ao mesmo tempo, nela se catalisa o modo próprio de articulação do comportamento cristão, direcionado para o como do comportar-se na vida fática (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84).

Isso procede do seguinte modo, Heidegger entreve no voltar-se cristão para Deus a inversão (*Umwendung*)¹⁰ para a experiência fática da vida, aquela inversão mais radical do caminho que ele expressou como o único modo de se alcançar a experiência filosófica (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 15). Pela interpretação da conversão paulina, Heidegger chega à compreensão de que a

¹⁰ No presente contexto traduzimos o termo *Umwendung* por inversão, a justificativa para o uso é que uma *Umwendung* é mais do que uma virada. Na inversão acontece um movimento em torno de um eixo de 360. Assim, vem à luz a alteração absoluta e radical que se dá no voltar-se para Deus e também a importância para a interpretação da experiência filosófica fundamental.

experiência originária da vida “[...] só pode efetivar-se na medida em que ocorre uma alteração que a afasta dos ‘ídolos’” (HEBECHE, 2005, p. 111). A virada para Deus é um movimento de voltar-se para a necessidade da vida, na preleção *Agostinho e o Neoplatonismo* isso transparece patente, quando a procura de Deus se converte na procura da vida, pois “*Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est* [Deus é para ti até mesmo a vida de tua vida]” (HEIDEGGER, 2014 [1921], p. 162). Mas, também implica na liberação dos εἰδώλων (ídolos), da estabilidade, da imagem, do domínio da representação (HEBECHE, 2005, p. 112).

Quanto a catalisar o *como* do comportar-se cristão, a *virada radical absoluta* decorre do aceitar a proclamação que: “[...] afeta o *como* da postura da vida cristã” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84). Esta alteração peculiar que é experienciada no ter-se-tornado da comunidade cristã primitiva consuma-se no “[...] voltar-se para dentro do sentido realizador da vida fática” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84), essa transformação na estrutura da relação com Deus, significa, em último caso, uma inversão na direção da vida fática que abre o horizonte da realização da vida. Ao aceitar essa virada na proclamação o cristão “[...] ganha uma conexão vivamente efetiva com Deus” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 86).

Essa inversão se motiva de maneira realizadora e se destina a pôr o cristão em condição de caminhar diante de Deus. Neste horizonte de realização que se abre, a existência cristã concretiza-se em duas direções fundamentais, como δουλεύειν (servindo) e ἀναμένειν (esperando). São direções de sentido que conduzem a realização da vida cristã, mostra-as o texto bíblico de 1Ts 1,9-10:

[...] como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro, e esperardes dos céus a seu Filho [πῶς ἐπιστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀναμένειν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν].”

Em primeiro lugar, do fenômeno do ter-se-tornado-cristão indicou-se formalmente em ἐπιστρέψατε o movimento em direção a Deus como uma virada radical para a necessidade da vida. Em segundo lugar, agora explicita-se nos termos δουλεύειν e ἀναμένειν o autêntico modo de relacionar-se com Deus, pois

essa virada radical e absoluta só pode se perfazer em um comportamento novo que seja capaz de voltar-se para Deus sem objetivá-lo (TOSOLINI, 2019, p. 15-16).

Heidegger caracteriza o servir como um “[...] caminhar diante de Deus” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 84). Há sempre o risco da vida encobrir sua dinamicidade originária, de ela se instalar ao redor dos ídolos da segurança e estabilidade. No servir do cristão, a experiência do ter-se-tornado mantém-se a caminho, quer dizer, no comportamento preocupado com a realização da vida mantém-se aquele impulso inicial de abertura da existência, de modo que ela não seja nem acolhida ou enfraquecida por uma recepção objetiva (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 128). No servir a Deus resume-se a luta contra a carne, contra essa “[...] esfera originária de todos os afetos que não são motivados por Deus” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 88), os cristãos não desconsideram a força e o domínio da carne, sabem que ela é uma parte necessária do seu ser neste mundo, contudo, lutam pela vida em Deus, vivem liberando-se da carne (ARRIEN, 2013, p. 38).

Quanto ao esperar, ele diz respeito ao modo cristão de viver em cada instante a temporalidade inaugurada com a acolhida do *como* da proclamação (TOSOLINI, 2019, p. 14). O ἀναμένειν não é simplesmente o aguardar um conteúdo futuro, mas um esperar por Deus (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 105), ou seja, entende-se por espera cristã “[...] um *suportar* crente fundado na vida fática cristã” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 135). O que se pretende elucidar com isso é a mudança radical no modo de esperar da comunidade protocristã, eles não vivem a expectativa de um acontecimento futuro, mas respondem à condição do ter-se-tornado cristão aguçando a preocupação com a realização da existência (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 129). E isso implica em que o cristão se volta para o mundo do si-mesmo, a fim de viver cada momento salvando-se da objetivação do seu existir (TOSOLINI, 2019, p. 17).

Após ter empreendido todo esse percurso para tomar no fenômeno o ter-se-tornado dos cristãos, cabe retomar a questão sobre como Paulo tem a comunidade dos tessalonicenses (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 83). Naquele momento a discussão apresentou os desafios que cercam o acesso ao mundo dos tessalonicenses pela situação de Paulo. A resposta de Heidegger para esse

problema foi considerar o *como* do ter de Paulo e o coexperienciar mútuo do ter-se-tornado que permeia a situação da comunidade protocristã.¹¹

Agora, pode-se completar a explicação sobre o *como* do ter-se-tornado que é coexperienciado por Paulo e os tessalonicenses. Há uma citação em particular que abre o horizonte sobre o saber acerca desse ter-se-tornado cristão. É o que se vê quando diz Heidegger (2014 [1920/21]):

O ter-se-tornado não é um acontecimento qualquer na vida, mas é coexperienciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é o seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser no agora presente (p. 84)

Aqui se exprime uma íntima conexão continuamente retomada entre a experiência originária da proclamação – ter-se-tornado – e a condição existencial da vida cristã – ser no agora presente (GORGONE, 2019, p. 54). Nessa constante coexperiência do ser da vida cristã, o que se põe em evidência não é algum tipo de conteúdo sobre o ter-se-tornado, mas uma tentativa de expressar a realização que se abriu à compreensão no âmbito da experiência cristã da vida. Ao alegar um saber comum entre Paulo e os tessalonicenses, Heidegger considera, independentemente do conteúdo das experiências de Paulo e dos tessalonicenses, o caráter realizador que se instaurou na vida do apóstolo e da comunidade e que ele procura custodiar em sua missão apostólica. Veja, por exemplo, a articulação realizadora da preocupação de Paulo para com os tessalonicenses:

Vós, tal como tendes chegado a ser agora e como estais no vir a ser, sois, mediante *minha* proclamação apostólica, minha realização de preocupação por vós, que dizer, meu autêntico *ser sois vós* (3,7)! Pois, se vós não fosseis, ter-me-ia faltado minha preocupação e ação (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 124).

¹¹ Confira o subtítulo: A delimitação do fenômeno no *como* ter de Paulo aos tessalonicenses (p. 88-92).

A citação toca diretamente no modo de *ter* de Paulo os tessalonicenses, mas faz isso remetendo a proclamação paulina a uma questão mais profunda, a do ser e do acesso à dinamicidade fática da vida. O ser cristão que irrompe das cartas paulinas apreende-se como realização de seu ter chegado a ser; mesmo a facticidade de sua própria vida, Paulo a *tem* no modo da preocupação com os tessalonicenses, ou seja, num movimento de virada que recoloca a vida diante de sua insegurança fundamental e por via da qual se reconquista “[...] o ser-aí humano em seu estar preocupado” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 48).

Com efeito, o sentido realizador que se entreve no ter-se-tornado cristão continua nebuloso enquanto não se iluminar esse esquema formal com o mundo próprio de Paulo. No complexo fundamental da vida Paulo encontram-se as motivações originárias do modo cristão de realizar a vida, esse complexo pode ser compreendido pela indicação de como o cristão vive o tempo.

3.2 A *Parusia* e o *Kairós*: a experiência cristã da temporalidade

Neste momento a pesquisa lança-se a considerar o *como* da experiência cristã da temporalidade nos conceitos de *Parusia* (παρουσία) e *Kairós* (Καίρός). Antes, deve-se acentuar o próprio da situação fática de Paulo, pois é pela determinação da preocupação pelo si-mesmo que se abre o horizonte temporal da existência.

3.2.1 A situação de Paulo

Com a explicação fenomenológica do complexo do ter-se-tornado-cristão deu-se significativos passos na tarefa de “[...] inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 61). Porém, os saldos que até o momento se alcançaram com a indicação do fenômeno forneceram apenas um esquema formal do mesmo, faltando uma explicitação do próprio, ou seja, do mundo próprio de Paulo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 86-87). Desse modo, para se levar a cabo a compreensão da experiência cristã da vida urge introduzir-se “[...] no complexo fundamental da vida de Paulo mesmo” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 87).

Em um olhar mais amplo para o caminho de compreensão do fenômeno religioso, o exercício filosófico empreendido até o momento trouxe à luz a determinação histórica da existência no ter-se-tornado do cristianismo surgente, isso, por sua vez, passou a projetar o olhar do exercício filosófico para a abertura originária na qual esse fenômeno se constitui (GORGONE, 2005, p. 19). Pode-se recolher o desafio dessa nova tarefa no que disse o filósofo: “Vemo-nos forçados a regressar pelos fenômenos ao originário” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 87). Entretanto, interpõem-se a indicação do sentido do horizonte da existência a situação do mundo próprio do apóstolo.

Mas, o que exatamente se busca na consideração do mundo próprio de Paulo? A resposta para essa questão Heidegger a esboça em um esquema dos resultados que ele espera atingir com a caracterização fenomenológica da proclamação. O filósofo os enumera:

- 1) Uma compreensão decisiva da relação do mundo compartilhado de Paulo com os tessalonicenses; 2) O que a situação de Paulo acentua propriamente; 3) A partir daqui a solução do problema do saber que forma parte da facticidade; 4) Um olhar prévio da estrutura mais rica da experiência cristã da vida que é sempre dependente do “que” e do “como” do complexo de realização (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 90).

O elenco desses resultados resume os movimentos principais do exercício interpretativo heideggeriano das cartas aos tessalonicenses. Embora não sejam todos assuntos deste trabalho, vale indicá-los: o primeiro foi a determinação da relação de Paulo com a comunidade cristã de Tessalônica como γενέσθαι e εἰδέναι (§ 25). O segundo movimento é o que se delineia agora com a abordagem da situação de Paulo (§§ 26-29). Quanto ao terceiro e o quarto serão particularmente desenvolvidos na caracterização da experiência cristã originária da vida (§§ 30-33).

Mas, voltando à situação de Paulo, o que se espera é a determinação do *próprio* que nela se acentua. Nesse sentido, a pergunta deve ser refeita nos seguintes termos: *o que se acentua de modo próprio na situação de Paulo?* No caso, compreenda-se que acentuar diz respeito tanto ao sentido que eclode da vida quanto ao modo de manter-se nesse sentido acentuado da vida (HEBECHE,

2005, p. 156). A resposta que Heidegger encontra é: “Paulo vive numa peculiar tribulação que lhe é própria como apóstolo, na expectativa do retorno do Senhor” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 87). Disto ilumina-se que o próprio na situação de Paulo se chama tribulação (θλίψις) e que ela é um traço fundamental do experienciar de Paulo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 87).

Na continuidade, o texto interpreta a tribulação não como algo que se padece, mas como aflição via qual se “[...] exprime a autêntica situação de Paulo” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 87), ou seja, enquanto a condição via qual a vida do apóstolo se abre como cenário existencial. Nesses termos, o sinônimo que melhor traduz o sentido em jogo na noção de tribulação venha a ser a preocupação (*Bekümmerngung*), pois o que se manifesta como próprio na tribulação de Paulo é a indicação daquele *como* do comportamento que ascendeu na proclamação do apóstolo. Em outras palavras, a experiência do mundo próprio de Paulo caracteriza-se pelo “[...] aguçamento da preocupação absoluta” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 129).

Esse modo paulino de se relacionar com o que lhe vem ao encontro na vida, marcado pela preocupação absoluta, encontra seu contraponto na tendência decadente da vida, no modo de ser dos que se apegam à segurança e tranquilidade que a vida proporciona (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 92). Neste sentido, o acento no próprio da vida de Paulo encontra-se na contracorrente do esvaziamento da facticidade da experiência cristã da vida. Para salvaguardar a autenticidade da experiência cristã, Paulo tem na preocupação a maneira de se relacionar com os tessalonicenses, como observa-se a seguir:

Na medida em que Paulo mesmo se relaciona com os tessalonicenses apenas no modo da absoluta preocupação e os vê em seu como autêntico, é notório que ele se empenhará em seu “tratamento” com eles pela explicação do que é autêntico, não somente isso, mas que, para ele, não haverá nenhuma outra possibilidade no perigo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 129).

Com o que foi dito na citação, elucidam-se como cada momento da vida de Paulo é marcado pela tribulação e de que maneira essa preocupação absoluta

estrutura o como da proclamação paulina. Um detalhe em particular arremata o que já foi dito sobre a situação de Paulo: nas cartas ele procura acentuar a autenticidade da vida cristã – comunicar a existência à comunidade – frente ao perigo da ruína da vida, trata-se, com efeito, de uma tribulação que responde à condição de vida incompleta dos tessalonicenses, como indica Heidegger, o ter-se-tornado deles precisa de complementação (2014 [1920/21], p. 87). Por isso, nas epístolas, Paulo imprime o como da existência a fim de alimentar o saber ainda imaturo dos tessalonicenses e evitar que esmoreça a força da proclamação (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 129).

3.2.2 A *Parusia* e o Kairós na proclamação de Paulo

A compreensão do fenômeno da *parusia* (παρουσία) e do tempo kairológico (Καίρός) são fundamentais para se indicar o horizonte originário da existência cristã e sua peculiar forma de viver a temporalidade. O ponto de partida para a interpretação do anúncio paulino sobre a *parusia* encontra-se na recomposição dos questionamentos que a comunidade de Tessalônica dirige a Paulo, questões tocantes à vida atual deles como cristãos. Heidegger delimita as perícopes que sugerem esses assuntos – 1Ts 4,13-18 e 5,1-12 – e depois, propõe-os nas questões: “[...] O que há com os mortos que não vivenciam mais a παρουσία (4,13-18)? 2) Quando se realizará a παρουσία (5,1-12)?” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 88).

Nesses questionamentos, os tessalonicenses estão a interrogar Paulo quanto o destino dos mortos e acerca do quando da *parusia*, mas, na realidade, o que se encontra em questão é a própria condição da vida cristã em seu ter-se-tornado. A comunidade sente a força da tribulação e tende ao desânimo. Tudo partiu de um grande entusiasmo com a ressurreição de Cristo e a eminente vinda do Reino: “[...] já chegou a hora de acordar, pois a nossa salvação está mais próxima agora do que quando abraçamos a fé. A noite avançou e o dia se aproxima” (Rm 13, 11-12), mas o vir de novos dias tornaram-se cada vez mais pesados para os cristãos, pois deviam perseverar na nova estatura da existência que se abriu com a virada para Deus, e a promessa da segunda e definitiva vinda do Cristo não se cumpriu como esperado, convertendo-se no drama principal da vida dos fiéis, então eles se perguntam:

Mas quanto tempo durará esse sofrimento? Quanto tempo durará a restrição, angústia e desamparo que os fiéis experimentam no mundo? Quando a morte sacudirá sua foice sobre o campo da nossa existência? [...] Até quando o grito ecoará no silêncio? << Guarda! Que resta da noite? Guarda, que resta da noite? (GORGONE, 2005, p. 59)

A exortação do apóstolo quer comunicar esperança e consolação aos fiéis da Tessalônica, que por aguardar o final dos tempos experimentam a aflição que se intensifica. A mensagem enquadra-se entre o risco de se perder a esperança: “[...] para não ficardes tristes como os outros que não têm esperança [ἵνα μὴ λυπήσθε καθὼς καὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα]” (1Ts 4,13) e o anúncio da palavra que consola e revigora a fé da comunidade: “Consolai-vos, pois uns aos outros com estas palavras [Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις]” (1Ts 4,18). Desse cenário desponta uma questão: Como Paulo enfrenta a situação de angústia e perda de esperança dos tessalonicenses? Heidegger responde explicitando a radical diferença que existe entre a pergunta da comunidade e a novidade que se comunica na resposta de Paulo. O que os tessalonicenses queriam era saber quando se consumaria (*Vollendung*) a *parusia*, quer dizer, eles compreendiam a *parusia* num horizonte de tempo cronológico, em um processo temporal que teria sua completude no evento vindouro escatológico e esperavam que Paulo pudesse lhes oferecer uma resposta sobre a duração desse interstício que os afligiam. Paulo tem o cuidado de não só deixar de responder sobre o quando da *parusia*, mas também se esforça para afastá-la de uma interpretação cronológica (GORGONE, 2005, p. 58-59).

A novidade de Paulo consiste em interpretar o quando da *parusia* com o saber existencial que os tessalonicenses possuem quanto ao seu ter-se-tornado. Nas palavras de Heidegger, isso implica que: “O decisivo é como eu me comporto com isso na vida autêntica. É disso que surge o sentido do ‘quando?’, o tempo e o instante” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 89). Compreenda-se, então, que o decisivo venha a ser o como autêntico do ser dos cristãos, pelo qual possam ser apreendidas originariamente as perguntas pelo quando da *parusia* e o tempo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 91). Dessa forma, vem a clareza o que se encontra implícita na resposta de Paulo sobre o quando da *parusia*: uma nova estrutura temporal (AGAMBEM, 2006, p. 92) na qual o decisivo seja a

vida em sua autêntica realização (*eigentliches Vollziehen*) (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 89; 134).

Quanto ao significado da *parusia*, há o desafio de se recolher a novidade interpretativa neotestamentária do termo frente ao horizonte grego no qual ele surgiu. Heidegger se interessa por apontar a mudança estrutural desse conceito no curso de seu uso histórico (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 91). Em grego clássico, a palavra παρουσία significava vinda, na filosofia metafísica da época já se empregava o termo com um forte teor objetivo, de modo que o acento estava na presença do ser que chegou, esse ser-presente que veio é *parusia* (GORGONE, 2005, p. 66). O uso que Paulo faz do termo παρουσία reflete o entrelaçamento da experiência apostólica da ressurreição e seu desdobramento no tempo messiânico, que congrega a abertura de uma nova era até que se cumpra a do *éschaton*, o fim dos tempos (DUNN, 2003, p. 346-347; AGAMBEM, 2006, p. 68), com o mundo helenístico que empregava παρουσία para indicar a visita de reis, mas também para falar da epifania de divindades (GORGONE, 2005, 43).

O que resultou disso foi a dilatação do conceito de *parusia*, de modo que ele passou a abarcar em sua estrutura a própria tensão existencial da vida cristã, e anote-se também, da própria compreensão judaica da vida, que a interpreta como uma tensão sem alívio (AGAMBEM, 2006, p. 74). Para Paulo, *parusia* significa “[...] a reaparição do Messias já manifesto” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 91). A novidade encontra-se nessa estrutura de sentido que articula, no mesmo significado, aparição e reaparição do Messias; comunica-se algo de originário no termo *parusia*, transparece uma estrutura em que advir e presença se conjugam: algo não está no modo da presença substancial – *ousia* –, mas encontra-se em realização no como do presentificar da presença – *para-ousia* (GORGONE, 2005, p. 68). Em outras palavras, a *parusia* é um acontecimento, que tem sua própria estrutura de sentido, a qual não pode ser abarcada pelo registro objetivo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 100; 133). Por isso, Paulo não pode indicar um tempo objetivo como resposta para a dúvida dos tessalonicenses quanto ao “quando” da *parusia*, tentar determinar o seu dia é desfigurar o sentido do vocábulo substancializando sua modalidade de

presença, ou melhor, é esvaziar o movimento originário de vir à presença de seu tempo próprio (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 91).

Do diálogo com a experiência cristã do evento messiânico da ressurreição e *parusia*, Heidegger recolhe uma estrutura temporal que motivará sua filosofia. Essa descoberta estimula “[...] o abandono da presença e do tempo como presente” (GORGONE, 2005, p. 76) e abre novos horizontes compreensivos sobre o tempo, como propõe Heidegger (2014 [1920/21])

O sentido do “quando”, isto é, do tempo no qual Cristo vive, possui um caráter especial. Anteriormente nós o caracterizamos de modo formal: “a religiosidade cristã vive a temporalidade”. É um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos, etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir essa temporalidade. De modo algum o “quando” [*Wann*] é apreensível objetivamente (p. 93).

A primeira coisa a se notar na citação é que ela quer explicitar o fenômeno do tempo messiânico, busca tomar fenomenologicamente esse tempo no qual Cristo vive, e, para isso, destaca-o nas características que excedem ao tempo cronológico (ele não tem ordem, nem lugares fixos). Por outro lado, imediatamente após essa citação, Heidegger destaca que esse tempo também comunga com o que excede ao *eón* futuro, de outro modo não poderia “[...] o sentido dessa temporalidade [ser] também fundamental [...] para problemas que dizem respeito à eternidade de Deus” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 93). O comentário de Agambem (2005) sobre a interpretação paulina do tempo messiânico ajuda a compreender que são confusas tanto as representações que identificam o tempo messiânico com o tempo cronológico, como as que o identificam com o tempo escatológico, ele é um tempo entre dois *eons* (p. 70).

Depois, reafirma-se que esse tempo não pode ser aprendido em sentido atitudinal objetivo. Vem, então, à questão como determinar esse tempo e o que é possível falar sobre ele. O caminho pelo qual Heidegger se envereda renuncia a apresentar algum conteúdo sobre o tempo para concentra-se sobre a vinda do sentido do tempo, quer dizer, o *como* de sua manifestação (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 134). Em consideração encontra-se a expressão de Paulo: “περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶς [Sobre o tempo e o instante]” (1Ts 5,1), Heidegger

traduz o termo *kairós* (καιρός) como *Augenblick*, que em português venha a significar “instante”, mas também nas notas sobre a Escatologia da 1Ts ele mesmo frisa que o καιρός é decisivo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 134). Com o emprego de *kairós* o que se acentua é a própria situação fática da vida indicada no instante e no seu *como* na de-cisão. Reverbera no termo tanto a incomensurabilidade do instante quanto o seu dar-se a cada vez de modo único e irrepitível, vem também à luz o caráter decisivo do *kairós*, pois sendo ele fugaz só pode ser apreendido no instante que ocorre, no caso, o modo pelo qual se recolhe do tempo o seu sentido chama-se decisão (GORGONE, 2005, p. 78). Com isso se quer destacar que o tempo kairológico não pode ser expresso ao modo de uma propriedade objetiva, para apreendê-lo em seu sentido há se que lançar ao perigo de decidir-se por vivê-lo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 93). Nesse sentido, o emprego desse termo realça a densidade situacional da proclamação de Paulo, dando clareza ao caráter a cada vez único e irrepitível da proclamação que se decide no modo de realizar a vida (GORGONE, 2005, p. 79).

Falta ainda considerar o modo como Paulo emprega a palavra *kairós*. Na carta aos Coríntios elucida-se uma estrutura temporal muito peculiar que convém compreendê-la, diz-se em 1Cor 7, 29-31:

Eis que vos digo, irmãos, o tempo se fez curto [ὁ καιρός συνεσταλμένος ἐστίν]. Resta, pois, que aqueles que tem esposa, sejam como se não [ὡς μὴ] tivessem; aqueles que choram, como se não [ὡς μὴ] chorassem, aqueles que se regozijam, como se não [ὡς μὴ] regozijassem; aqueles que compram, como se não [ὡς μὴ] possuíssem, aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passa a figura deste mundo.

Neste texto paulino expressa-se a condição temporal da comunidade messiânica, indica-se pela oração “ὁ καιρός συνεσταλμένος ἐστίν [o tempo é curto]” a temporalidade comprimida constitutiva da experiência cristã da vida (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 107). O interesse de Paulo é explicitar o sentido desse encurtamento do tempo, ao se referir a isso ele utiliza a palavra συνεσταλμένος (*synestalménos*) que vem do verbo συστειλλω (*systemello*), que serve para indicar tanto a ação de enrolar as velas de um barco como a

contração que precede o salto de um animal (AGAMBEM, 2005, p. 73). O que Paulo evidencia, nesse sentido, é que o *kairós* não dispõe de outro tempo, mas o tempo do *chronos* contraído entre o ter-sido e advir do fim dos tempos.

Agambem recorre ao conceito de tempo operativo de Gustavo Guillaume (1988-1960), no livro *Tempo e verbo*, para explicar essa transformação temporal do *kairós*. Segundo ele, na apreensão cronológica do tempo o que se apresenta é uma *imagem-tempo*, um tempo sempre já construído, na apreensão kairológica do tempo há uma indicação do tempo empregado para construir a *imagem-tempo*, no caso, um tempo operativo que elabora e transforma desde seu interior o tempo cronológico (AGAMBEM, 2005, p. 71-72).

A temporalidade kairológica toma forma na estrutura do $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta$ (como se) de 1Cor 7,29-31. Heidegger destaca que o viver do cristão articula-se reinterpretando cada significância do mundo desde a experiência do $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta$. No caso: “Este $\acute{\omega}\varsigma$ significa positivamente um novo sentido que vem ao encontro. O $\mu\eta$ refere-se ao complexo realizador da vida cristã” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 108). Aqui é possível recolher essa articulação temporal que estrutura o comportamento no $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta$: o cristão lida com as significâncias mundanas sem ser dominado ou dirigido por elas em seu viver (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p.106). Isso, por força de que, ao viver na preocupação contínua e radical com o tempo messiânico, tudo aquilo que lhe vem à experiência ($\acute{\omega}\varsigma$) apreende-se de maneira realizadora ($\mu\eta$), ou seja, o que varia na experiência cristã não são os conteúdos ou os modos de ocupar-se com o mundo, mas que tudo isso é realizado de modo próprio, centrado no mundo-do-si-mesmo (CASALE, 2008, p. 420). Em últimos casos, subjaz a essa estrutura realizadora da vida o sentido temporal que se instaurou com a compreensão kairológica do tempo messiânico, ao aceitar o *como* da proclamação e o seu ter-se-tornado, o cristão passou a encontrar-se diante da urgência de realizar temporalmente sua existência.

3.3 A existência como vigília

O ultimo desafio a ser enfrentado é a compreensão do modo de realização autêntica da existência. Esse problema está relacionado com o modo como

Paulo responde aos tessalonicenses acerca do quando da *parusia*. Heidegger interpreta que, na resposta de Paulo ao quando, o “[...] decisivo é como eu me comporto com isso na vida autêntica” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 89).

O modo como Paulo responde as dúvidas da comunidade de Tessalônica encontra-se profundamente embebido na compreensão da realização da vida. A resposta de Paulo articula-se pela contraposição de modalidades de realização da mesma. Por exemplo, 1Ts 5, 3-4 a proclamação trata de dois “*comos*” do viver: “ὅταν λέγωσιν [Quando eles dizem]” oposto a “Ὑμεῖς δὲ ἀδελφοί [Mas vós irmãos]”. A particularidade dessa abordagem paulina das questões tem muito a ensinar acerca do modo de evitar a tendência a teorizar sobre realização. No caso, torna-se patente na maneira de Paulo tematizar o *como* da existência cristã, que o sentido realizador da vida deve transparecer na realização da existência mesma (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 98).

Um dos dois comportamentos é o que diz: “εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια [paz e segurança]” (1 Ts 5,3). Nessa expressão concentra-se um *como* comportar-se que se relaciona com as significâncias do mundo de modo a obscurecer a própria dinamicidade da vida e sua tensão existencial, eles vivem nas trevas [σκοῦται] (1Ts 5,4) e sua preocupação absoluta com a vida transformou-se em uma expectativa atitudinal “[...] absorvida no que a vida lhes apresenta” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 92). Desse modo, vivem apegados à paz e segurança que o mundo proporciona e nessas significâncias procuram apoio, quietude e tranquilidade. As palavras de Heidegger reforçam, sobretudo, como esses encontram-se longe da realização da vida: eles estão entregues “[...] ao que a vida lhes dá, ocupam-se de qualquer tarefa da vida. Deixam-se absorver por aquilo que a vida oferece” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 94). Outro comportamento é o dos filhos da luz (1Ts 5,5), aos quais Paulo diz: “Ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκοτει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτῃς καταλάβῃ. [Vós, porém, meus irmãos, não andais nas trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão]” (1Ts 5,4). No versículo, Paulo exorta a comunidade a resistir as trevas [σκοῦται] que encobre a realização da vida, o dia [ἡμέρα] caracteriza a forma de vida cristã que tem a claridade do saber de si mesmo e do dia do Senhor (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 92).

Embora estejam determinados os tipos de comportamento, a questão da *parusia* continuará sem respostas enquanto esse evento permanecer sem a indicação de seu sentido fundamental. O horizonte de sentido que em Paulo se descerra conta com a compreensão do texto: “Vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como um ladrão noturno [αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται]” (1Ts 5,2). Na imagem da ação de um ladrão noturno expõe-se a impossibilidade de se prever ou calcular o evento da *parusia*, o destino de todo processo objetivo empenhado em determinar a experiência messiânica é o fracasso (GADAMER, 2012a, p. 416). Para aqueles que se encontram em paz e segurança essa experiência significa calamidade e surpresa e para eles se desvelará que: “[...] não podem salvar-se a si mesmos, porque não tem a si próprios, porque esqueceram seu próprio si-mesmo” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 92). Para os filhos da luz e do dia, a *parusia* significa clareza sobre a própria vida e sua realização, no quando decisivo atua a preocupação absoluta com a vida, capaz de tomar posição quanto ao modo como se vive (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 96; 134), pois quem é do dia tem a vida sob a clareza do saber sobre si mesmo (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 92).

Mas como deve ser o comportamento do cristão para que ele permaneça na experiência cristã originária? Em qual modo de ser a religiosidade cristã pode viver a temporalidade? Heidegger considera essas questões ao interpretar a vigilância como a resposta de Paulo para a pergunta dos tessalonicenses sobre como viver a temporalidade da Parusia, diz o filósofo:

Assim, é essa a maneira e a forma de responder de Paulo. Por ela ('estejamos vigilantes') vemos que a questão do 'quando' se retrai em meu comportamento. Pelo modo como a παρουσία se apresenta em minha vida, remete ela a realização da vida mesma (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 92).

Em discussão estão os modos de ter a vida, essa retração da *parusia* ao comportamento do crente deita suas raízes no encurtamento da temporalidade messiânica e que, por sua vez, impelia o protocristão a viver o tempo e não só ocorrer nele. Tal sentido motiva a interpretação heideggeriana de como Paulo

compreende a vida: “Para Paulo, a vida não é mera sequência de vivências, ela é somente na medida em que ele a tem” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 89). Nesse sentido, a condição para *parusia* se apresentar na vida é tê-la no modo da realização, essa é a razão do desespero do cristão: ter a compreensão de que “[...] a παρουσία depende de como eu vivo” (HEIDEGGER, 2014 [1920/21], p. 96).

Para os tessalonicenses viverem o tempo e não sucumbirem na tendência decadente da vida, Paulo os exorta: “Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios [Ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν]” (1Ts 5,6). A vigilância e a sobriedade são o modo cristão de realizar a vida e de suportar a angústia da claridade do saber de seu ter-se-tornado-cristão. A existência cristã compendia-se na vigilância.

A experiência do divino na tradição judaico-cristã, em boa medida, se dá em vigílias. Na noite em que Deus fez a aliança com Abrão prometendo-lhe descendência tão grande quanto as estrelas, Deus passou quando as trevas se estenderam sobre o dia (Gn 15,1-21); na noite da Páscoa judaica, os hebreus cearam o cordeiro com os rins cingidos e sandálias aos pés, enquanto Deus passava ferindo a terra do Egito (Ex 12,1-14). Os profetas também narram grandes vigílias, Elias vigia de noite no monte Horeb aguardando a passagem de Iahweh, uma teofania onde sucumbem os sinais tradicionais da presença de Deus – fogo, terremoto e furacão – e Elias encontrará o divino no murmúrio de uma brisa suave (1Rs 19,9-18). E, ainda, ressoa paradigmática a exortação do profeta Isaias respondendo a angústia dos exilados: “Guarda, que resta da noite? Guarda, que resta da noite?” O guarda responde: ‘A manhã vem chegando, mas ainda é noite. Se quereis perguntar, perguntai! Vinde de novo!’ (Is 21,11-12).

Vê-se, portanto, que vigiar para a tradição judaico cristã não é simples esperar, mas é um velar sobre a noite, protegendo e aguardando a manifestação de seu segredo: a vinda imprevisível de Deus (GORGONE, 2005, p. 50). As passagens bíblicas insinuam ainda uma relação deveras interessante: o *como da* manifestação da divindade determina a própria vigilância, ou seja, nas teofanias noturnas o acontecimento principal é a passagem de Deus – a Páscoa do Senhor –, com efeito, essa vinda precisa ser esperada na vigilância extrema,

num registro de tempo que viva essa passagem sem procurar reter dela algum tipo de objetividade. Talvez, algo ainda possa ser dito sobre isso com uma explicitação fenomenológica do mandato do Senhor de celebrar um memorial da Páscoa (Ex 12, 14) que, por sua vez, os judeus nunca entenderam como uma recordação, mas como atualização do evento inaugural da fé.

Paulo motiva os tessalonicenses viver em vigilância, exorta-os a manter-se despertos pela preocupação absoluta que desvela a realização da vida e sustenta a existência no como da abertura ao evento eminente da vinda do Senhor. No vigiar reluz o tempo do *kairós*, o tempo existencial subtraído do domínio dos espaços e lugares cronológicos, subtraído também de fins técnicos e de deveres. É tempo pessoal da liberdade, pois o cristão escolhe estar em vigília enquanto os outros dormem. A proclamação de Paulo destina-se a animar os cristãos a viver o *entre-tempo* messiânico incomensurável na vigilância e a esperar o resplandecer da luz matinal (LACOSTE, 2010, p. 111). Desse modo, vida fática fulgura no *como* da vigília, uma vez que no modo de ser da vigilância a dinamicidade do existir encontra-se custodiada pela preocupação absoluta. Na vigilância a experiência cristã da vida realiza-se como perpétua abertura de sentido em busca de compreender a facticidade da vida.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa dedicou-se a tematizar o significado da realização da vida na constituição do sentido fundamental da religiosidade. O interrogado foi o fenômeno da proclamação do apóstolo Paulo, no qual se condensa a experiência cristã da vida. Cabe agora retomar os movimentos principais do trabalho e indicar seus saldos, como também verificar em que medida foram atingidos os objetivos que o projeto mirava.

O objetivo do primeiro capítulo era compreender a interpretação heideggeriana dos conceitos de vida fática e experiência fática da vida. Para isso, o movimento inicial do texto dedicou-se à delimitação histórica e conceitual da vida fática como escolha temática da pesquisa do jovem Heidegger. Destacou-se os desafios de acesso à facticidade da vida e a demanda de uma atitude filosófica pré-teórica. No caso, o saber filosófico não é uma tomada de conhecimento acerca de entidades, mas um exercício de escuta e aclaração imanente do fenômeno, que toma na própria questão a fenomenalidade constitutiva do que vem à manifestação. A vida fática é esse meio em que algo vem à ser, não há modalidade capaz de objetivá-la, deve-se sempre contar com seu paradoxo: ela é movimento de abertura, horizonte de visibilidade de tudo o que se faz visível, contanto, em seu próprio movimento de manifestação dá-se sua retração no reluzir dos entes.

O segundo movimento completa a caracterização da vida fática. Em discussão encontram-se modalidades de acesso à vida fática. Na descrição da atitude teórica procurou-se mostrar como nela se processa o esvaziamento do fenômeno da vida, na atitude teórica a objetivação do vivido é fruto de um ato de violência que desvitaliza o fenômeno. A experiência fática é outra modalidade de acesso ao mistério da vida, nela a dinamicidade da vida é recolhida na tensão existencial entre o *como* do experimentar e o *que* da experiência. Isso significa que a dinamicidade da vida é interpretada pelo movimento intencional da experiência sem sofrer da apropriação desvitalizadora da teoria. Isso se elucida melhor pela compreensão do caráter de significância da experiência fática da vida: o saber que decorre da experiência não é uma essência condensada no conceito, mas uma conexão de significado que se articula no movimento da vida,

uma experiência de significatividade que irrompe da malha significativa do mundo e que se descortina num horizonte de realização histórica, no aqui e agora (*hic et nunc*) da situação fática.

No segundo capítulo buscou-se pela estrutura de sentido da experiência fática da vida e sua exemplaridade na proclamação de Paulo. O movimento partiu da descrição fenomenológica da indicação formal como um meio de se abordar a ambiência significativa da vida. O que se apontou foi que a indicação formal trabalha com a sinalização ao invés da objetivação de um acontecimento de sentido. Do fenômeno o que se indica é a conexão estrutural que ressoa na significância, essa, por sua vez, não pode ser caracterizada com conteúdos objetivos, mas apenas assinalada em sua direcionalidade significativa. Com isso, abriu-se caminho para a indicação formal da intencionalidade, via pela qual Heidegger pôde empreender uma releitura da intencionalidade de Husserl em chave de direções de sentido. No caso, compreendeu-se como experiência fática a totalidade significativa que se dá no fenômeno, no qual vigora a articulação de três direções de sentido: o *que* originário que é experimentado na experiência não é uma coisa, mas sentido de conteúdo; esse teor de conteúdo se dá pelo *como* originário do fenômeno, caracteriza-se esse *como* do fenômeno enquanto a própria correlatividade intencional que articula a significância, que é seu sentido de referência, mas também pelo modo em que esse *como* se dá a cada vez, pela sua temporalidade inobjetivável sob a qual eclode sentido, ou seja, pelo seu sentido de realização.

Com a aclaração da estrutura de sentido do fenômeno, o movimento seguinte foi a tematização do *como* da proclamação de Paulo. Primeiro, precisava-se esclarecer as razões que justificavam a escolha da experiência cristã da vida como fenômeno paradigmático para a experiência filosófica. Compreendeu-se que na proclamação de Paulo aflora um cenário existencial que não sucumbe à reificação da vida. Depois, a questão primordial passou a ser a caracterização desse *como* operante na proclamação. Nas cartas Paulo procura comunicar a existência às comunidades, isso indica que as epístolas testemunham uma modalidade muito peculiar de articulação de sentido: elas partem da situação concreta de Paulo e tem por meta comunicar o originário da experiência histórica do apóstolo, para que isso se perfaça, encontra-se em

execução um *como* do experienciar que se caracteriza por ser uma meditação existencialmente preocupada com a situação, acentua-se a preocupação como a estrutura referencial capaz de expressar o autenticamente histórico do horizonte da situação fática do apóstolo. Mas, sobretudo, o que se põe em evidência é o transfundo realizador no qual se tem a conexão referencial do fenômeno a cada vez, por ele a situação é custodiada em sua densidade fática como acontecimento no aqui e agora da experiência da vida.

Para o terceiro capítulo o objetivo era tematizar a ênfase realizadora das epístolas de Paulo e indicar a realização da vida através da interpretação de conceitos originários do cristianismo primitivo. O movimento primordial foi a colocação da questão do *como* do ter de Paulo os tessalonicenses, que põe em evidência que Paulo e a comunidade de Tessalônica co-experenciam o mesmo *como* do ter-se-tornado-cristão, ou seja, encontram-se determinados pela mesma experiência existencial. Na sequência caracterizou-se o fenômeno do ter-se-tornado-cristão, a dinamicidade da vida cristã foi concebida no movimento de conversão, o qual se inicia com a experiência do ter-se-tornado e se recobra pelo saber-se-haver-se-tornado-cristão. A condição existencial da vida do cristão se efetiva numa relação realizadora com a necessidade da vida, isso significa uma virada radical para o sentido realizador da vida fática. Por força disso o cristão caminha sem se instalar ou se assegurar na vida, mas assume sua inquietação no serviço e na esperança do Senhor.

O movimento seguinte do capítulo voltou à situação de Paulo para compreender o sentido originário do seu ter-se-tornado-cristão. Na situação do apóstolo percebe-se o aguçamento da preocupação com o mundo do si-mesmo, a mesma preocupação que ele deseja fomentar nos tessalonicenses. Com efeito, essa nova estatura da existência demanda que se compreenda a estrutura temporal originária da situação de Paulo. O que se percebeu foi que a *Parusia* não é a espera de um evento vindouro, mas que ela se encontra em realização no comportamento cristão. O modo como isso se realiza foi apresentado pela consideração do tempo messiânico da comunidade protocristã: a experiência do tempo no cristianismo é kairológica, isso significa que o cristão interpreta o tempo como o instante incomensurável e que lhe cabe decidir-se por vivê-lo, por isso,

no dar-se a cada vez de modo único e irrepitível do *kairós* o cristão lança-se ao desafio de realizar temporalmente sua existência.

O último movimento da pesquisa foi indicar a vigilância como o modo cristão de realizar a existência. A espera é uma condição para o cristão viver a o inobjetivável evento da *Parusia*. O cristão encontra-se em perpétua vigilância para não sucumbir na tendência decadente da vida, velando em preocupação absoluta por sua vida, iluminando-a com o saber sobre seu ter-se-tornado-cristão. A existência cristã encontra na experiência bíblica de vigilância o modelo para pensar sua própria facticidade: nos relatos testamentários teofanias e vigílias encontram-se relacionadas de modo a indicar como o fulgor do divino pode ser experienciado por um comportamento desperto. Isso serve de modelo para se pensar a compreensão da facticidade da vida, que embora não possa ser determinada, possa ser apropriada na realização da existência.

Os principais saldos deste trabalho encontram-se relacionados com uma compreensão da densidade existencial da vida. Destaca-se, em particular, a condição trepidante da vida fática, que em cada novo passo é marcada pela insegurança. Mas, por outro lado, é luminosa a escolha de Paulo de colocar a si mesmo e a comunidade de Tessalônica sempre frente a necessidade da vida, lutando para não se refugiar em tendências asseguradoras que proporcionam paz e segurança. Ter na claridade a condição existencial do seu ter-se-tornado é, na realidade, o modo como o cristão realiza autenticamente a sua vida.

Ao termino, experiencia-se alegria e entusiasmo com as novas questões que emergem da pesquisa. Tem-se a certeza que o caminho percorrido foi preliminar, mas que por ele veio à luz algo que se considera principal: a aclaração da facticidade da vida cristã. Esse tema parece se indicar no complexo temático da ação da graça de Deus e a fraqueza da vida. A facticidade cristã apresenta-se como um novo desafio a ser enfrentado de agora em diante, com o auxílio da explicação fenomenológica de Heidegger.

5 REFERÊNCIAS

5.1 Referências Primárias

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin, Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. 339p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Phänomenologie des Religiösen Lebens**: Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. 351p.

_____. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Trad. Jorge Uscatescu. México: Siruela, 2006. 183p.

_____. **The phenomenology of Religious Life**. Trad. Matthias Fritsch, Jennifer Gosetti-Ferencei. Indiana: Indiana University Press, 2004. 266p.

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**: Introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011. 235p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005, 165p.

_____. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini, Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes: 2008. 495p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Phenomenology of Intuition and Expression**. Trad. Tracy Colony. London; New York: Continuum, 2010. 170p.

5.2 Referências Secundárias

5.2.1 Livros

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta**: um comentário à Carta dos Romanos. Trad. Davi Pessoa, Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. 216p.

BARASH, Jeffrey A. **Heidegger e o seu século**: Tempo do Ser, tempo da história. Trad. André Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1995. 246p. (Coleção Pensamento e Filosofia).

BARCLAY, John M. G. **Paulo e o dom**. Trad. Fabrizio Zandonadi Catenassi, Fabiana Beckert, Jefferson Zeferino. São Paulo: Paulus, 2018. 576p. (Coleção Biblioteca de estudos bíblicos).

BARTH, Karl. **Carta a los Romanos**. Trad. Abelardo Martínez de La Pera. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. 614p.

ALES BELLO, Angela. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006. 108p.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Trad. Gilberto da Silva Gorgulho (Coord.). 2. imp. rev. São Paulo: Paulus, 2003. 2206p.

BULTMANN, Rudolf; HEIDEGGER, Martin. **Correspondencia 1925-1975**. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2011. 398.

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

CAPELLE-DUMONT. **Filosofia y teología en el pensamiento de Martin Heidegger**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012. 336p.

CAPUTO, John D. **Desmistificando Heidegger**. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. 300p. (Coleção Pensamento e Filosofia).

CASANOVA, Marco. **Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo: volume um: existência e mundaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. 303p.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas: Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. 486p.

DUNN, James Douglas Grant. **A teologia do apóstolo Paulo**. Trad. Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. 907p.

DUTRA Elza (org.). **O desassossego humano na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018. 376p.

ESCUADERO, Jesús A. **El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927**. Barcelona: Herder, 2009. 287p.

ESPOSITO, Constantino. **Introduzione a Heidegger**. Bologna: Il Mulino, 2017. 307p.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012, 608p.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 479p.

GORGONE, Sandro. **Il tempo che viene: Martin Heidegger dal Kairós All'Ereignis**. Napoli: Guida, 2005. 224p.

HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005. 432p.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, 229p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Ontologia: Hermenêutica da facticidade**. Trad. Renato Kirchner. 2.ed. Petrópolis: Vozes: 2013. 133p. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 10.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. 600p. (Coleção pensamento Humano).

_____. **Tiempo e historia**. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2009. 110p.

HENRY, Michel. **Encarnação**: uma filosofia da carne. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014. 382p. (Coleção Triologia Cristã).

KISIEL, Theodore. Heidegger on Becoming a Christian. In: KISIEL, T., VAN BUREN, J. (Orgs). **Reading Heidegger from the start**. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 175-194.

LACOSTE, Jean-Yves. **Experiencia y absoluto**. Trad. Tania Checchi. Salamanca: Sígueme, 2010. 252p.

LÖWITH, Karl. **Mi vida en Alemania antes y después de 1933**: Un testimonio. Trad. Ruth Zauner. Madrid: Rógar, 188p. (Coleção La balsa de la Medusa).

_____. **Heidegger, pensador de un tiempo indifente**: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX. Trad. Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. 368p. (Coleção Filosofia).

MACDOWELL, João A. **A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993. 206p. (Coleção filosofia).

MACHADO, Jorge A. T. **Os indícios de Deus no homem**: Uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. 252p. (Coleção Filosofia).

NOVO TESTAMENTO: Interlinear analítico Grego-Português. Por Sérgio Gomes e Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. 1024p.

OTT, Hugo. **Martin Heidegger**: a caminho da sua biografia. Trad. Sandra Lippert Viera. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, 366p. (Coleção: História e Biografias).

PÖGGELER, Otto. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Trad. Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 407p.

POTESTÀ, Andrea. **El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida**. Santiago: Metales Pesados, 2013. 267p.

RODRÍGUEZ, Ramón. **La transformación hermenéutica de la Fenomenología: Una interpretación de la obra temprana de Heidegger**. Madrid: Tecnos, 1997. 223p.

SCHALOW, Frank. **Heidegger and the question for the sacred: from thought to the sanctuary of faith**. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001. (Collection Contributions to Phenomenology). 207p.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Sobre la religión**. Trad. Rafael Celda e Joaquim Gallego. Madrid: Editorial Tecnos: 1990. 202p.

VINCI, Paolo. Prefazione. In: CARBONE, Guelfo. **La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger**. Milão: Mimesis, 2017. 326p. (Coleção Le parole della filosofia).

TOSOLINI, Tiziano. **Paolo e i filosofi: interpretazioni del Cristianesimo da Heidegger a Derrida**. Bologna: Mariett, 2019. 174p.

VOLPI, Franco. **Guida a Heidegger**. Roma: Laterza, 2005. 479p.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. 228p. (Coleção filosofia primeira).

5.2.2 Teses e Dissertações

CARBONE, Guelfo. **Il problema del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger**. 2014/2015. Tese (Doutorado em Filosofia e História da Filosofia) – Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma, Roma, 2014/2015. 265p.

ESCUADERO, Jesús A. **El joven Heidegger: un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser**. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2000. 543p.

EVANGELISTA, Paulo E. R. A. **Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática**. São Paulo: PUCSP, 2008. 119p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. 119p.

FERRANDIN, Jair. **Facticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida**. São Paulo: PUCSP,

2008. 200p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010. 200p.

FERRER, Rócio G. **El desasosiego de la vida fáctica**. La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923). 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, Universitat de València. Valencia, 2014. 417p.

QUEIROZ, Luismar C. **Temporalidade e Facticidade**: A vida cristã primitiva no jovem Heidegger. João Pessoa: UFPB, 2014. 178p. (Dissertação de Mestrado) – Centro de Ciências Humanas Letras e Artes – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014. 178p.

SANCHEZ, Pablo Redondo. **Experiencia de la vida y Fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)**. Salamanca: Universidade de Salamanca, 2011. 308p. Tese (Doutorado em Filosofia). Salamanca, 2011. 308p.

5.2.3 Artigos e Resenhas

ARRIEN, Sophie-Jan. Faith's Knowledge: On Heidegger's Reading of Saint Paul. **Gatherings: The Heidegger Circle Annual**, v. 3, p. 30-49, 2013.

BRUUN, Lars. Back to the future: Reading Heidegger reading Pau. **The Bible and critical theory**, v. 5, n. 1, p. 2.1-2.14, 2009.

BUSSE, Francisca S., La vida cristiana para el joven Heidegger: um modelo histórico. **Revista de Humanidades**, n. 34, p. 171-196, jul/dez., 2016.

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

CHUECAS, Ignacio. Heidegger y San Pablo: La interpretación fenomenológica de Martin Heidegger a la carta a los Gálatas desde una perspectiva de exegésis bíblica. **Teología y vida**. v. 49, p. 431-445, 2008.

ESCUADERO, Jesús A. El programa filosófico del joven Heidegger. Em torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. **Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte**, Barranquilla, n. 7, p. 10-27, ago., 2007.

_____. El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la Fenomenología Hermenéutica. **Thémata**, Barcelona, n. 44, p. 213-238, 2011.

_____. El estudiante Heidegger y la teología. **Sofia**, Vitória, v. 5, n. 2, p. 302-321, Dez., 2016.

FERNANDES, Marcos Aurélio. Fenomenologia da facticidade da vida religiosa cristã desde o Novo Testamento: mundo, si-mesmo, temporalidade. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v. 2, n. 2, p. 14-34, dez., 2015.

_____. Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo. **Reflexão**, Campinas, v.41, n.1, p. 95-111, jan./jun., 2016.

FERNANDEZ, Arsenio G. Heidegger y la reforma protestante. **Revista de Filosofia**, Venezuela, v. 62, n. 2, p. 7-47, 2009.

GANDER, Hans-Helmuth. Religious life, facticity, and the question of the self: The early Heidegger's hermeneutics of religious texts. **The Hermeneutic Press**, Toronto, p. 378-386, 2002.

GRUPILLO, Arthur. Fenomenologia da vida religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger. **Numem: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 73-98, jul./dez., 2014.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 566-583, abr./jun., 2012.

JULIÃO, Claudiléia Cavalheiro; KIRCHNER, Renato. A fenomenologia da religião heideggeriana e a explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas. **Correlatio**, São Paulo, v. 15, n. 1, p.171-193, jun., 2016.

KIRCHNER, Renato. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. **Numem: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, jul./dez., 2014.

KOSHAR, Rudy. **Where is Karl Barth in modern european history?** Modern Intellectual History, Cambridge, v.5, n.2, p. 333-362, ago., 2008.

LARA, Francisco. Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. **Eidos: Revista de Filosofia de la Universidad del Norte**. Barranquilla, n. 7, p. 28-46. ago., 2007.

LÓPEZ, Francisco L. El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. **Acta fenomenológica latino-americana**. Lima: Pontificia Universidade Católica del Perú; Morelia: Universidade Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, v. 3. p. 377-392. 2009.

MISSAGGIA, Juliana O. Indicações formais e a origem do método de Ser e Tempo. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 45-55, jun., 2010.

MICHELAZZO, José C. Pensamento e experiência religiosa: contribuições do jovem Heidegger para a mística apofática. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p.73-102, dez., 2010.

O'MEARA, Thomas. **Heidegger and his origins**: theological perspectives. *Theological Studies*, v. 47, n. 2, p. 205-226, 1986.

PERIÑAN, Juan J. G. La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religión. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 73, n. 2, p. 533-556, 2017.

PIEPER, Frederico. Filosofia e teologia em Heidegger. Notas sobre a conferência Fenomenologia e teologia de 1927. **Numem**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 99-134, jul./dez., 2014.

SAMPATH, Rajesh. **The time of God's time**: the problem of time in Barth's Church Dogmatics and Heidegger's Being and Time. *IAFOR: Journal of Ethics, Religion and Philosophy*, Brandeis, v.3, n.1, p. 27-34, 2017.

SHEEHAN, T. Heidegger's introduction to the Phenomenology of Religion 1920-21. **The Personalist**. LX, 3, p. 312-334, 1979.

WOLFE, Judith. **Heidegger and Theology**. Disponível em: https://www.academia.edu/7242096/Heidegger_and_Theology. Acesso em: 18 de abril de 2018.

ZANETTE, Marcos S. A facticidade e o tempo no pensamento do jovem Heidegger. **CES Revista**, v. 22, Juiz de Fora, 2008.

