

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIA HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

LUÍS GABRIEL PROVINCIAATTO

**VISÃO DE MUNDO E TEOLOGIA COMO REPERCUSSÃO
DO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO: CONSIDERAÇÕES
FENOMENOLÓGICAS EM MARTIN HEIDEGGER**

CAMPINAS

2016

LUÍS GABRIEL PROVINCIAATTO

**VISÃO DE MUNDO E TEOLOGIA COMO REPERCUSSÃO
DO CRISTIANISMO ORIGINÁRIO: CONSIDERAÇÕES
FENOMENOLÓGICAS EM MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Renato Kirchner

PUC-CAMPINAS

2016

Ficha Catalográfica
Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação - SBI - PUC-Campinas

t260
P969v

Provinciatto, Luís Gabriel.

Visão de mundo e teologia como repercussão do cristianismo originário: considerações fenomenológicas em Martin Heidegger / Luís Gabriel Provinciatto. - Campinas: PUC-Campinas, 2016.
200p.

Orientador: Renato Kirchner.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Inclui bibliografia.

1. Cristianismo. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Fenomenologia. 4. Teologia. 5. Cristianismo - Filosofia. I. Kirchner, Renato. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

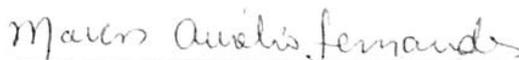
18.ed.CDD – t260
22.ed.CDD – t370.1934

LUÍS GABRIEL PROVINCIIATTO

**VISÃO DE MUNDO E TEOLOGIA COMO REPERCUSSÃO DO CRISTIANISMO
ORIGINÁRIO: CONSIDERAÇÕES FENOMENOLÓGICAS EM MARTIN HEIDEGGER**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 12 de Dezembro de 2016.



Dr. MARCOS AURÉLIO FERNANDES (UNB)



Dr. PAULO SÉRGIO LOPES GONÇALVES (PUC-CAMPINAS)



Dr. RENATO KIRCHNER (ORIENTADOR - PUC-CAMPINAS)

Ao mestre e amigo Prof. Dr. Renato Kirchner, pela presença;
à amada Eloisa, pelas compreensões;
a meus pais, Luís Agnaldo e Rita de Cássia, pelo sempre incondicional apoio.

AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica de Campinas por, primeiramente, acolher esta pesquisa e ser, desde a graduação em Filosofia, uma casa de ensino e aprendizagem que, com certeza, serão levados por toda a minha vida. E, posteriormente, por ter proporcionado um amplo leque das mais variadas oportunidades e experiências: seminários, colóquios, congressos e a realização de um curso em Valladolid, Espanha. Em tudo isso houve o singular convívio com o outro: aí a gratidão foi e é praticada.

À Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento, o que me proporcionou a aquisição do material necessário para a efetivação desta pesquisa, bem como a participação em seis eventos acadêmicos que contribuíram cada qual de maneira ímpar para com esta dissertação.

A todos os professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião por serem, de fato, educadores. Não basta somente agradecer a estes educadores por formarem mentes críticas e possibilitarem o contato com uma imensa gama de conhecimento. É necessário agradecer a eles por serem, enquanto educadores, humanizadores, isto é, por contribuírem, dentro da limitação de cada um, com a formação da integralidade das pessoas que passam por este estágio da vida acadêmica. De maneira especial aos professores que deram seus pareceres no exame de qualificação – Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Prof. Dr. Walter Ferreira Salles e Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes –, o qual, de fato, foi o momento mais importante de toda pesquisa, pois a partir dali o trabalho ganhou qualidade e profundidade. Agradeço a todos os professores pelo rigor exigido em cada trabalho.

Ao Grupo de Pesquisa *Ética, epistemologia e religião* por ser um espaço profícuo para apresentar trabalhos, receber críticas, sugestões, indicações e compartilhar a aprendizagem da árdua tarefa de realizar pesquisa na área de Ciências Humanas. E em nome dos três professores que o compõem – Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Prof. Dr. Renato Kirchner e Prof. Newton Aquiles von Zuben – agradecer a todos aqueles que vivenciaram as frequentes reuniões e que, com certeza, viram esta pesquisa se desenvolver, ganhar forma e se tornar minimamente apresentável.

Agradecer ao orientador desta pesquisa – Prof. Dr. Renato Kirchner – pelo cuidado em guiar seu orientando, dando sempre indicações precisas para o amadurecimento necessário do trabalho em sua integralidade. Agradecer pela sinceridade de saber as limitações de toda

pesquisa e, mesmo assim, sempre acreditar na possibilidade de melhora. De fato, isso foi possível porque o Prof. Dr. Renato Kirchner sempre foi presença nesta pesquisa.

Aos colegas de turma: pelas conversas, risadas, provocações, questionamentos e, sobretudo, pela sinceridade de uma amizade. Além disso, não restam dúvidas, para mim ao menos, de que a qualidade de todos os trabalhos de nossa turma se deu porque todos sempre fomos exigentes uns com os outros e isso foi possível pela maturidade e confiança alcançada nesta caminhada conjunta. De maneira especial, gostaria de agradecer à amiga Maiara Rúbia Miguel – mestra em Ciências da Religião – pela amizade e confiança, que não se limitaram aos muros da Universidade; a ela também agradeço pela parceria na realização de alguns trabalhos e pelas generosas leituras e contribuições a tantas outras ideias.

Também agradeço a todos aqueles que, ao longo desses dois anos, sempre me incentivaram a continuar este sonho; àqueles que sempre me perguntavam: “como está a dissertação?”, pois aí estava uma preocupação comigo e também com os prazos – Ah! Os prazos! À professora Rosemeire Melo pelo competente trabalho de correção ortográfica, sem o qual este trabalho não teria a mesma qualidade.

E, por fim, agradeço àqueles que souberam compreender meus momentos de quietude e inquietude, momentos fundamentais para a realização – e humanização – desta pesquisa.

*Para ser grande, sê inteiro: nada
Teu exagera ou exclui
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.*

(Ricardo Reis – heterônimo de Fernando Pessoa)

RESUMO

PROVINCIATTO, Luís Gabriel. *Visão de mundo e teologia como repercussão do cristianismo originário: considerações fenomenológicas em Martin Heidegger*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

Esta pesquisa toma o pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) como principal fonte teórica com a pretensão de mostrar o seguinte: o fenômeno religioso cristão é uma possibilidade viável para compreender a caracterização dada pelo filósofo alemão à noção de experiência fática da vida. Nesse sentido, a experiência cristã é analisada em sua originariedade, donde a concepção de cristianismo originário. O próprio cristianismo, enquanto fenômeno, é um elemento singular para compreender o próprio desdobramento do percurso fenomenológico de Heidegger, sobretudo nos textos e preleções da década de 1920. Por isso, outros dois conceitos aparecem como fundamentais a esta pesquisa: “visão de mundo” e “teologia”. Ambos os termos são caracterizados pelo filósofo alemão no período destacado. No entanto, tal caracterização se encontra dentro de um movimento fenomenológico-hermenêutico, ou seja, busca-se compreender tanto o que seja “visão de mundo” quanto o que seja “teologia” em sua essencialidade, rompendo com a tradição metafísica. Isso faz com que se afirme: “visão de mundo” e “teologia” estão fundadas na dimensão experiencial da existência do ser-aí e ambas podem ser compreendidas como repercussão do cristianismo originário, isto é, enquanto possibilidade de compreensão da própria existência crente do ser-aí. Isso pode ser assim alcançado com o auxílio de um método fenomenológico-hermenêutico, capaz de compreender as construções conceituais elaboradas por Heidegger e aproximá-las entre si. Logo, busca-se compreender o que seja cristianismo originário em sua dimensão experiencial para poder mostrar que “visão de mundo” e “teologia” são repercussões possíveis de tal experiência.

Palavras-chave: Cristianismo originário. Visão de mundo. Teologia. Fenomenologia. Martin Heidegger.

ABSTRACT

PROVINCIATTO, Luís Gabriel. *Worldview and theology as repercussion of the originating Christianity: phenomenological considerations on Martin Heidegger*. 2016. Thesis (Master's degree on Religion Studies) – Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

This research takes the Martin Heidegger's thought (1889-1976) as the main theoretical source with the intention to show the following: the Christian religious phenomenon is a viable possibility to understand the characterization given by the German philosopher to the notion of factual experience of life. In this sense, the Christian experience is analyzed in its originating, whence the conception of original Christianity. Christianity itself, as a phenomenon, is an unique element in understanding the proper unfolding of the phenomenological path of Heidegger, especially in texts and lectures of the 1920s. Therefore, two concepts appear as fundamental to this research: "worldview" and "theology." The German philosopher characterizes both terms in the highlighted period. However, this characterization is within a phenomenological-hermeneutic movement, that is, try to understand both what is "world view" as it is "theology" in its essentiality, breaking with the metaphysical tradition. This makes it is stated: "worldview" and "theology" are based on experiential dimension of existence of being-there and both can be understood as a reflection of original Christianity, that is, as a possibility to understand the very believer existence of be there. It cans this be achieved with the aid of a phenomenological-hermeneutical method, able to understand the conceptual constructs developed by Heidegger and bring them together. So try to understand what the original Christianity is in its experiential dimension to be able to show that "worldview" and "theology" are possible consequences of such an experience.

Key words: *Original Christianity. Worldview. Theology. Phenomenology. Martin Heidegger.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – “VISÃO DE MUNDO”: A PROPOSTA DE UM CONCEITO	19
1.1 <i>Weltanschauung</i> : o surgimento de um conceito e sua relação com a filosofia.....	20
1.1.1 “Visão de mundo”: um breve itinerário filosófico	23
1.2 As pontes teóricas entre Dilthey e Heidegger.....	35
1.2.1 “Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger”.....	39
1.2.2 Heidegger leitor de Dilthey: apropriação crítica do conceito “visão de mundo”	42
1.3 “Visão de mundo”: a consolidação do entendimento de um conceito.....	51
1.3.1 Três pontos fundamentais do caminho: transcendência, nulidade e ausência de apoio	56
1.3.2 Dois modos fundamentais da “visão de mundo”: concessão de abrigo e postura....	62
1.4 A experiência da cátedra: compreensão do conceito “visão de mundo” e indicação à dimensão da vivência.....	69
CAPÍTULO 2 – A DIMENSÃO DA EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA	77
2.1 A problematização do conceito “experiência”.....	78
2.1.1 A experiência entendida como <i>Erlebnis</i>	80
2.1.2 A experiência entendida como <i>Erfahrung</i>	87
2.2 Hermenêutica da facticidade: uma possibilidade fundamental da existência.....	95
2.2.1 Hermenêutica como compreensão originária.....	103
2.3 Experiência, hermenêutica, ciência: a possibilidade de uma “forma”.....	107
2.4 Indicação de um “cristianismo originário”	114
2.4.1 Indícios formais: entre luz e sombra	116
2.4.2 O “como” do acesso a um cristianismo originário.....	121
CAPÍTULO 3 – A ORIGINARIEDADE DA CIÊNCIA TEOLÓGICA	126
3.1 O caráter científico da teologia.....	128
3.1.1 A teologia em sua positividade	132
3.1.2 A teologia em sua cientificidade	137

3.2 A presença de Agostinho de Hipona no itinerário de Heidegger.....	146
3.3 O aspecto teológico do livro X das <i>Confissões</i>	159
3.3.1 “Fazei que eu Vos conheça”: questionar a fé.....	165
3.3.2 “Quero-a também praticar no meu coração”: a <i>beata vita</i> como expressão teológica	170
3.3.3 “Que haveria em mim oculto?”: deparar-se consigo mesmo	176
CONCLUSÃO	181
REFERÊNCIAS	192

INTRODUÇÃO

O que será que a fenomenologia deve “deixar e fazer ver”? O que é que se deve chamar de “fenômeno” num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é *necessariamente* tema de uma demonstração *explícita*? Justo o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento. No entanto, o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*distorcido*” não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. O que, portanto, num sentido privilegiado e em seu conteúdo mais próprio, exige tornar-se fenômeno é o que a fenomenologia tematicamente tomou em suas “garras” como objeto. A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia* (HEIDEGGER, 2012b, p. 75, sublinhado nosso¹).

Fica claro, desde o início deste excerto, a importância de tematizar aquilo que não se torna evidente de imediato para um sujeito ou para uma subjetividade em geral, mas antes aquilo que tende a permanecer velado. A investigação fenomenológica, desse modo, pauta o *ser* do ente: perguntar pelo fundamento (*ser*) disso que se apresenta (*ente*) não é outra coisa senão perguntar pelo sentido de tal ente. A fenomenologia, problematizando o ser do ente, confere-lhe um significado, ou seja, a fenomenologia, enquanto ontológica, é também hermenêutica: tendo no centro da discussão o ser manifestado de um ente, atribui-lhe sentido. O que isso significa, a princípio? Significa que Heidegger procede com uma identificação entre fenomenologia e ontologia-hermenêutica, decorrendo no seguinte: o objeto de investigação da ontologia-hermenêutica – o ser do ente – e o caminho de tal investigação – a fenomenologia – são tão somente o mesmo, pois postulam o ser do ente. A fenomenologia pretende fazer ver justamente o fundamento (*ser*) disso que se manifesta enquanto fenômeno, incidindo numa ontologia; ao assim proceder, a fenomenologia dá significado, conforme indicado acima, sendo também hermenêutica. Isso é o que se encontra expresso à continuidade do excerto acima exposto:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-*af* [sic], a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna* (HEIDEGGER, 2012b, p. 75).

¹ Os grifos próprios desta pesquisa sempre aparecerão de modo sublinhado e isso vale para todas as citações doravante presentes neste trabalho. Os textos em formato itálico, quando ocorrerem, são expressão dos textos em seu formato original.

O significado exposto pela fenomenologia ontológico-hermenêutica é sempre relacional, pois diz respeito a alguém que vivencia tal experiência significativa. Eis, então, a primeira ultrapassagem a ser realizada: perceber que a experiência é sempre significativa para um ente, este capaz de vivenciar e compreender o sentido de tal experiência. A este ente capaz de compreender o sentido da experiência se dá o nome de *ser-aí*.

Essa possibilidade fundamental faz com que o ser-aí seja tomado como o ente capaz de questionar o próprio ser. E isso permite afirmar o seguinte: ao questionar o próprio ser, o ser-aí atribui significado a isso que lhe é mais comum, a sua própria existência. Por isso, perguntar pelo ser do ser-aí é direcionar um questionamento visando a compreensão da própria existência – um movimento autocompreensivo, pois não há distinção entre quem questiona e o que é questionado. Diante disso, é válido perceber como o próprio Heidegger compreende essa relação:

O ser-aí [sic] não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser do ser-aí [sic] a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com o seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o ser-aí [sic] se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do ser-aí* [sic]. O privilégio que distingue o ser-aí [sic] está em ele *ser* ontológico (HEIDEGGER, 2012b, p. 48).

Isso conduz a um primeiro conjunto de questões: se o ser-aí é um ente privilegiado por ser capaz de compreender o próprio ser, como, então, chegar a esta atitude de questionar o próprio ser? No próprio ato de existir, isto é, sendo, o ser-aí já não compreende suficientemente essa existência que é a sua, sendo desnecessária uma questão direcionada pelo sentido de tal existência? E mais: como significar a existência sendo que ela *é* a todo momento?

Esse conjunto de questões impulsiona este trabalho adiante fazendo com que se lance a seguinte hipótese: a possibilidade de questionar o próprio ser do ser-aí se dá a partir de uma experiência vivencial. Isso significa o seguinte: o ser-aí é capaz de confrontar-se com o próprio ser quando, de fato, vivencia isso que se lhe apresenta na existência de maneira significativa, ou seja, quando o sentido não lhe é imposto externamente, mas brota do próprio caráter relacional da experiência. Esse caráter relacional conduz à significação do que é vivenciado, bem como à possibilidade de compreender o próprio ser da existência, pois na experiência da própria existência o ser-aí se relaciona a todo momento consigo mesmo. Caracteriza-se, então, o *modo* da vivência como âmbito principal, sobrepondo-o ao conteúdo vivenciado.

Diante disso, a experiência religiosa se apresenta como uma possibilidade plausível na e a partir da qual o ser-aí pode questionar o próprio ser. Eis, então, uma primeira problemática:

ao questionar essa experiência relacional entre ser-aí e fenômeno religioso se está lidando com ambos, isto é, não é viável compreender o ser do ser-aí sem problematizar também a experiência religiosa enquanto tal. Isso faz com que se perceba a importância de tomar a experiência religiosa como um campo capaz de conduzir o ser-aí ao próprio confronto com o seu ser. Nesse sentido, este trabalho considera a religião enquanto fenômeno, ou seja, enquanto experiência capaz de manifestar sentido ao ser-aí, bem como capaz de possibilitar-lhe a compreensão do próprio ser. A hipótese inicial se complementa, então: a experiência religiosa é capaz de fazer com que o ser-aí perceba o sentido da própria existência, questionando o próprio ser do existir. Isso ganha viabilidade quando se percebe a importância de um regresso fenomenológico-hermenêutico à essência do próprio fenômeno religioso e ver que ali está presente uma relação entre este e o ser-aí.

Essas primeiras considerações permitem olhar para aquilo que primeiro se lê no trabalho: o título. A partir do título, então, busca-se realizar o movimento de *introdução*: conduzir, de fato, ao interior da pesquisa, no qual se desdobra a hipótese levantada e a problemática colocada. Essa proposta será iniciada agora colocando ênfase em todos os termos presentes no título, pois eles sintetizam o objeto estudado, a metodologia utilizada e a estrutura da pesquisa a partir do desdobramento da hipótese e da problemática. O título anuncia *Visão de mundo e teologia como repercussão do cristianismo originário: considerações fenomenológicas em Martin Heidegger*.

A primeira consideração a ser realizada é sobre a importância do pensamento de *Martin Heidegger* para esta pesquisa. Martin Heidegger (1889-1976) é um dos principais nomes da filosofia contemporânea, sem dúvida. Aqui se quer destacar somente um dos muitos aspectos que tornam o pensamento de Heidegger singular: a profundidade a partir da qual toda uma problemática foi desenvolvida. Como se pode perceber pelas duas citações anteriores, a principal questão perseguida por Heidegger: o que é *ser*? Isso não significa que tal questão seja esgotada em uma única resposta; seria uma ingenuidade pensar assim. A profundidade aludida diz respeito às diferentes abordagens feitas pelo próprio filósofo de Messkirch a esta questão. Isso, no entanto, configura-se sob um ponto comum, conforme anota Pöggeler:

A via que Heidegger procura seguir é uma via da proximidade do ser. O ser é o tema da forma clássica do pensamento ocidental, da metafísica. [...] A via que Heidegger segue alcança sua obrigatoriedade por não querer outra coisa senão exprimir de modo comprovável os pressupostos impensados do pensamento rotineiro (PÖGGELER, 2001, p. 15).

Noutras palavras: a ideia central do pensamento de Heidegger é ir em direção ao fundamento do próprio pensamento ocidental, à própria essência da metafísica para, dessa

maneira, superá-la. Esse projeto configura-se nos primeiros anos de atividade acadêmica de Heidegger sob a perspectiva fenomenológica. Na verdade, o tema central da fenomenologia é o ser, logo, trata-se de uma ontologia fundamental. Esta, por sua vez, é compreendida a partir da existência do ser-aí, ente capaz de compreender o próprio ser, isto é, que ultrapassa a dimensão do ente e se dirige ao próprio fundamento da existência. Essa compreensão é dotada de significação, ela é hermenêutica da existência. Nesse sentido, o projeto proposto por Heidegger denomina-se como sendo uma fenomenologia-ontológico-hermenêutica.

Esse projeto filosófico está centrado na existência do próprio ser-aí. A compreensão da realidade tem como pressuposto a autocompreensão do ser-aí, o que torna central a dimensão experiencial, pois é nesta que o ser-aí depara-se com o próprio ser. Além disso, a dimensão existencial lida com o ente não como *conceito*, mas enquanto significação. Antes de ser conceito, abstração, o ente é vivencial, experiência. A conferência *A essência do fundamento (Vom Wesen des Grundes)* (1929) indica justamente isso:

A compreensão do ser, que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para com o ente, não é nem um captar o ser como tal, nem um reduzir ao conceito o assim captado. A compreensão do ser, ainda não reduzida ao conceito, designamos, por isso, compreensão pré-ontológica ou mesmo ontológica em sentido mais amplo (HEIDEGGER, 2008, p. 144).

Essas colocações mostram a centralidade da pergunta pelo ser do ser-aí para esta pesquisa, além de apontarem para duas outras necessidades: a importância de uma delimitação no próprio pensamento de Heidegger e a relevância do fenômeno religioso como possibilidade de compreensão do ser do ser-aí, de acordo com o próprio Heidegger.

A primeira tarefa – delimitar o pensamento de Heidegger – não deve ser vista como uma escolha aleatória somente para justificar as afirmações desta pesquisa. Trata-se, antes, de, dentro de um determinado período, aproximar algumas construções conceituais feitas pelo próprio filósofo alemão. Pretende-se, ao final da pesquisa, contribuir de maneira significativa para a interpretação do próprio pensamento heideggeriano, não como algo fechado em si mesmo, mas enquanto um convite à própria tarefa do pensamento: “Heidegger é, antes de tudo, um *mestre do pensamento* que, ao nos ensinar a pensar por nossa própria conta e risco, nos concita ao exercício da responsabilidade pessoal e intransferível no plano de nossos pensamentos e opiniões” (GIACOLA JUNIOR, 2013, p. 109). Dessa maneira, ao longo do trabalho se lida com o pensamento de Heidegger esperando que, ao final, possa-se pensar com Heidegger a respeito da relação entre ser-aí e fenômeno religioso. De maneira objetiva, o recorte assumido por esta pesquisa consiste num período que se estende desde as primeiras preleções de Heidegger no semestre de pós-guerra em 1919, *A ideia da filosofia e o problema da visão*

de mundo (*Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*) até a conferência de 1929 supracitada, *A essência do fundamento*.

Tendo consciência das limitações que toda restrição teórica impõe a qualquer trabalho, justifica-se esta escolha apontando para o segundo tópico há pouco mencionado: a relevância do fenômeno religioso no pensamento de Heidegger. Esse fato não se deve somente à sua formação religiosa católica, instruída por jesuítas e à qual Heidegger reconhece como muito importante para o seu ingresso na atividade filosófica. Aqui se está referindo à importância de perceber na dimensão religiosa uma possibilidade de deparar-se com a própria existência. De acordo com isso, a preocupação com o fenômeno religioso não irá apontar para debates metafísicos sobre “o que é Deus?”; trata-se antes de colocar o acento na experiência vivida pelo ser-aí, ou seja, toma-se a experiência religiosa em sua originariedade, pois este caráter originário da experiência possibilita o deparar-se com o próprio ser. Aí está a dimensão fática da experiência religiosa: centrar-se na existência do ser-aí, existência que não é assegurada por nenhuma instância metafísica.

Esse lançar-se na própria existência é encontrado, por Heidegger, no cristianismo das origens, pois “a primitiva fé cristã experimenta a vida em sua efetividade. Ela é, como diz o jovem Heidegger, essa mesma experiência de vida” (PÖGGELER, 2001, p. 41). Há, porém, uma advertência a ser realizada: essa capacidade de a fé cristã ser ela mesma a experiência da vida pode ser presentificada, ou seja, o movimento fenomenológico-hermenêutico possibilita um resgate da dimensão originária da experiência religiosa, fazendo com que o crente se depare com o próprio fundamento da existência. Nesse sentido, a experiência religiosa será tratada neste trabalho sob o termo *cristianismo originário* (também presente no título), aludindo a esta dimensão vivencial do fenômeno religioso que pode ser resgatada pelo movimento fenomenológico-hermenêutico. Por isso, como há de se notar ao longo do trabalho, a ideia de *cristianismo originário* não remeterá diretamente aos primeiros cristãos, àqueles que vivenciaram as primícias do cristianismo, mas antes à experiência do fenômeno religioso cristão, imbuído de uma fé crística possível de ser vivenciada originariamente pelo ser-aí.

Outra marcação também precisa ser realizada a modo introdutório: essa entrega radical à experiência fática da vida, na verdade, prescinde de uma desinência religiosa, mas encontra morada na originariedade da experiência religiosa cristã. Essa marcação deve ficar bem clara, pois, como há de se perceber ao longo da pesquisa, “a vida fática se precipita em um nada, sem porquê e sem fundamento” (SANTOS, 2013, p. 13). O método fenomenológico-hermenêutico assumido por este trabalho, embora não possua confessionalidade, seja a-teu, permite a aproximação com a originariedade da experiência religiosa, local – em sentido ontológico –

possível para deparar-se com o próprio ser da existência. Diante disso, a especulação por “o que é Deus?” é descabida, possibilitando o retorno essencial à vitalidade religiosa. Lê-se, ainda a modo introdutório, a afirmação de Bento Silva Santos:

A operação de “afastamento de Deus enquanto *objeto* de especulação teórica, longe de ser uma recusa da fé em Deus, permite na verdade o “retorno a Deus”. O caminho *ateu* no pensamento de Heidegger significa “afastar-se” do “Deus dos filósofos”, do Deus da especulação metafísica, do “Deus ídolo”, para voltar-se ao “Deus vivo”, ao “Deus fático”, ao “Deus crucificado” (SANTOS, 2013, p. 13-14).

Esse ponto garante a passagem a outro termo presente no título deste trabalho: a ideia de *repercussão*. O sentido literal de *repercutir*: uma ação causada a partir de uma experiência. Disso se afirma: essa experiência, a partir da qual algo repercute, possui caráter originário. Além disso, atribui-se à ideia de repercussão a noção de *possibilidade* e não a de determinação, ou seja, *visão de mundo* e *teologia* são possibilidades de compreensão do fenômeno religioso, logo, da própria existência fática do ser-aí. Isso significa o seguinte: elas são possibilidades a partir das quais o ser-aí pode questionar o ser da própria existência. Noutras palavras: a originariedade da experiência religiosa cristã não é pré-determinada pela compreensão do que seja “visão de mundo” e nem pela caracterização do que seja “teologia”. Na verdade, trata-se de fundar a ideia de “visão de mundo” e de “teologia” a partir da experiência originária. O percurso traçado pela pesquisa busca justamente ultrapassar a compreensão metafísica desses dois termos e mostrar aquilo que lhes é essencial. Entende-se ainda que o período apontado há pouco do pensamento de Heidegger – entre 1919 e 1929 – possibilita esse retorno essencial à compreensão de “visão de mundo” e “teologia”, além de garantir a compreensão do que seja “experiência originária”. Eis o risco que se assume!

Deve-se agora perceber que a estrutura da pesquisa também está justificada a partir dessa noção de *repercussão*: o primeiro capítulo se debruça sobre o que seja essencialmente “visão de mundo”, para daí, fazendo uso de um movimento fenomenológico-hermenêutico, encontrar o fundamento da própria “visão de mundo”, isto é, a experiência em sua originariedade. Vale dizer ainda: o título do primeiro capítulo, *Visão de mundo: a proposta de um conceito*, mostra a sua intenção: percorrer um caminho indicado por Heidegger em suas obras para, ao final, viabilizar tal proposta, ou seja, busca-se compreender como se dá a compreensão essencial do que seja “visão de mundo” no pensamento de Heidegger. Entende-se, a princípio, que a compreensão alcançada do que seja “visão de mundo” viabiliza a afirmação de que ela é repercussão de uma experiência originária, tal qual o cristianismo.

A lida com a ideia de “experiência originária” é alvo do segundo capítulo, *A dimensão da experiência originária*, no qual lançam-se os fundamentos para se compreender a

originariedade de qualquer experiência. Nesse sentido, o cristianismo configura-se como uma possibilidade viável de tal compreensão. O segundo capítulo ocupa-se também do *modo*, do *método* para regressar à dimensão da originariedade experiencial. Isso, adianta-se, tem uma consequência interessante: não é somente a ideia de “visão de mundo” que repercute de uma experiência originária cristã, mas também a possibilidade de uma ciência, a “teologia”.

Diante disso, percebe-se que a originariedade da experiência religiosa não repercute somente enquanto “visão de mundo”, mas também como “teologia”, o que é abordado no terceiro momento desta pesquisa com maior rigor. A teologia, enquanto ciência, deve possuir um objeto que lhe é próprio, bem como uma cientificidade. A proposta do terceiro capítulo, *A originariedade da ciência teológica*, é justamente essa: fazer ver a positividade e a cientificidade da teologia, além de mostrar que mesmo enquanto ciência, ela resguarda a dimensão originária da experiência. Isso é possível a partir de uma expressão teológica: *beata vita*.

Ainda há de se notar o seguinte: entre “visão de mundo” e “teologia” há uma identidade na diferença. O que isso significa? Significa que ambas, enquanto possibilidades de compreensão da experiência religiosa – na qual o ser-aí se depara com o ser da própria existência – estão fundadas na dimensão originária de tal experiência, havendo, então, uma identidade. Por outro lado, a finalidade de ambas faz com que se distingam entre si: enquanto a “visão de mundo” deve, essencialmente, servir como postura do ser-aí diante da realidade, a “teologia” deve ser o saber teórico capaz de clarificar a própria fé ao crente, utilizando-se, para isso, de um rigor científico-metodológico inerente a si mesma.

Ainda a modo introdutório vale frisar que as *considerações fenomenológicas* feitas no pensamento de Martin Heidegger pretendem aproximar, pelo viés fenomenológico-hermenêutico, os conceitos de “experiência originária”, “visão de mundo” e “teologia” presentes no período demarcado no pensamento do próprio filósofo alemão. A intenção, conforme anotado anteriormente, é fazer perceber que a experiência relacional entre ser-aí e fenômeno religioso conduz o ser-aí a questionar o ser da própria existência, significando-a. Essa significação acontece quando a vida é vivenciada em sua facticidade.

Nesse sentido, justifica-se o uso de um método fenomenológico-hermenêutico para lidar com o pensamento de Heidegger: a via fenomenológica permite perceber a simplicidade da concepção teórica. Engana-se aqui aquele que compara a simplicidade com a facilidade. Na verdade, “o simples é o mais difícil, pois exige de nós uma conversão no olhar: exige que descubramos, na pobreza daquilo que desprezamos, uma fonte inesgotável de riqueza” (FERNANDES, 2010, p. 29). A via fenomenológica permite a este trabalho ver essa riqueza

presente no arcabouço conceitual redigido por Heidegger. Além disso, a noção de hermenêutica garante a possibilidade de *interpretação e compreensão* do próprio texto, além de permitir a proximidade com o mesmo: “nós só estamos junto à coisa mesma, quando interpretamos” (FIGAL, 2007, p. 82). A via hermenêutica coloca a experiência novamente em sua dimensão primeira: a dimensão experiencial, onde se dá a significação.

Volta-se, então, a atenção à primeira pergunta: “o que será que a fenomenologia deve ‘deixar e fazer ver’?” (HEIDEGGER, 2012b, p. 75). A fenomenologia deve fazer ver aquilo que é simples e, justamente por fazer ver o simples, ela é tão difícil de ser captada. Eis, a termo de indicação de encerramento desse movimento introdutório, a intenção última dessa pesquisa: deixar ver que a relação entre ser-aí e fenômeno religioso é uma possibilidade fundamental de encontro com o próprio fundamento da existência, que, além de tudo, faz morada em diferentes possibilidades, tais quais a “visão de mundo” e a “teologia”. E uma palavra final, ou melhor, inicial sobre os conceitos “visão de mundo” e “teologia”: eles não são meros conceitos, ou categorias metafísicas, ou objetos do conhecimento; eles são, antes de tudo, possibilidades de compreensão de ser e, nesse sentido, são *nomes*, conforme indica Fernandes:

Se olharmos mais de perto, mais atentamente, no uso da linguagem, o nome diz como alguma coisa é chamada. O nome chama. Ele e-voca. Evocar é aproximar. Ao evocar, o nome traz a coisa para a proximidade da palavra. O que era distante é chamado para a proximidade. O nome não somente evoca, mas também con-voca. O nome é uma evocação que convoca. Convoca da distância para a proximidade, da ausência para a presença. Convocando, o nome pro-voca. Pro-vocar é chamar o não vigente para a vigência. É fazer e deixar atuar a coisa na sua presença, na sua vigência, no seu vigor (FERNANDES, 2011, p. 19).

CAPÍTULO 1

“VISÃO DE MUNDO”: A PROPOSTA DE UM CONCEITO

No ato de respirar, algo como o ar está tão subentendido e pressuposto que nem é percebido. No entanto, não é possível respirar sem que o ar esteja ali presente e sua presença é tão óbvia que passa despercebida. E justamente o ar, quando percebido, é motivo de espanto em quem o percebe, dada sua constante presença. A “visão de mundo” como repercussão de uma experiência e o necessário confrontar-se com o ser, talvez, seja semelhante a este exemplo.

Tratar de um conceito como o de “visão de mundo”² (*Weltanschauung*) é tomar a própria existência como ponto de partida. Nesse sentido, a “visão de mundo” aparece como repercussão da própria existência. E mais: a “visão de mundo” deve conduzir a própria existência humana a se questionar sobre aquilo que lhe é mais próprio: o seu próprio existir. Na perspectiva teórica de Heidegger, “a visão de mundo é determinada pelo entorno: povo, raça, estado, nível de desenvolvimento da cultura” (HEIDEGGER, 2012a, p. 13) e deve culminar no questionamento pelo que, de fato, é a existência humana, isto é, questionando aquilo que é mais próprio ao ser humano, sua existência.

Ao aproximar o conceito “visão de mundo” de um cristianismo originário não se entende este como uma visão de mundo dentre tantas outras. Adianta-se, conforme já indicado na Introdução deste trabalho: “visão de mundo” é diferente de “imagem de mundo”; e soma-se a isso: o posicionamento tomado diante do conceito é o apresentado por Heidegger ao longo de alguns textos nos quais tal temática aparece problematizada; destes, destaca-se, a princípio, a obra *Introdução à filosofia (Einleitung in die Philosophie)* de 1927-1928. O que isso, no entanto, significa para o desenvolvimento desta pesquisa? Significa que o cristianismo, enquanto experiência originária, possibilita um confronto com o que é mais próprio à existência humana, o próprio existir. A resposta ao “como” (*Wie*) isso é possível terá parte nas devidas conclusões deste trabalho. Por ora, restam alguns questionamentos inerentes a esta parte da pesquisa: o que é, de fato, “visão de mundo”? Quais seus elementos fundamentais? E mais: qual sua relação com a existência de um indivíduo enquanto tal?

² Há de se destacar que quando o conceito “visão de mundo” (*Weltanschauung*) surgir entre aspas será em menção ao conceito elaborado e analisado por este capítulo. Os termos que aparecerem em citações serão mantidos conforme o original de cada texto. Entende-se que isso não prejudicará nem a compreensão, nem o entendimento do texto. Alerta-se, no entanto, que a significação e o entendimento deste conceito aparecem ao longo do desenvolvimento deste capítulo, concretizando, na verdade, o principal objetivo deste: fazer a proposta de um conceito.

É claro que o presente capítulo não se encerra somente nestas perguntas; nem as respostas a elas podem ser dadas de modo imediato. Dessa maneira, pretende-se compreender, a princípio, como que um conceito nascido no interior da filosofia alemã foi apropriado e desenvolvido por Heidegger. Para isso, é imprescindível apontar quais as escolhas teóricas feitas pelo próprio Heidegger para esta construção conceitual que lhe é tão particular e pouco investigada. Há de se destacar, logo de início, que uma das principais referências tomadas por Heidegger é Wilhelm Dilthey (1833-1911) e a obra *A essência da filosofia (Das Wesen der Philosophie)*, na qual Dilthey aponta para a formação da “visão de mundo” filosófica, religiosa e poética, bem como elas dialogam entre si.

O que disso aqui interessa: fazer notar a originalidade da proposta feita por Heidegger sobre o conceito “visão de mundo”. Dessa maneira, aquilo que aqui se apresenta não é uma repetição do caminho traçado por Heidegger na construção de um conceito, mas um diálogo entre suas próprias obras nas quais tal discussão é relevante. Trata-se, na verdade, de um aprofundamento investigativo no interior da obra deste filósofo, donde a importância da fenomenologia, tal como já apontado na Introdução. Com isso, justifica-se o título dado a este capítulo, com destaque para o subtítulo: *a proposta de um conceito*. O caminho aqui traçado visa justamente propor o entendimento de um conceito, “visão de mundo”, desenvolvido no interior do caminho filosófico de Heidegger, que sempre considerou a pergunta “o que significa ser?” como fundamental para o desenvolvimento da própria filosofia e aquilo que dela decorre.

1.1 *Weltanschauung*: o surgimento de um conceito e sua relação com a filosofia

Ao analisar o significado e a construção de um conceito tal qual “visão de mundo” surgem elementos importantes que levam a uma construção e a um uso particular do termo. Diz-se isso porque “visão de mundo” não é algo original da filosofia de Heidegger, embora o uso que o pensador dê ao conceito seja. Nesse sentido, o próprio Heidegger aponta para o surgimento e utilização do conceito aqui explorado por outros filósofos eminentemente importantes na construção do denominado “idealismo alemão”³:

³ O marco inicial do movimento filosófico denominado “idealismo alemão” foi a publicação da *Crítica da razão pura* em 1781 por Immanuel Kant (1724-1804), terminando cinquenta anos mais tarde com a morte de Hegel (1770-1831). Os temas abordados neste período, bem como os pensadores que os desenvolveram foram de crucial importância para o posterior desenvolvimento das seguintes linhas filosóficas: existencialismo, fenomenologia, teoria crítica e pós-estruturalismo. O projeto filosófico do “idealismo alemão” era, a princípio, combater o ceticismo de David Hume (1711-1776) e, nesse sentido, Kant, com a publicação da obra supramencionada, tentou “demonstrar que Hume falhou em estabelecer que a razão é incapaz de orientar e motivar o comportamento humano, e, portanto, que [Hume] foi incapaz de estabelecer que os seres humanos não são livres” (DUDLEY, 2013, p. 26). Foi isso, em linhas gerais, o que incentivou Kant a escrever sua primeira “crítica” e o que deu início a este movimento que seguiu, após dois séculos, sendo objeto de investigação filosófica.

Esse termo [“visão de mundo”] em alemão não é nenhuma tradução oriunda do grego ou do latim, por exemplo. Não há uma expressão como $\chi\omicron\sigma\mu\text{-}\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. Ao contrário, *Weltanschauung* (visão de mundo) é uma cunhagem especificamente alemã. Além disso, ela foi criada de fato no interior da filosofia (HEIDEGGER, 2012a, p. 12).

Percebe-se pela leitura do fragmento extraído da obra *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie)*, do semestre de verão de 1927, que o próprio Heidegger reconhece o surgimento do termo dentro da filosofia alemã. Aí está a originalidade do termo: ser algo próprio da filosofia alemã e não uma tradução proveniente de outro idioma. Esse fato vai ser muito importante posteriormente quando Heidegger será capaz de se apropriar do termo para dar-lhe um novo significado⁴. Mesmo assim, uma pergunta salta aos olhos: por que Heidegger remete ao idioma grego? A resposta de que essa seria uma escolha aleatória entre tantos outros idiomas filosóficos é incabível. O retorno à língua grega faz parte do projeto filosófico de Martin Heidegger e também se configura como um retorno à originariedade de um modo de pensar, uma vez que a língua é expressão da existência humana e de como esta se relaciona com o meio que a cerca. Isso se torna mais evidente na seguinte passagem anotada por Gadamer: “[...] cada língua é uma autointerpretação da vida humana. Heidegger teve isso em vista desde muito cedo com seu projeto de uma ‘hermenêutica da facticidade’” (GADAMER, 2009, p. 53).

Deve-se ter em vista ainda o fato de que o retorno ao idioma grego é muito mais que uma questão de estilo literário do filósofo alemão. O retorno à originariedade do idioma grego, além de manter essa relação com a dimensão da facticidade, mostra que não há somente uma repetição de palavras. Recorrendo ainda ao texto de Gadamer se percebe isso: “de início, ele [Heidegger] estava tão consciente dos riscos de uma tal repetição, que denominou diretamente a essência dos enunciados filosóficos ‘indicação formal’. Com isso, ele queria dizer que o máximo que se pode fazer é mostrar a direção do pensamento” (GADAMER, 2009, p. 52). De fato, a presente passagem será de capital importância para o retorno à originariedade do experimentar que será trabalhada posteriormente neste trabalho⁵ e, nesse sentido, possíveis questões permanecem, intencionalmente, em aberto.

Quando Heidegger afirma que não há nenhuma expressão como $\chi\omicron\sigma\mu\text{-}\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ na filosofia grega, entende-se que não há a elaboração conceitual e essencial de tal termo. Não obstante, há implicitamente um reconhecimento da importância do pensamento grego como um

⁴ Essa apropriação, por ora anunciada, está presente em todo o desenvolvimento do capítulo, surgindo mesmo como um dos objetivos específicos deste. Ainda assim, destacam-se deste capítulo os tópicos dois, *As pontes teóricas entre Dilthey e Heidegger*, e três, *A consolidação do entendimento de um conceito*, pelo fato de lidarem com essa apropriação de modo melhor elaborado e mais especificamente.

⁵ O segundo capítulo deste trabalho versa sobre *A dimensão da experiência originária*, no qual são trabalhados, entre outros, os temas da experiência fática da vida e dos indícios formais (*formale Anzage*).

expoente no desenvolvimento da própria filosofia, bem como do pensamento científico posterior⁶. Isso se confirma nas palavras de Richard Tarnas:

Há vinte e cinco séculos aproximadamente, o mundo helênico produziu aquele extraordinário florescimento cultural que marcou a aurora da Civilização Ocidental. Dotados de lucidez e criatividade aparentemente originais, os gregos antigos proporcionaram ao pensamento ocidental o que já se provou ser uma fonte perene de discernimento, inspiração e renovação (TARNAS, 2002, p. 16).

Isso significa o seguinte: trata-se de construir essencialmente o significado desse termo, “visão de mundo”. E mais: tendo como ponto de partida sua própria elaboração no interior da filosofia alemão. Ao apontar que *Weltanschauung* é uma cunhagem provinda da filosofia alemã, Heidegger direciona, implicitamente, o entendimento dado por ele mesmo ao conceito. Tal entendimento só é possível a partir do próprio desenvolvimento da filosofia alemã, isto é, não pode ser buscado em outro idioma, ou melhor, em outro período da História da Filosofia. Isso, porém, não impossibilita que se entenda o termo e se faça uso do mesmo em um período anterior a seu surgimento e nem numa dinâmica diferente do pensar filosófico. Isso porque a elaboração conceitual é proposta em termos indicativos formais⁷. No entanto, para que essas possibilidades sejam viáveis e aconteçam de maneira bem elaborada é necessário entender, e isso já foi apontado como fundamental, qual seja o entendimento de “visão de mundo”.

Buscando essa elaboração, o presente capítulo toma como fio condutor três principais obras de Heidegger: *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)* (1919), *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie)* (1927) e *Introdução à filosofia* (1928/1929), nas quais a discussão a respeito da “visão de mundo” aparece com uma maior elucidação. Mesmo diante disso, faz-se aqui dois prévios e fundamentais alertas: o primeiro deles se refere a um maior destaque que será dado à obra *Introdução à filosofia*, pois justamente ali aparecem as discussões com Dilthey e a apresentação mais rigorosa do entendimento próprio de Heidegger sobre o que seja “visão de mundo”; as duas outras obras soam como

⁶ Há uma distinção muito importante entre “pensamento científico” e “pensamento cientificista”. Esse segundo termo, pode-se dizer, reflete o período moderno no qual a ciência é feita tendo em vista a própria ciência, algo a que Heidegger dirige uma crítica, pois a ciência deve ter, primeiramente, relação com a existência humana. O “pensamento científico”, então, é aquele que nasce a partir da vivência humana e não dos elementos teóricos criados por ele. Jesús Adrián Escudero, numa nota explicativa da tradução espanhola do volume 56/57 da *Gesamtausgabe, Zur Bestimmung der Philosophie*, adverte que “a ênfase colocada na teoria distorce nosso acesso ao mundo ao desvalorizar a esfera primária da vivência ante o olhar objetivante do sujeito” (HEIDEGGER, 2005, p. 149).

⁷ A noção de “indício formal” (*formale Anzeige*) é trabalhada por Heidegger nas preleções intituladas *Introdução à fenomenologia da religião*, presentes no volume 60 das *Obras completas, Fenomenologia da vida religiosa*. A importância do sentido de “indicação formal” para as elaborações conceituais se dá porque há um acento maior ao *como (Wie)* da realização, fazendo com que não se determine previamente o conteúdo, isto é, o *que (Was)* da experiência. Este trabalho ainda se ocupará a respeito da “indicação formal”. Para mais: 2.4.1 Indícios formais: entre luz e sombra.

complementares e auxiliam a delinear aquele caminho pretendido por este capítulo. O segundo alerta se direciona para a principal intenção de Heidegger nesses escritos, a saber: mostrar se há, de fato, relação entre o entendimento usual da época sobre o termo “visão de mundo” e atividade filosófica. Tem-se consciência disso e, mediante essa situação, reitera-se a intenção desta parte do trabalho: propor a fundamentação do conceito “visão de mundo” no pensamento de Heidegger, ou seja, aqui interessa a compreensão do termo “visão de mundo” proposta por Heidegger e como ela foi elaborada. Por e para isso, faz-se uso de um olhar fenomenológico de investigação presente ao longo de toda a pesquisa, ou seja, a intenção é justamente ir às fontes e ver em que se funda algo como “visão de mundo”.

1.1.1 “Visão de mundo”: um breve itinerário filosófico

A filosofia, sem dúvida alguma, possui um grande arcabouço conceitual, construído por muitas mãos e mentes e por séculos. Mesmo assim, o conceito aqui trabalhado nem sempre é tão “claro e distinto”, como desejava Descartes, uma vez que uma complexa pergunta como a seguinte é muito pertinente: é a “visão de mundo” pertencente à filosofia ou é esta que pertence a uma determinada visão de mundo? O próprio Heidegger não oferece uma resposta de imediato, mas deixa um caminho indicado. Caminho que o próprio autor irá percorrer. Diante da pergunta “O que é visão de mundo?”⁸, Heidegger indica:

Não podemos simplesmente dizer: a filosofia pertence necessária e expressamente à possibilidade interna da visão de mundo, mas antes o contrário: a visão de mundo já reside na possibilidade interna da filosofia, e, por conseguinte, de maneira derivada, a ciência também só é possível em razão de uma determinada visão de mundo. A questão é que todas as acirradas antíteses dessa natureza e todas as fórmulas práticas são perniciosas: elas facilmente se transformam em equívocos e dão ensejo a falsas posições (HEIDEGGER, 2009a, p. 245).

Pode-se perceber, mesmo que nas entrelinhas do texto, a intenção de Heidegger: apontar tanto a ciência quanto a “visão de mundo” como possibilidades derivadas a partir de um questionamento essencial, o questionamento e confronto com o ser. Nessa situação, destaca-se e antecipa-se o confronto com o ser do ser-aí. Essa, então, é a ideia do caminho proposto: conduzir à essência da “visão de mundo” como possibilidade de confronto com o ser.

No entanto, deve-se tomar um cuidado maior ao lidar com o conceito “visão de mundo”, conforme anota o próprio filósofo alemão: “isso sobre o que se pergunta, a visão de mundo, é um fenômeno muito mais amplo, multifacetado, universal, mas também mais difuso em seus limites do que a ciência” (HEIDEGGER, 2009a, p. 246). Isso traz uma consequência

⁸ “O que é visão de mundo?” é o título do §32 da obra *Introdução à filosofia* (1928-29). Tal parágrafo encontra-se no primeiro capítulo da segunda seção da obra referida, seção intitulada “Filosofia e Visão de Mundo”.

interessante para o desencadeamento do trabalho: o local, em sentido ontológico, e o significado do que seja “visão de mundo” não pode ser dado previamente, mas tão somente alcançado ao longo de um trajeto, ao longo de uma *proposta*. Nesse sentido, justifica-se um aspecto mencionado há pouco: o conceito “visão de mundo” não se esgota em apenas uma obra da *Gesamtausgabe* de Heidegger. Dessa maneira, o conceito é explorado, pode-se dizer, por etapas, nas quais se percebe um amadurecimento no e do pensamento de Heidegger, bem como um modo próprio de lidar com a construção de alguns conceitos específicos. As escolhas conceituais feitas pelo autor nem sempre vão aparecer de maneira direta em suas obras. Contudo, não se pode negá-las, pois se tem consciência da grande influência que outros filósofos tiveram sobre Heidegger. Mostra-se, com isso, um posicionamento deste trabalho frente ao pensamento de Heidegger: ele é visto e compreendido como uma totalidade, o que não impede a limitação teórica. Assume-se, conscientemente, esse risco!

O conceito “visão de mundo” segue justamente o caminho apontado e é nítida sua construção ao longo da década de 1920. Porém, os primeiros usos do termo remontam a 1919, nas preleções do semestre de inverno de pós-guerra, dado que em 1918 se finda a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Tais preleções se intitulam *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo (Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)*⁹: a grande preocupação de Heidegger nesse período é fundamentar a filosofia dando-lhe novamente um caráter científico e, como aponta nas preleções, a filosofia surge como ciência pré-teórica e se utiliza da fenomenologia como método de investigação. Aqui já se percebe uma movimentação por parte de Heidegger em coincidir a fenomenologia com a própria atividade filosófica, conforme anotado nas considerações preliminares: “o pensamento alcança a direção que determina essencialmente nossa lida com o problema em questão; os diferentes passos do pensamento e as fases analíticas do problema se tornam visíveis na própria teleologia metodológica” (HEIDEGGER, 1999, p. 6)¹⁰.

⁹ Não há tradução para o português do volume 56/57 da *Gesamtausgabe*, no qual essas preleções se encontram publicadas. Este volume se intitula *Zur Bestimmung der Philosophie* e está dividido em três partes: 1) *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*; 2) *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*; 3) *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*. As preleções aqui utilizadas constituem a primeira parte do volume. Tais preleções não estavam previstas para acontecer, trata-se de um semestre de urgência ocorrido pelo término da Primeira Guerra Mundial. Os textos utilizados são de tradução nossa, mas remetemos sempre o original em alemão em nota de rodapé. A tradução espanhola (2005) dessas preleções conta com alguns comentários de Jesús Adrián Escudero ao final da edição; comentários muito pertinentes e, quando julgar-se necessário, apontados neste trabalho.

¹⁰ “Dadurch gewinnt der gedankliche Zug in der Behandlung des echten Problems seine wesentliche Richtungsbestimmtheit; die einzelnen Denkschritte und die Stufen der Problemanalyse werden in ihrer methodischen Teleologie sichtbar”.

Destaca-se, então, a *Introdução* do texto, na qual se percebe uma primeira preocupação: situar bem o campo de compreensão do que seja “visão de mundo”. Nesse sentido, Heidegger realiza a tarefa de apresentar duas considerações recorrentes à época a respeito do conceito e como este se relaciona com a filosofia. São duas maneiras diferentes de conceber essa relação. Na verdade, como se perceberá, são correntes opostas às quais Heidegger dirige uma pergunta comum: qual é, de fato, a essência da “visão de mundo”?

A primeira corrente, na apresentação heideggeriana, vê a “visão de mundo” como tarefa imanente da filosofia:

Filosofia e visão de mundo significam, na verdade, a mesma coisa, porém a visão de mundo expressa com maior clareza a natureza e a tarefa da filosofia. *Visão de mundo como tarefa da filosofia*, isto é, uma consideração histórica da maneira que a filosofia, em cada caso, resolveu esta tarefa (HEIDEGGER, 1999, p. 8)¹¹.

A segunda corrente aborda a “visão de mundo” como tarefa limite à filosofia crítica dos valores, compreendendo, então, a “visão de mundo” como distinta da filosofia. Esta perspectiva é assim apresentada:

A visão de mundo não se identifica com a tarefa própria da filosofia científica, como se esta pudesse se compreender nos termos daquela. Enquanto ciência dos valores, o objeto da filosofia científica é o sistema de valores; e justamente no limite da filosofia se encontra a visão de mundo. Sem dúvida, ambas formam uma determinada unidade na personalidade do filósofo (HEIDEGGER, 1999, p. 10)¹².

Os dois trechos merecem uma devida atenção: o primeiro aborda a “visão de mundo” no entendimento clássico metafísico, ou seja, a “visão de mundo” como um conceito universal, uma ideia perfeita com a qual um sujeito se relaciona. A “visão de mundo” seria, então, um *objeto* metafísico e, assim como todo ente metafísico, isento da realidade, sem uma necessária perspectiva histórica. A “visão de mundo” como tarefa da filosofia é a criação de um ente perfeito, podendo até mesmo ser classificado como a-histórico, dada sua universalidade e potencial caráter transcendente. A segunda perspectiva possui uma estreita ligação com a primeira, dado que ainda concebe a “visão de mundo” como um objeto com o qual um sujeito se relaciona. A divisão exterior/interior é clara, porém a ideia de sujeito é aqui substituída por consciência. Enquanto ciência crítica dos valores, a filosofia é responsável por construir uma concepção crítica e consciente da realidade, pautando suas análises nas três atividades da

¹¹ “Philosophie und Weltanschauung bedeuten im Grunde dasselbe, nur daß Weltanschauung Wesen und Aufgabe der Philosophie zu schärferem Ausdruck bringt. *Weltanschauung als Aufgabe der Philosophie*: also philosophiegeschichtliche Betrachtung der Art und Weise, wie Philosophie sich jeweils dieser Aufgabe entledigt hat”.

¹² “Weltanschauung ist hier. Nicht eigentlich Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie, so daß sie als mit ihr identisch aufgefaßt würde; Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie als Wertwissenschaft ist das System der Werte, und unmittelbar an der Grenze der Philosophie steht die Weltanschauung – die beide allerdings in der Persönlichkeit des Philosophen zu einer gewissen Einheit kommen”.

consciência – o pensar, o querer e o sentir. Conforme aponta Heidegger: “aos três tipos fundamentais de atividade correspondem os valores lógico [pensar], ético [querer] e estético [sentir]”¹³. A “visão de mundo” surge como uma ideia de consciência não crítica, mas que mesmo assim, pertence ao filósofo. A filosofia crítica, nessa perspectiva, não deve se ocupar com a “visão de mundo” e nem ter a pretensão de formá-la.

Mostra-se interessante ainda permanecer na *Introdução* do volume 56/57 e perceber que Heidegger elabora um terceiro tópico intitulado *O paradoxo do problema da visão de mundo. Incompatibilidade entre filosofia e visão de mundo (Die Paradoxie des Weltanschauungsproblems. Unvereinbarkeit von Philosophie und Weltanschauung)*. Tal tópico é responsável por esboçar qual o principal intento do filósofo alemão com essas preleções: mostrar que a filosofia, tal como ele a concebe, não se identifica nem com a primeira e nem com a segunda corrente há pouco mencionadas. Em ambas, a filosofia é tratada como derivada, quando, na verdade, ela é ciência originária. Justamente por isso não é possível aproximar, num primeiro momento, “visão de mundo” e filosofia. O que não inviabiliza uma possível aproximação posterior. Essa possibilidade é anotada pelo próprio Heidegger:

A história da filosofia mostra em suas múltiplas formas de apresentação que a filosofia sempre guarda algum tipo de relação com a questão da visão de mundo. As diferenças e, portanto, as possíveis interpretações do tema se produzem somente em função de como ela estão conectadas entre si. Isso significa que, além das diferenças concretas, a filosofia e a visão de mundo podem ser bem idênticas ou bem distintas, *mas existe uma conexão* [em qualquer caso] (HEIDEGGER, 1999, p. 11)¹⁴

O fato da “visão de mundo” ser totalmente idêntica ou totalmente distinta da filosofia é o paradoxo mencionado no título deste tópico. O paradoxo, no entanto, não pode ser problema marginal, mas central. A partir disso, pode-se perceber outra intenção de Heidegger: questionar a respeito da essência da “visão de mundo”. Na verdade, esse questionamento, que aparece nas entrelinhas nas preleções de 1919, vêm à tona no curso de 1928-1929, *Introdução à filosofia*, mostrando a existência de uma relação entre “visão de mundo” e filosofia.

As preleções de 1919, no entanto, ainda trazem um elemento bem peculiar, sobre o qual deve-se deter um momento, pois dele se extraem pontos fundamentais para a continuidade deste trabalho. Trata-se das pouquíssimas menções feitas por Heidegger a autores lidos até o presente momento de sua carreira acadêmica, exceções feitas às figuras de Edmund Husserl (1859-1938)

¹³ “Dessen drei Grundarten von Tätigkeiten: Denken, Wollen, Fühlen, entsprechen die logischen, ethischen und ästhetischen Werte”.

¹⁴ “Die Geschichte der Philosophie zeigt diese bei der vollen Mannfaltigkeit ihrer Ausprägungen als stets irgendwie im Zusammenhang mit der Weltanschauungsfrage. Unterschiede und demnach mögliche Auffassungen des Themas ergeben sich nur bezüglich des Wie, der Art des Zusammenhangs, d.h. über alle individuellen Differenzen hinweg sind Philosophie und Weltanschauung entweder identisch oder nicht identisch, *ein Zusammenhang aber besteht*”.

e Paul Natorp (1854-1924), contemporâneos a Heidegger. Porém, nenhum outro autor em específico é citado. A partir disso, concluir que Heidegger não se utiliza de nenhuma referência seria um absurdo! Já nesse período pode-se destacar a leitura que o filósofo alemão tem de alguns clássicos da filosofia, entre eles Aristóteles. Escudero coloca o foco nas primeiras leituras que Heidegger faz de Aristóteles e no inicial interesse do pensador alemão pela ontologia:

Os primeiros contatos de Heidegger com a filosofia aristotélica remontam como ele mesmo reconhece, à sua primeira leitura do livro de Franz Brentano: *O significado múltiplo do ente em Aristóteles* [...] desde 1907, a dissertação de Brentano se converteu em guia para meus primeiros e torpes intentos de penetrar na filosofia'. Logo se reencontrou com a filosofia aristotélica durante seus anos de estudante de teologia em Friburgo (1909-1911) sob um clima marcado pelo tomismo (ESCUDERO, 2010, p. 13)¹⁵.

Por mais que aqui a preocupação não seja estabelecer um paralelo entre o filósofo grego de Estagira e o alemão do século XX, uma nota justifica a escolha do trecho acima: a filosofia de Aristóteles irá acompanhar Heidegger durante toda a construção de seu pensamento, exercendo grande influência até na publicação de *Ser e tempo* em 1927. Aristóteles representa muito mais do que uma simples influência, ele é um ponto de apoio na construção do pensamento heideggeriano e está presente, mesmo que indiretamente, em muitos escritos. Por mais que a eclosão de Aristóteles no pensamento de Heidegger tenha se dado no início da década de 1920 com as publicações de *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* (1921/22) e *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* (1922), o principal foco da interpretação heideggeriana dos escritos de Aristóteles se concentra na “pergunta pelo ser da vida humana que, na perspectiva do jovem Heidegger, constitui o fio condutor de seu próprio programa filosófico” (ESCUDERO, 2010, p. 14).

A aproximação com Aristóteles, todavia, é dotada de um interesse que muitas vezes passa despercebido na construção do conceito aqui perseguido: a ligação da filosofia com o caráter prático da existência. Nesse sentido, afirma-se: a dimensão da *práxis* foi o principal motivo que levou Heidegger a tomar o Estagirita como um dos pilares de seu desenvolvimento filosófico, uma vez que “a possibilidade de uma verdadeira fenomenologia da vida se produz com o redescobrimto de Aristóteles” (ESCUDERO, 2010, p. 11).

Essa aproximação entre a filosofia e o caráter prático da existência ganha maior consistência a partir da seguinte afirmação:

¹⁵ A passagem citada por Escudero encontra-se em *Meu caminho para a fenomenologia (Mein Weg in die Phanomenologie)*, no qual Heidegger reproduz a descoberta do instrumento que o levou a realizar a tarefa do pensamento. (cf. HEIDEGGER, 2009b, p. 85-93).

A visão de mundo não é questão de um saber teórico, nem no que diz respeito à sua origem nem em relação ao seu uso. Ela não é retida na memória como um bem cognitivo, mas é antes questão de uma convicção coerente que determina de modo mais ou menos expresso e direto as ações e as transformações da vida (HEIDEGGER, 2012a, p. 14).

Esse trecho, retirado de *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927), mostram o posicionamento de Heidegger frente ao problema por ele mesmo anunciado em 1919. A “visão de mundo” não pode ser e nem estar alheia à existência do ser-aí. Com isso, percebe-se a real proximidade entre as preleções de 1919, esta de 1927 e a influência de Aristóteles: cabe ao ser-aí, ao ente humano, dotado da capacidade de interpretação, interpretar isso que, de fato, concretiza o mundo da vida. Cabe ao ser-aí ter essa “convicção coerente”.

Ainda se detendo no fragmento, poder-se-ia indagar: como é possível possuir tal “convicção” que a “visão de mundo” proporciona, convicção capaz de gerar transformação na própria vida? O que faz com que a “visão de mundo” não possua apenas caráter teórico? As respostas a estas indagações é o que conduz adiante a presente investigação, uma vez que tais respostas não se encontram expressas nem melhor conceituadas nas preleções de 1919. A partir desse ponto, constata-se a importância de compreender o desenvolvimento do conceito ao longo da via de pensamento de Martin Heidegger. O amadurecimento daquilo que seja “visão de mundo” acontece durante a década de 1920 e volta a ser tema das obras de Heidegger em 1927 durante a preleção intitulada *Os problemas fundamentais da fenomenologia* e em 1928/29 no curso *Introdução à filosofia*. A partir disso se justifica um trânsito entre as obras para, a princípio, mostrar com o mínimo possível de clareza, o que se pode entender como “visão de mundo” dentro do campo filosófico e apresentar as escolhas teóricas feitas por Heidegger na construção de um significado próprio ao conceito *Weltanschauung* e, dessa maneira, compreender a proposta de tal conceito.

No trecho há pouco citado (HEIDEGGER, 2012a, p. 14), percebe-se uma presença eficaz da filosofia de Aristóteles, sobretudo na relação com o caráter prático da vida. O próprio Heidegger, porém, não registra a presença do pensamento de Aristóteles em seus escritos nesse determinado ponto de sua vida acadêmica; o que não significa que o filósofo grego não esteja ali presente. Somente com uma leitura muito atenta se consegue perceber algumas retomadas filosóficas, considerações e, sobretudo, o que é próprio e original de Heidegger nesses escritos¹⁶.

¹⁶ Essa investigação sobre a relação do pensamento aristotélico e heideggeriano fica suspensa, por ora, para que seja dada a continuidade necessária à pesquisa. Para compreender melhor a relação entre estes dois filósofos recomenda-se a leitura de uma das obras de Franco Volpi, *Heidegger e Aristóteles*. A obra de Volpi se caracteriza como uma proposta arrojada de mostrar a presença dos principais temas da filosofia aristotélica ao longo de todo pensamento de Heidegger. Reconhece-se, todavia, como também fez este trabalho, que a presença maior de

Nesse sentido, interessa a partir de agora saber quais são os direcionamentos que o conceito “visão de mundo” toma dentro da filosofia desenvolvida por Heidegger. E isso deve ser feito não pelos olhos e critérios da História da Filosofia, mas pelas vias que o próprio Heidegger deixa indicado em suas obras, sobretudo naquelas há pouco apontadas. Isso possibilita estabelecer pontes entre o pensador da Floresta Negra e outros nomes da filosofia que incentivaram suas escolhas teóricas. Há pouco se afirmou que Heidegger, nas preleções de 1919, faz pouquíssimas menções a outros autores, porém o mesmo não acontece nas preleções de 1927 e no curso de 1928/29, nos quais o autor alemão esboça um caminho para o conceito “visão de mundo”. Há de se destacar ainda: em ambas as obras aparecem trechos muito próximos, ou seja, soa como se o autor tivesse utilizado as preleções de 1927 para construir o curso de 1928/29.

O primeiro passo a ser dado nesse caminho é mostrar, de fato, onde surgiu o termo e qual o significado dado por Kant, o primeiro a utilizá-lo. Nas preleções de 1927 consta:

Ela [a expressão *Weltanschauung*] foi criada de fato no interior da filosofia. É na *Crítica da faculdade de julgar* de Kant que ela vem à tona pela primeira vez em sua significação natural: a visão de mundo é aí pensada como uma contemplação do mundo dado sensivelmente, ou, como Kant diz, do *mundus sensibilis*: visão de mundo como concepção pura e simples da natureza em seu sentido mais amplo (HEIDEGGER, 2012a, p. 12).

O modo como Heidegger apresenta a cunhagem do termo feita por Kant deixa a impressão que isso seja algo fácil de ser compreendido e aplicado, o que não procede. Heidegger, leitor de Kant, entende o termo *Weltanschauung* como sendo uma admiração do mundo sensível, ou melhor, uma apreensão da natureza de maneira ampla. No entanto, é fundamental entender qual o contexto da obra kantiana na qual se encontra esta expressão para, então, justificar a interpretação de Heidegger.

A *Crítica da faculdade de julgar* (1790) tenta elaborar um critério de avaliação do belo e do sublime, de modo geral. O “mundo dado sensivelmente”, ao qual se reporta Heidegger, tem um significado especial na filosofia crítica de Kant, pois remete à natureza e este último termo tem significados específicos dentro da filosofia crítica kantiana: “cumpre então distinguir a *natureza formal*, que é o sistema de regras que fundamenta a unidade do objeto da experiência, da *natureza material*, que é o conjunto das coisas que podem ser objeto de nossos sentidos e da experiência” (VAYSSE, 2012, p. 52).

Aristóteles no pensamento de Heidegger se dá em *Ser e tempo* e nos escritos que antecedem este volume. Nesse sentido, Franco Volpe volta seu olhar para esse momento para esmiuçar radicalmente a obra de Heidegger e fazer notar quais as assimilações feitas pelo filósofo alemão dos escritos e ensinamentos de Aristóteles.

Dessa maneira, entender “visão de mundo” como contemplação da natureza significa compreender a natureza como o local onde se manifestam os fenômenos, captados pelo entendimento humano. Ademais, pode-se dizer: a natureza é onde o sublime se manifesta, tendo em vista a proximidade entre o belo e o sublime, existindo entre eles a seguinte diferença, conforme apontam Reale e Antiseri: “a diferença está no fato de que o belo diz respeito à forma do objeto e a forma é caracterizada pela limitação (determinação), ao passo que o sublime também diz respeito ao que é informe e que, enquanto tal, implica a representação do ilimitado” (REALE; ANTISERI, 2007, p. 922). Com isso, fica claro que “visão de mundo” como contemplação, na filosofia kantiana, representa algo muito importante e muito singular para a consolidação do idealismo alemão.

Essa distinção realizada por Kant influencia de maneira direta outros autores clássicos do pensamento alemão, uma vez que “é com essa significação que Goethe [1749-1832] e Alexander von Humboldt [1769-1859] utilizam a palavra” (HEIDEGGER, 2009a, p. 246)¹⁷. Para tais autores da geração seguinte, Kant é representado, sobretudo, como o autor da terceira Crítica, isto é, da *Crítica da faculdade de julgar*¹⁸.

Heidegger, porém, faz logo uma advertência a esse modo de entendimento do conceito: o significado dado por Kant desaparece durante a primeira metade do século XIX (HEIDEGGER, 2012a, p. 12) e ganha uma nova significação com o movimento romântico alemão¹⁹, tendo como principal representante a figura de Friedrich Schelling (1775-1854). Um trecho marcante citado por Heidegger tanto em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* quanto em *Introdução à filosofia* afirma, de acordo com Schelling: “a inteligência é produtiva de duas maneiras: ou bem cega e inconscientemente, ou bem livre e conscientemente; ela é inconscientemente produtiva na visão de mundo; conscientemente, na criação de um mundo ideal” (SCHELLING apud HEIDEGGER, 2012a, p. 12).

Com isso, já se percebe uma distinção clara entre a proposição feita por Kant e esta adotada por Schelling no período do romantismo alemão: se antes a “visão de mundo”

¹⁷ Johann Wolfgang von Goethe é um dos principais poetas alemães. Sua obra é capaz de resumir toda uma época, além de possuir uma presença marcante na filosofia. Sobre Alexander von Humboldt sabe-se que foi naturalista e explorador alemão que viajou por vários continentes, além de ser irmão de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), linguista alemão, citado por Heidegger no § 26 de *Ser e tempo*.

¹⁸ As outras duas Críticas que antecedem esta mencionada são a *Crítica da razão pura* (1787) e a *Crítica da razão prática* (1788).

¹⁹ O “romantismo” é um movimento que abrange a filosofia, bem como a literatura e as artes. Cronologicamente, o romantismo se iniciou nos últimos anos do século XVIII, consolidando-se no século XIX. O movimento, em todas as suas áreas, valoriza o sentimento, categoria resgatada pelo iluminismo do século XVIII. Uma das principais características é, a partir da “experiência mística e da fé, superar os limites da razão humana, reconhecidos pelo iluminismo” (ABBAGNANO, 2012, p. 1017). Fato é que para o romantismo a razão humana representa uma força limitada, não sendo nem absoluta e nem onipotente.

designava uma contemplação da natureza, agora ela está diretamente associada a uma atitude criativa, quer consciente ou não. Ao conceito “visão de mundo”, então, soma-se a possibilidade de uma ação, mesmo que de maneira inconsciente. Entende-se esse “inconscientemente” de maneira filosófica e não psicológica, uma vez que, no período que Heidegger desenvolve o termo filosófico “visão de mundo”, a concepção de psicologia é bem diferente daquela do período de Schelling.

Aos poucos, pode-se perceber como Heidegger é capaz de traçar uma linha tênue entre os filósofos. Linha ligada conceitualmente e que se estende até o próprio Heidegger, uma vez que esta pequena contextualização histórica tem, entre outras, a finalidade de consolidar qual seja o seu próprio entendimento de “visão de mundo”. Ademais, o caminho apontado por Heidegger deixa claro ao leitor quais são as diferenças e semelhanças existentes entre filósofos alemães do passado e ele. Nesse sentido, justificam-se algumas escolhas teóricas realizadas pelo pensador da Floresta Negra, escolhas propositalmente intencionadas e não sem reflexão e amadurecimento, visando dar coesão à sua própria proposta do conceito.

Afirma-se, então: em 1919, nas preleções mencionadas, Heidegger possuía um conhecimento desses autores que aparecem claramente expostos entre 1927 e 1929. A diferença marcante nesse íterim de dez anos é a profundidade e o rigor filosófico. O que, então, justifica a apresentação dos mesmos quase dez anos depois não é outra coisa senão um amadurecimento intelectual e, acima de tudo, a capacidade de reconhecer no interior da própria filosofia alemã a importância de um tema, sua profundidade, bem como a necessidade de continuar a discuti-lo no início do século XX.

Como se nota, o conceito aqui perseguido não é criação de Martin Heidegger e conta com o auxílio de vários pensadores para ser elaborado e aplicado. A genialidade de Heidegger está no fato de saber utilizar essas outras construções para justificar suas escolhas teóricas e, adiante, saber apresentar a sua construção conceitual, distinguindo tal formulação das demais. A formulação de Schelling já se aproxima, como o próprio Heidegger afirma, da concepção de “visão de mundo” vigente em seu período. Nota-se isso no seguinte trecho:

Além disso, enfatiza-se o momento da produtividade, isto é, da formação autônoma da visão [de mundo]. Com isso, a palavra aproxima-se da significação com a qual estamos hoje familiarizados, um modo autorrealizado, produtivo e, por isso, também consciente de apreender e interpretar o todo do ente (HEIDEGGER, 2012a, p. 13).

Aqui se percebe uma ponte com aquilo que foi exposto no início do presente tópico: a preocupação de Heidegger com uma filosofia prática, donde a proximidade com Aristóteles. Desse modo, tanto o escrito de 1919 quanto estes de 1927 e 1928/29 possuem semelhanças claras e aproximações possíveis de serem visualizadas, tais como as que aqui se pretende

evidenciar. A temática da “ação produtiva” é tão pertinente a Heidegger que no curso *Introdução à filosofia* há um acréscimo ao texto da *Introdução* da prelação de 1927 de modo que se pode ler:

[...] a visão de mundo não está associada à contemplação sensível da natureza, mas se mostra como uma ação da inteligência, ainda que da inteligência inconsciente; uma ação que, apesar de tudo, é uma ação produtiva, ou seja, uma construção produtiva de uma imagem de mundo (HEIDEGGER, 2009a, p. 247).

A partir de ambos os textos fica clara qual a escolha teórica feita por Heidegger: muito mais próximo de uma “visão de mundo” criativa e produtiva do que de uma contemplativa. Isso possibilita uma primeira conclusão: o entendimento dado por Heidegger à “visão de mundo” neste escrito de 1927 se distancia daqueles dois modos vigentes apresentados em 1919. A intenção principal de Heidegger não é nem construir um conceito universal nos moldes da metafísica clássica e nem tomar a “visão de mundo” como análise crítica e valorativa da realidade. Isso também justifica a importância de um momento criativo, embora tal momento não esteja direcionado para a formação de uma “imagem de mundo”, conforme o entendimento de Schelling. A ação produtiva, antecipa-se, está voltada ao questionamento sobre o ser e o que disso decorre.

Um alerta, no entanto: a importância de uma ação criativa não coloca Heidegger próximo do romantismo alemão. Antes, coloca-o numa posição de superação: Heidegger dá um passo adiante e já começa a colocar características próprias na elaboração do conceito. O fato de concordar que a “visão de mundo” não pode designar uma contemplação faz com que o próprio autor retome um tema muito caro ao seu desenvolvimento filosófico: a facticidade. Porém, para implantar a conceituação de facticidade, Heidegger discorda de Schelling em um ponto específico: o esquematismo da “visão de mundo”. Ou seja, o conceito não é uma construção do acaso ou ainda um elemento puramente pessoal independente do entorno social e cultural: o esquematismo reduz a “visão de mundo” também a uma limitação. Reduz a “visão de mundo” também à dimensão teórica, sendo criativa somente nessa dimensão. Nesse sentido, “visão de mundo”, conforme a compreende Heidegger, não é imagem de mundo.

Isso se confirma nas palavras do próprio Heidegger: “Schelling fala até mesmo de um esquematismo da visão de mundo, de uma forma esquemática para possíveis visões de mundo diversas, isto é, para modos de apreensão e interpretação produtivas do todo do ente” (HEIDEGGER, 2009a, p. 247). Na verdade, a filosofia não pode ter como propósito a criação de uma “visão de mundo” no modo esquemático apontado por Schelling; a partir daí a importância do método fenomenológico aludido por Heidegger nesse período: a filosofia tem que discutir tal tema de maneira severa com a finalidade de retirar o entendimento usual de que

“visão de mundo” é uma mera opinião dada ao acaso e formada de acordo com um esquema sempre previamente estabelecido; a “visão de mundo”, relembrando, é problema central. Desse modo, compreende-se a importância dada por Heidegger para a facticidade, isto é, para a vivência de uma experiência, a partir de agora apontada como base fundante da “visão de mundo”. A compreensão do que seja “visão de mundo” inicia-se, de acordo com Heidegger, a partir da facticidade, como se percebe no seguinte trecho: “Schelling fala de um esquematismo da visão de mundo, isto é, de uma forma esquematizada para as diversas visões de mundo possíveis, que vêm à tona e são formadas faticamente” (HEIDEGGER, 2012a, p. 13).

Nota-se, mais uma vez, que ambos os trechos mencionados no parágrafo anterior têm seus conteúdos muito próximos, apontando uma diferença nítida apenas no final, quando Heidegger claramente faz a opção por utilizar o termo “faticamente”, indicando a importância da experiência e da vivência na construção da “visão de mundo”. Aí está um ponto de ultrapassagem de entendimento em relação ao romantismo: fundar a “visão de mundo” na facticidade. Há claramente um movimento fenomenológico de retorno à fonte.

Heidegger, no entanto, vai apresentar ainda diferentes usos dados ao termo “visão de mundo” no interior do pensamento alemão:

Em sua *Fenomenologia do espírito*, Hegel fala de uma “visão de mundo moral”. Görres usa a expressão “visão de mundo poética”. Ranke fala de “uma visão de mundo religiosa e cristã”. Fala-se por vezes de uma visão de mundo democrática, por vezes de uma visão de mundo pessimista ou mesmo de uma visão de mundo medieval. Schleiermacher diz: “É somente a nossa visão de mundo que torna o nosso saber acerca de Deus completo”. Bismarck escreveu em certa ocasião para a sua noiva: “Há visões de mundo certamente assombrosas em pessoas muito inteligentes” (HEIDEGGER, 2012a, p. 13)²⁰.

Esse trecho é instigante devido a uma possível pergunta: qual a finalidade do autor em apresentar essas “definições” quando ele próprio está à procura da essência da “visão de mundo”? Ao analisar o contexto em que ela está localizada, este trabalho conclui o seguinte: a intenção de Heidegger é mostrar como o conceito “visão de mundo” passou a ser amplamente

²⁰ São várias as personalidades citadas por Heidegger neste trecho e elas possuem procedência de diferentes áreas do conhecimento, logo, contribuem de maneiras diversas com o conceito “visão de mundo”. O modo como cada um deles contribuiu com o conceito aparece claramente na citação. Cabe, então, apontar a área de procedência de cada um deles, algo que torna mais claro o entendimento da passagem. Georg Wilhelm Friedrich Hegel foi um filósofo alemão representante do movimento idealista. Johann Joseph von Görres (1776-1848) foi um escritor do romantismo e jornalista. Leopold von Ranke (1795-1886) foi um importante historiador alemão do século XIX, sendo um dos protagonistas da chamada “história científica”, um movimento que trouxe novas metodologias de análise para fazer da história, de fato, uma ciência moderna. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) foi um teólogo e filósofo alemão que dedicou grande parte de seus escritos para o âmbito da hermenêutica; sua principal contribuição para este ramo tanto da filosofia quanto da teologia foi a possibilidade de uma hermenêutica universal. Otto von Bismarck (1815-1898), também conhecido como “chanceler de ferro, foi o principal estadista alemão do século XIX, sendo ele a lançar as bases para o II *Reich* (1871-1918) desprezando o liberalismo político e apoiando uma política baseada na força.

utilizado sem uma suficiente fundamentação. “Visão de mundo” passou a não ser mais de domínio exclusivo da filosofia, o que por um lado é positivo, pois possibilita um diálogo; por outro lado, a insuficiência de fundamentação faz com que este diálogo seja mal estabelecido e até mesmo mal compreendido

Mediante essa passagem, fica claro que “visão de mundo” não se liga mais somente com as coisas naturais, tais como a natureza, mas “visão de mundo” carrega consigo um significado interpretativo próprio do ser humano – o que também será levado em consideração por Heidegger na estruturação do que, de fato, seja “visão de mundo”. Tal interpretação coloca o homem em relação consigo mesmo, com os fatos, com os outros, com a história, com a religião, política e por aí afora. Disso pode-se concluir: por mais amplitude que o conceito ganhe, ele sempre estará associado com a vida, com o ser-aí humano e suas diversas relações como, por exemplo, a religião. Isso se confirma com a afirmação do próprio Heidegger: “a visão de mundo sempre encerra em si a visão da vida. A visão de mundo emerge de uma meditação conjunta sobre o mundo e o ser-aí humano” (HEIDEGGER, 2012a, p. 13).

De maneira geral, o conceito “visão de mundo” foi criado e desenvolvido ao longo da filosofia alemã e, durante esse desenvolvimento, tomou diversos rumos, sendo muito difícil de compreender e classificar mesmo no período de Heidegger. O próprio Heidegger se depara com isso, conforme já apontado no início deste tópico. Essa ampliação no horizonte serve também como chave de leitura e pode ser empregada da seguinte maneira: a fundamentação filosófica do conceito “visão de mundo” garante o reconhecimento de sua essência fundante e a posterior ampliação de horizonte. Tal ampliação, porém, não pode perder de vista a própria fundamentação da “visão de mundo”, pois, caso contrário, cair-se-ia sempre em particularidades, num subjetivismo exacerbado. O comentário de Veiga serve justamente de complemento a esta ideia:

A existência desse horizonte “mais amplo” mostra que devemos estar atentos para a “essência da visão de mundo”, e não a “esta ou aquela constituição determinada”. Entretanto, por ser assim “mais amplo”, o horizonte assinala a diferença ou a “radical alteridade” entre Filosofia e visão de mundo. O horizonte é suficientemente “mais amplo” para que a Filosofia não se ocupe com a “formação de uma visão de mundo” sob a forma de sua “tarefa limite” (VEIGA, 2012, p. 67).

Numa comparação: é como se a filosofia se voltasse para algo que, a princípio, parecesse estranho, mas com o qual ela se identifica. Há aqui um paradoxo. No entanto, permanece o alerta: a filosofia não deve se preocupar, ou melhor, ter como “tarefa limite” a formação de uma visão de mundo. A “visão de mundo” é tematizada pela filosofia, disso não restam dúvidas, porém isso não pode injetar na própria filosofia tarefas impróprias ao próprio filosofar: “a visão de mundo se converte em *problema da filosofia* em sentido completamente novo. Mas o núcleo

do problema reside na filosofia mesma; de fato, ela mesma é o problema” (HEIDEGGER, 1999, p. 12)²¹. Assim, Heidegger insiste no problema central das preleções de 1919: o que é isto, a filosofia?²² O caminho desenhado indica, mesmo que ainda sucintamente, para um confronto com o ser do próprio filosofar. E mais: a relação entre filosofia e “visão de mundo” começa a se esboçar como um questionar pelo próprio ser do ser-aí, pelo existir da existência.

A isso se acrescenta uma preocupação de cunho metodológico, responsável por dar maior credibilidade à investigação. Essa cientificidade exigida pela própria filosofia no século XX é também preocupação de Heidegger e se encontra, novamente, na preleção de 1919:

A ideia científica que se persegue é de tal natureza que, uma vez alcançada uma posição metodológica realmente autêntica, nos vemos obrigados a sair e dar um passo para além de nós mesmos retornando metodologicamente sobre aquela esfera que sempre permanece estranha à problemática mais própria da ciência que se pretende fundar (HEIDEGGER, 1999, p. 3)²³.

Do mesmo modo, o recorrente uso do termo “visão de mundo” o coloca numa situação crítica, ou melhor, “obscura e inicialmente difícil de apreender” (HEIDEGGER, 2009a, p. 247), o que possibilita um recorte teórico ainda mais específico para que o entendimento do conceito não caia nesse obscurantismo apontado por Heidegger. Nesse sentido, a partir de agora há de se investigar as ligações existentes entre a obra *A essência da filosofia* de Wilhelm Dilthey, explicitamente mencionada por Heidegger em *Introdução à filosofia*, e a formulação do conceito “visão de mundo” pelo pensador da Floresta Negra.

1.2 As pontes teóricas entre Dilthey e Heidegger

A escolha por Wilhelm Dilthey (1833-1911) não é aleatória e está justificada dentro do percurso filosófico de Martin Heidegger, como será apresentado brevemente a partir de agora. No entanto, deve-se ter consciência de que a escolha por Dilthey acontece em meio a tantas outras possíveis no que tange ao conceito “visão de mundo”. Noutras palavras: há relações teóricas existentes entre Heidegger e outros autores no que concerne ao conceito aqui investigado. Isso é apontado pelo próprio filósofo na obra *Introdução à filosofia* quando

²¹ “Die Weltanschauung wird zum *Problem der Philosophie* in einem ganz neuen Sinne. Aber der Kern des Problems liegt in dieser selbst – sie selbst ist ja Problem”.

²² Essa pergunta, “o que é isto, a filosofia?”, pode-se dizer, acompanha Heidegger ao longo de todo o seu pensamento. De fato, há uma linha tênue e contínua entre os escritos do filósofo alemão que sempre dizem respeito à filosofia como parte fundamental da existência humana. Por isso, a pergunta central que conduz as primeiras preleções de Heidegger o acompanha na tarefa do pensar. Há ainda uma conferência ministrada em 1955 intitulada *Que é isto – a filosofia?* Tal conferência pode ser lida sob o crivo da analítica existencial, bem como a partir do modo como está concebida a linguagem no pensamento de Heidegger.

²³ “Es liegt im sinnmäßigen Zuge der zu verfolgenden wissenschaftlichen Idee, daß wir mit der Gewinnung der echtmethodischen Erkenntnisstellung über uns selbst hinaus uns wegschreiten und uns selbst methodisch zurücklassen müssen in der Sphäre, die der ureigensten Problematik der zu fundierenden Wissenschaft ewig fremd bleibt”.

reconhece o esforço de Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers (1883-1969) e Max Scheler (1874-1928) em discutirem um tema que foi “entregue às moscas”, ou seja, que foi sendo esvaziado de sua significação inicial. O motivo disso encontra-se implícito no texto e remete às diferentes aplicações em diversas áreas e ao uso sem um entendimento suficientemente claro, isto é, sem uma metodologia adequada e com um arcabouço conceitual pouco viável.

Afirma-se, então: num primeiro momento, a ideia de Heidegger é, na obra *Introdução à filosofia*, reconhecer a importância de outros autores na discussão do tema a partir de um método filosófico rigoroso. Confirma-se isso quando se lê: “a pergunta pela relação entre visão de mundo e filosofia está entregue às moscas apesar dos importantes esforços para uma interpretação essencial da visão de mundo que foram empreendidos nos últimos tempos, sobretudo por Dilthey e, em seguida, por Jaspers e Scheler” (HEIDEGGER, 2009a, p. 251-252). Desse modo, configura-se a possibilidade de estabelecer diferentes pontes teóricas, isto é, poderia ser aqui apontada a relação entre Jaspers e Heidegger²⁴, por exemplo. Porém, segundo Heidegger, Jaspers em sua *Psicologia das visões de mundo* (1919) já se utiliza do arcabouço conceitual de Dilthey para elencar a essência da “visão de mundo”:

[...] *Karl Jaspers* tratou do problema da visão de mundo em seu *Psychologie der Weltanschauungen*. Tendo em vista antes de tudo o trabalho de Dilthey, essa obra se distingue pela riqueza e pela abundância de visões de mundo possíveis, pela incisividade da interpretação e pela amplitude da apresentação. Contudo, no que diz respeito à determinação da essência da visão de mundo, Jaspers se orienta por Dilthey (HEIDEGGER, 2009a, p. 253).

Destaca-se justamente a influência de Dilthey também sobre a estrutura elaborada por Jaspers que, em linhas gerais, se configura a partir da divisão em três fatores: atitude, imagem de mundo e vida do espírito²⁵. Demonstra-se, com isso, a importância de Dilthey na discussão

²⁴ Há uma relação clara e evidente entre Heidegger e Jaspers. Pode-se comprovar isso pelo grande número de correspondências trocadas entre eles. Destaca-se também a influência de Jaspers sobre a decisão de Heidegger em publicar *Ser e tempo*, mesmo Heidegger apontando que esta era ainda uma obra inacabada. A grande dificuldade, porém, é que, de acordo com Heidegger, Jaspers se deixa conduzir pela noção apresentada por Dilthey, ou seja, para compreender a relação Jaspers e Heidegger, no que tange ao conceito “visão de mundo”, seria necessário passar por Dilthey.

²⁵ Heidegger mostra-se muito interessado por essa obra de Karl Jaspers tanto é que redige, entre 1919 e 1921, uma revisão sobre *A psicologia das visões de mundo*, presente no volume 9 da *Gesamtausgabe, Marcas do caminho (Wegmarken)*, na qual dá importância à relação entre “visão de mundo” e ciência originária. Além disso, um dos principais apontamentos feitos por Heidegger diz respeito à historicidade da “visão de mundo” e da própria atividade filosófica, algo que Jaspers não leva em consideração na estruturação de *A psicologia das visões de mundo*. A ênfase maior sobre a historicidade é colocada, sobretudo, no problema da compreensão, esta não podendo acontecer de maneira a-histórica. Ao se deixar conduzir por Dilthey, Heidegger compreende que Jaspers se preocupa muito mais com a formação da “visão de mundo” em um sujeito do que propriamente com a essência da própria “visão de mundo”. As *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers* mostram muito bem essa crítica. Para mais: HEIDEGGER, Martin. Notas sobre a “psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers. In: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 11-55.

do conceito “visão de mundo” e, de modo decisivo, sobre a estruturação que Heidegger irá apresentar.

Contudo, pode surgir uma conclusão precipitada a partir disso: as influências de Dilthey sobre Heidegger estão limitadas a esse período final da década de 1920, no qual se dá a publicação de *Ser e tempo* e o curso *Introdução à filosofia*. Realmente, há no tratado de 1927 citações a Dilthey, das quais aqui se destaca aquela presente no § 77, intitulado *O nexa da presente exposição do problema da historicidade com as pesquisas de W. Dilthey e as ideias do Conde Yorck* (HEIDEGGER, 2012b, p. 490). A preocupação de Heidegger não era discutir a essência da “visão de mundo”, mas a importância da historicidade como aponta o título do parágrafo. No entanto, convém apresentar a consideração feita por Heidegger a respeito de Dilthey:

A imagem variada e ainda hoje disseminada de Dilthey é a seguinte: a de intérprete “sutil” da história do espírito e, em especial, da história literária. “Também” se esforçou por delimitar a fronteira entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, atribuindo à história dessas ciências e também à “psicologia” um papel privilegiado e inserindo tudo numa “filosofia da vida”, de caráter relativista. Para uma consideração superficial, essa caracterização é “correta”. A ela, no entanto, se contrapõe a “substância”. Pois encobre mais do que desvela (HEIDEGGER, 2012b, p. 491).

Pretende-se destacar dois pontos fundamentais para a leitura que Heidegger irá apresentar das obras de Dilthey, com destaque para *A essência da filosofia*, explicitamente citada por Heidegger em *Introdução à filosofia*. O primeiro deles é o resgate de um pensador: pela leitura do trecho acima citado de *Ser e tempo*, sobretudo das duas primeiras orações, pode-se concluir que Heidegger percebe que Dilthey é uma figura pouco compreendida dentro do pensamento filosófico. Isto é, o que se tinha era um “desprezo” por suas obras por serem consideradas uma análise “sutil”, o mesmo que dizer: sem um rigor filosófico adequado. Com esse trecho, então, Heidegger chama a atenção para a importância desse pensador dentro do desenvolvimento filosófico. Percebe-se minuciosamente que Dilthey, aos olhos de Heidegger, é responsável por trazer para o campo da filosofia uma discussão riquíssima acerca das ciências do espírito. De tal modo, “Dilthey orientou, em grande parte, as publicações nesse sentido [acerca da pesquisa sobre a fundamentação das ciências do espírito]” (HEIDEGGER, 2012b, p. 491-492).

O segundo ponto a ser destacado: uma apropriação crítica realizada por Heidegger das teorias propostas por Dilthey. Isso se percebe nas duas últimas orações presentes na citação longa acima apresentada, o que não significa desprezar ou tornar irrelevantes as teorias desenvolvidas acerca da historicidade ou de outros temas. Atesta-se para o fato de que as teorias de Dilthey são para Heidegger um elemento despertador, isto é, elas dão destaque a algo

importante (a historicidade, por exemplo, conforme o § 77 de *Ser e tempo*), mas que ainda não havia sido trabalhado de maneira adequada pela filosofia. A “consideração superficial” que se tinha sobre Dilthey encobria sua “substancialidade”, conforme aponta o próprio fragmento.

Esse “elemento despertador” não se encontra somente em *Ser e tempo*: no curso *Introdução à filosofia* a discussão a respeito da “visão de mundo” acontece porque Dilthey dá uma importância singular a esse conceito e o traz novamente para dentro da filosofia. Contudo, isso não elimina a possibilidade de tomar algumas teorias desenvolvidas por Dilthey como insuficientes, faltando-lhes um rigor filosófico apurado e uma metodologia que fosse além da metafísica clássica. Adianta-se que essa é a principal crítica dirigida por Heidegger ao pensamento de Dilthey.

Isso torna possível realizar determinadas perguntas à teoria desenvolvida por Dilthey a respeito da “visão de mundo”. Perguntas que, por sua vez, ficarão sem uma resposta satisfatória se se levar em consideração apenas o seu próprio arcabouço conceitual. Nesse sentido, Heidegger elabora um conjunto de perguntas responsáveis por demonstrar os “limites” inerentes à teoria de Dilthey acerca da “visão de mundo”:

- 1) Será que esses componentes fundamentais [a relação entre experiência vital e imagem de mundo, da qual se deriva um ideal de vida] são em si determinados de maneira satisfatória e originária?
- 2) Será que eles possuem uma procedência diversa ou não?
- 3) Como é possível sua conexão?
- 4) Será que eles convergem ou se desenvolvem necessariamente na direção de uma estrutura mais originária, de uma estrutura que se mostra como estrutura do ser-aí mesmo?
- 5) Em qual estrutura originária do ser-aí se funda a possibilidade interna da visão de mundo?
- 6) Como é que o ser-aí precisa fundamentalmente ser considerado para tornar visível essa estrutura originária?
- 7) Como é que essa estrutura originária do ser-aí se comporta em relação ao filosofar, do qual sabemos agora que acontece como transcender expresso na transcendência como a constituição fundamental do ser-aí? (HEIDEGGER, 2009a, p. 255)

A tarefa que Heidegger se propõe é justamente a de “ultrapassar”, em determinados momentos, a formulação teórica de Dilthey e dar fundamentação suficiente para elementos que não aparecem devidamente aprofundados, por exemplo, em *A essência da filosofia*. Percebe-se, já nessas perguntas, o direcionamento dado por Heidegger às respostas: a essência da “visão de mundo” como ligada diretamente à facticidade da existência do ser-aí, não podendo nem ser um construto metafísico e nem uma mera opinião não fundamentada criticamente. Essas perguntas dirigidas diretamente aos escritos de Dilthey, com ênfase à obra *A essência da filosofia*, denotam também outro ponto de superação: a dos, até então, sistemas vigentes na filosofia.

A partir dessa breve abordagem fica clara, mais uma vez, a importância de Dilthey na *construção* do pensamento de Martin Heidegger. Para que isso acontecesse de modo decisivo era necessário um conhecimento profundo a respeito das obras de Dilthey. Com isso, mostra-se a invalidez da conclusão que afirmava ser Dilthey um pensador que aparece somente nos escritos do final da década de 1920. Sua presença no período anterior a *Ser e tempo* é implícita e merece uma atenção, pois dessa forma a construção de um caminho, bem como a proposta de um conceito vão se clarificando.

Nesse sentido, a presente pesquisa, a partir desse momento, toma para si a tarefa de apresentar a real presença de Dilthey ao que concerne à elaboração do conceito “visão de mundo”. Isso faz com que se retomem alguns escritos posteriores ao próprio curso *Introdução à filosofia*, pois, desse modo, as próprias questões levantadas por Heidegger se esclarecem e, por consequência, as respostas a elas ficam melhor fundamentadas. Para tal empreitada, traz-se para um diálogo o também filósofo Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e seu estudo *Hermenêutica em retrospectiva*, com destaque para a primeira parte intitulada *Heidegger em retrospectiva*, na qual Gadamer apresenta seu encontro com a pessoa e a filosofia de Heidegger, bem como delineia um possível itinerário filosófico para o pensador da Floresta Negra.

1.2.1 “Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger”²⁶

Primeiramente, o interesse pelo “jovem Heidegger” sofreu uma ascensão a partir das publicações das preleções e cursos dados pelo filósofo alemão no período anterior à sua passagem por Marburgo (1923-1928), “para os anos nos quais ele ainda estava totalmente à procura de algo como teólogo e como pensador” (GADAMER, 2009, p. 11). De fato, é impossível não considerar os primeiros textos de Heidegger como fundamentais na construção de um arcabouço conceitual próprio, juntamente com a elaboração de uma fenomenologia-ontológico-hermenêutica. Destarte, deve-se dar uma atenção especial aos pensadores que aparecem nas entrelinhas dos textos de Heidegger e isso só é possível diante de uma leitura atenta e minuciosa trazida por Gadamer que, além de admirar a filosofia heideggeriana, conviveu com o próprio. Nesse sentido, a figura de Gadamer no presente trabalho não tem somente a função de ser um comentador; aqui se afirma sua importância dada a proximidade com o próprio Heidegger e o domínio de algumas informações que situam o contexto dos cursos ministrados por Heidegger nesse período de sua vida.

²⁶ Este é justamente o título que Gadamer dá para o primeiro capítulo de *Heidegger em retrospectiva* e escolhe-se deixá-lo como título desta parte do trabalho porque não será um estudo histórico da vida de Heidegger, mas tão só “lembranças” e apontamentos específicos de seus “momentos iniciais”.

O primeiro ponto destacado por Gadamer da trajetória de Heidegger: após a redescoberta de Aristóteles, algo que já foi brevemente tratado neste trabalho, a grande questão em aberto era a historicidade do homem, ou melhor, “o questionamento crítico do modo de colocação do problema segundo o qual o relativismo histórico se mostrava como insolúvel” (GADAMER, 2009, p. 16). Para resolver essa questão, Heidegger toma Dilthey como apoio teórico. Na verdade, Heidegger toma as obras do pensamento maduro de Dilthey, conforme aponta Gadamer:

Para tanto, Dilthey era em verdade a figura simbólica. Se o próprio Heidegger [...] procurou escapar da pobreza formalista do pensamento sistemático neokantiano e também resistiu em particular à virada idealista-transcendental do programa fenomenológico husserliano, então a obra tardia enormemente rica e estimulante de Wilhelm Dilthey, apesar de toda sua fraqueza e palidez conceitual, foi desde o princípio para ele [Heidegger] uma ajuda essencial (GADAMER, 2009, p. 16).

Fica claro o auxílio da obra de Dilthey na construção e desenvolvimento do projeto filosófico de Heidegger como um todo. Esse trecho também chama a atenção porque concorda com o que anteriormente foi dito: a obra de Dilthey, de acordo com Heidegger, possui, em alguns pontos, uma fraqueza conceitual, necessitando de uma *superação* (*Verwirgung*). Além do mais, o pensamento de Dilthey surge como uma alternativa possível para escapar tanto ao pensamento sistemático neokantiano quanto ao idealismo-transcendental para o qual pendeu a obra de Husserl, como bem apontado por Gadamer.

Porém, não se pode olhar para essa influência somente como um “ponto de fuga”, tornando a interpretação muito ingênua. Diante disso, afirma-se: o pensamento de Dilthey contribuiu na formação do projeto filosófico de Heidegger desde o seu início, quando ainda em Friburgo preparava suas primeiras preleções, antecipadas por causa do final da Primeira Guerra Mundial. Somam-se a isso as leituras empreendidas por Heidegger de outros clássicos da filosofia, sobretudo de Aristóteles: “tudo isso era por assim dizer o contra-armamento com o qual Heidegger combatia já em 1919, imediatamente depois da guerra, implacavelmente a fundamentação última do *ego* transcendental ensinada por Husserl” (GADAMER, 2009, p. 17). Percebe-se, então, um despertar causado pela obra madura de Dilthey em seu jovem leitor, Martin Heidegger, em resposta a uma “decepção” com a guinada da fenomenologia desenvolvida por Husserl.

Destaca-se ainda a validade de um ponto já mencionado: a apropriação crítica por parte de Heidegger dos conceitos elaborados por Dilthey. A principal crítica a estes é justamente o fato de eles não conseguirem superar o modo clássico da teoria do conhecimento, amplamente difundido no período, ou seja, “o esquema sujeito-objeto ainda continuava vivendo de maneira inquestionada e inabalável na autoconcepção teórico-científica de Dilthey” (GADAMER, 2009,

p. 17). Esse elemento crítico será fundamental para a “ressignificação” que Heidegger dará ao conceito “visão de mundo”. Essa crítica, é claro, não diz respeito somente a este conceito. Vai-se além: não se trata somente de uma “ressignificação”, mas de um uso originário do conceito por parte de Heidegger. Deve-se olhar para o movimento de *superação* como um elemento construtivo e não destrutivo.

Reitera-se que há vários elementos conceituais trabalhados por Dilthey permeados na obra de Heidegger e que necessitam de um garimpo maior para aparecerem. O presente trabalho, por sua vez, limita-se ao recorte do conceito “visão de mundo” e sua estruturação no pensamento de Heidegger.

Além do mais, o jovem Heidegger já reconhece alguns pontos fracos nos escritos de Dilthey, o que é positivo, pois garante ao filósofo da Floresta Negra a possibilidade de trilhar um caminho próprio dentro da filosofia. E tal caminho torna-se viável através de um conhecimento profundamente enraizado, isto é, estabelecido fortemente em âmbito conceitual e metodológico. Isso quer dizer: para Heidegger classificar determinados conceitos de Dilthey como pouco plausíveis era necessário, no mínimo, uma leitura atenta de seus escritos filosóficos. Gadamer dá testemunho de um momento vivenciado junto com Heidegger no qual isso do que aqui se fala fica explicitamente claro:

Vivenciei esse instante em uma proximidade maximamente direta com Heidegger, ao passar como seu convidado as tempestuosas semanas de inflação do outono de 1923 em sua cabana. Outrora estava completamente claro como Heidegger tinha descoberto nessas cartas [entre Conde Yorck e Dilthey]²⁷ com uma profunda satisfação interior, sim, quase com uma certa alegria maliciosa, a superioridade do Conde Yorck ante o célebre erudito Dilthey. Para pressentir isso era com certeza necessário pressupor aquilo que era correto justamente no caso de Heidegger: uma familiaridade exata com a produção tardia de Wilhelm Dilthey (GADAMER, 2009, p. 16).

Aí se resumem alguns pontos do presente tópico deste trabalho: o conhecimento claro e, por que não, profundo das obras do período maduro de Dilthey; a apropriação crítica; o reconhecimento de teorias melhor fundamentadas, como no caso da teoria de Conde Yorck sobre a historicidade, mas que não negam a importância de Dilthey. Além do mais, quando se convida um autor para dialogar, como faz Heidegger com Dilthey, está-se, primeiramente, reconhecendo a importância de determinada obra e afirmando um conhecimento da mesma.

²⁷ A temática das cartas entre Dilthey e Conde Yorck é alvo do § 77 de *Ser e tempo*, no qual se lê: “na correspondência [de Dilthey] com seu amigo, o Conde Yorck, a tendência filosófica mais própria de Dilthey se explicita, inequivocamente, quando se refere ao ‘*interesse que nos é comum de compreender a historicidade*’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 492). O que disso nos interessa é o fato de Heidegger ter um conhecimento minimamente suficiente dos escritos de Dilthey desde seus primeiros anos de academia, conforme aponta o relato de Gadamer. Destaque a ser dado, novamente, à temática da historicidade, bem como à possibilidade de *superação* construtiva do pensamento de Dilthey. Os apontamentos de Gadamer confirmam essa hipótese.

Assim procede Heidegger em seus primeiros trajetos filosóficos e que se tornam explicitamente claros num pensamento amadurecido.

O próprio Heidegger afirma: “fixaremos como fio condutor [para o conceito “visão de mundo”] a caracterização de Dilthey” (HEIDEGGER, 2009a, p. 254). Desse modo, a partir das obras *A essência da filosofia* e *Introdução à filosofia* pode-se analisar de modo mais preciso como aconteceu essa apropriação crítica de um conceito diltheyniano no pensamento de Heidegger; quais são os pontos frágeis da teoria de Dilthey; o que Heidegger propõe para *superar* tal conceituação e como isso se tornará viável. Antes, porém, um apontamento realizado por Gianni Vattimo merece atenção. Lê-se:

Dilthey observou que em todas as épocas da história do pensamento, na ocorrência de transformações profundas, as mutações das condições de existência não podem ser compreendidas à luz do sistema vigente. [...] A metafísica, mesmo quando se apresenta de forma sistemática, como em Hegel, Schopenhauer, Leibniz, Lotze, não seria muito diferente de uma visão subjetiva do mundo, uma espécie de autobiografia do seu autor, formulada em termos mais abstratos que os da poesia. Não há, porém, contradição, em definitivo, por trás dessa dupla posição de Dilthey: numa época de “transição”, a filosofia só consegue formular seu saber numa “*Weltanschauung*” subjetiva. Nem sempre se tem consciência disso (VATTIMO, 1999, p. 44).

Quer-se destacar, a partir de tal apontamento, o fato de Dilthey elaborar sua teoria num período de “transição”, o que não elimina a necessidade de um rigor teórico e metodológico devidamente claros e suficientes para aquilo a que o autor se propõe investigar. O fato é: a metafísica, até então, não havia conseguido responder determinados problemas que ela mesma havia criado ou, como aponta Heidegger, esquecido. Por aqui se inicia a apropriação crítica de Heidegger: Dilthey não foi o pensador do “fim da metafísica”, pois ainda se utiliza da mesma para elaborar seu arcabouço conceitual. O “problema” de Dilthey talvez tenha sido esse: não ter consciência disso. Mérito também seja dado ao autor que consegue perceber a necessidade de elaborar um possível novo sistema que consiga responder às problemáticas da existência, tal como aponta o início do texto de Vattimo.

Essa insustentabilidade do projeto de Dilthey a respeito da “visão de mundo” veio à tona já com aquelas sete perguntas há pouco mencionadas. Após ter percebido a proximidade que há entre ambos os autores, resta agora traçar a linha que justamente os distingue.

1.2.2 Heidegger leitor de Dilthey: apropriação crítica do conceito “visão de mundo”

A centralidade da presente parte deste trabalho permanece, e não pode ser de outra maneira, no pensamento de Heidegger. Porém, ao utilizar a obra *A essência da filosofia*, escrita por Dilthey em 1907, faz-se necessário, ao menos assim se entende, uma apresentação crítica de como está estruturado o conceito “visão de mundo” na mesma. A mencionada apresentação

crítica terá como base dois alicerces: o primeiro deles diz respeito a algumas limitações encontradas e apontadas por Heidegger no desenvolvimento da teoria diltheyniana; para isso conta-se com comentadores da obra heideggeriana, tais como Karl Löwith e sua obra *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (1984). O segundo ponto funda-se tendo por base o solo no qual a presente pesquisa se encontra, isto é, as ciências da religião: isso tem um significado importante, pois se busca a fundamentação do conceito com a finalidade de relacioná-lo com o fenômeno religioso originário cristão.

A teoria de Wilhelm Dilthey contribuirá, mais uma vez, de maneira significativa, dado que para este autor há um possível triplo entendimento deste conceito: o religioso, o artístico (poético) e o filosófico²⁸.

A atenção de Heidegger se volta ao como o conceito “visão de mundo” está estruturado e o que, de fato, designa essa estruturação ao longo da obra *A essência da filosofia*. Nesse sentido, o primeiro elemento a ser destacado é a universalidade da filosofia aos olhos da formulação teórica proposta por Dilthey, pois o objeto investigado pela filosofia se apresenta como universal conforme destacado a seguir: “nós estamos acostumados a resumir certos produtos espirituais, que surgiram no curso da história das nações diversas em um grande número, sob a representação universal da filosofia” (DILTHEY, 2014, p. 7). A proposta de um caráter universal para o objeto da filosofia ou para a filosofia mesma só pode ser compreendida quando se olha para o método utilizado por este autor e, além do mais, para o “como” (*Wie*) o próprio método se configura. Levam-se também em consideração as particularidades do método, não se esquecendo de apontar a importância disso para a apropriação realizada por Heidegger.

Do método de análise das ciências humanas proposto por Dilthey se destaca o seguinte:

Os sujeitos de todos os enunciados nessas ciências são as unidades vitais individuais ligadas socialmente umas às outras. Essas são de início as pessoas particulares. Movimentos expressivos, palavras, ações são as manifestações dessas unidades. E a tarefa das ciências humanas é revivenciar essas manifestações e apreendê-las de maneira pensante. [...] Os indivíduos não existem, porém, isoladamente, mas estão

²⁸ A aproximação desses três elementos é possível para Wilhelm Dilthey porque, de acordo com sua teoria, religião, arte e filosofia têm algo em comum, a saber: a indagação pelo mundo e pela vida. Soma-se a isso a estrutura da “visão de mundo”: sempre há uma ligação entre a experiência de vida de um indivíduo com a imagem de mundo que, por sua vez, é justamente “as formas da representação de uma realidade efetiva” (DILTHEY, 2014, p. 53). A “visão de mundo” funciona como um nexos, no qual diferentes componentes são unidos com a finalidade de elaborar um construto espiritual que nunca vise um comportamento prático. O que distingue as três formas de representação, então, é a proveniência dos elementos constitutivos de determinada visão de mundo e o que possibilita também o trânsito entre elas. Ainda na formulação de sua teoria, Dilthey destaca: “a partir da diversidade fundamental da visão de mundo filosófica em relação à religiosa e à poética [artística] obtém-se a possibilidade da transição de uma visão de mundo da forma religiosa ou artística para a filosófica e vice-versa” (DILTHEY, 2014, p. 63). A transição para a forma filosófica deve-se ao fato de que nela se encontra a possibilidade de um pensamento universalmente válido, o que não desqualifica as outras duas formas.

articulados uns com os outros em famílias, associações mais coesas, nações, eras, e, finalmente, na própria humanidade (DILTHEY, 2014, p. 9).

Dessa passagem podem-se destacar dois elementos: o indivíduo, sem dúvida, e sua inserção num conjunto, este podendo ser formado de diferentes maneiras. A religião pode ser um desses conjuntos nos quais o indivíduo está presente quer a partir de uma instituição organizadora quer numa comunidade que partilha da mesma crença, embora não esteja sob o crivo de normas institucionais. Os acadêmicos formam outro conjunto com outras características. Os artistas são outro grupo com determinadas particularidades. Existem inumeráveis conjuntos formados por diferentes indivíduos. Contudo, todos eles se encontram dentro daquilo que Dilthey mostra como sendo a própria humanidade.

O âmbito do conhecimento universalmente válido também acaba sendo tema dos apontamentos de Dilthey, sobretudo no que tange ao uso da filosofia em si. Adianta-se que essa será uma das principais críticas levantadas por Heidegger ao pensamento de Dilthey: uma proposta irrealizada de superação da teoria do conhecimento, ou melhor, da metafísica clássica. Em verdade, atesta Vattimo: “a atualidade do esforço rememorativo de Heidegger provou de fato que a questão da universalidade aparece agora, depois do ocaso do Ocidente, como uma espécie de fantasma que retorna mesmo nos pensadores convencidos de sua libertação” (VATTIMO, 1999, p. 46). Isso, de fato, é relevante na apropriação realizada por Heidegger, uma vez que, como será apontado posteriormente, a “visão de mundo” é acima de tudo uma postura e não meramente uma conceituação da qual o ser-aí se apropria.

Algo, porém, pode passar despercebido na leitura do termo “visão de mundo” a partir de Dilthey, mas que se encontra nas entrelinhas de sua teoria (DILTHEY, 2014, p. 62): um mesmo indivíduo pode compor diferentes conjuntos, por exemplo, o professor universitário frequenta uma igreja cristã, frequentada também pelo trabalhador rural e pelo operário da fábrica. Isso, de acordo com Dilthey, será muito importante para o modo como uma determinada “visão de mundo” será construída pelo indivíduo, constituinte de um conjunto que, em alguns casos, já está formado e “pré-determinado”. E mais: destaca-se que ao longo da obra *A essência da filosofia* essa relação existente entre o indivíduo e um conjunto é importantíssima, pois determinará de modo decisivo a construção de uma concepção crítica particular a partir de especificidades próprias a cada conjunto. Aqui se percebe, então, a formação de um modo crítico de olhar a realidade pertencente a cada indivíduo que, por sua vez, se relaciona com um conjunto sistemático detentor de algumas proposições já estabelecidas.

O que isso significa? Significa que há no pensamento de Dilthey uma mescla daquilo que foi anunciado já em 1919 nas primeiras preleções de Heidegger, isto é, os dois modos de

conceber a “visão de mundo” enquanto próximo de uma elaboração metafísica e distante de uma ciência crítica dos valores. Ao problematizar a elaboração de Dilthey, Heidegger coloca em xeque também esses dois modos antecipadamente relatados. Justamente posicionando-se contra uma formação determinada da “visão de mundo”, Heidegger afirma: “a filosofia pode e precisa definir o que constitui a estrutura de uma visão de mundo em geral. No entanto, ela nunca pode desenvolver e estabelecer uma visão de mundo determinada como essa e aquela” (HEIDEGGER, 2012a, p. 19). Ou seja, a ideia defendida por Dilthey de uma “visão de mundo” filosófica, artística e religiosa é descartada, o que não impossibilita a tarefa da própria filosofia: investigar o que é, de fato, “visão de mundo”.

Deve-se ainda fazer notar outro ponto da investigação de Dilthey: “nenhum conceito esgota o conteúdo dessas unidades particulares. Ao contrário, a multiplicidade do que é dado nessas ciências [particulares] de maneira intuitiva só pode ser vivenciado, compreendido e descrito” (DILTHEY, 2014, p. 9). Nota-se pelo texto que “unidades particulares” se referem às pessoas com suas características e particularidades; então, nenhuma conceituação já estabelecida pode determinar a construção conceitual própria de cada indivíduo. Com isso, fica assegurada uma característica fundamental para a apropriação da realidade de acordo com Heidegger: a dimensão da experiência. No entanto, a primeira grande ressalva realizada por Heidegger a este modo de proceder eleito por Dilthey é a insuficiência para se chegar à essência quer da filosofia, quer da “visão de mundo”. Falta-lhe uma pergunta essencial: como é possível realizar essa vivência? Como é possível compreender e descrever? Dilthey já parte de uma estrutura formal denominada “visão de mundo” sem lançar a questão essencial: como é possível algo como “visão de mundo”?

Se há um problema desse grau na elaboração de Dilthey, por que ainda tomá-lo como ponto de partida? A possível resposta de Heidegger se encaminha nesta direção:

[...] em meio a um construto tão facilmente difuso e tão dificilmente apreensível quanto a visão de mundo, precisamos mais do que nunca de um certo apoio. Nesse caso, porém, nem mesmo uma opinião definida sobre a visão de mundo, nem mesmo uma opinião que em certa medida seja tida como uma opinião vulgar, popular. Com isso, parece oportuno colocar como base uma concepção mais definida de visão de mundo. Tentaremos empreender aqui uma determinação mais profunda da visão de mundo como tal. Para tanto, fixaremos como fio condutor a caracterização de Dilthey (HEIDEGGER, 2009a, p. 254).

Percebe-se, com isso, a necessidade de uma base teórica para prosseguir numa possível elaboração do entendimento do conceito “visão de mundo” por parte de Heidegger. O porquê Heidegger elege Dilthey já foi apontado de modo breve anteriormente²⁹. Disso decorre a

²⁹ Para mais: retomar o tópico 1.2.1 “Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger”

pertinência de continuar a exploração pela obra de Dilthey mostrando, nesse momento, a importância do aspecto formal na construção duma “visão de mundo”.

O primeiro elemento a ser destacado, nesse sentido, é o modo como um conjunto de indivíduos consegue perceber um conceito enquanto comum a todos eles partilhando, assim, de seu significado. O conhecimento de tais conceitos “é condicionado pelo fato de que eles não expressam apenas um estado de coisas, [...] mas ao mesmo tempo um nexo interno, no qual as diversas pessoas se acham ligadas umas às outras por meio desse estado de coisas” (DILTHEY, 2014, p. 11). O conceito, então, não está diretamente relacionado a algo uniforme, que se repete inúmeras vezes igualmente, mas muito mais pelo sentido que cada indivíduo lhe confere e que, a partir desse sentido, sentem-se “ligados” uns aos outros. Para melhor se compreender essa formulação pode-se aplicá-la a um exemplo como a religião: os indivíduos se veem ligados pelos atos religiosos, iguais para diferentes indivíduos; os próprios indivíduos podem ocupar diferentes espaços e funções dentro de um mesmo rito, o que ainda os deixa ligados; a crença deles é semelhante, uma vez que se trata da mesma religiosidade.

Os estados de fato, dentre eles a religião, mostram, então, uma relação dupla: os indivíduos se encontram como “o particular sob o universal, como caso sob uma regra, e eles [os indivíduos] são ao mesmo tempo articulados com um todo como partes entre si sob uma regra” (DILTHEY, 2014, p. 11). Depreende-se disso a importância do entorno para a formação da “visão de mundo”. No entanto, resta a pergunta: o que é “visão de mundo”?

É justamente a partir de agora que os autores aqui apontados, Dilthey e Heidegger, se distanciam: “diferentemente de Dilthey, Heidegger não se orienta por um *factum* das ciências históricas do espírito, mas a partir da faticidade do *Dasein* humano, cuja ‘essência’ consistiria em *que é e tem que ser*”³⁰ (LÖWITH, 2006, p. 321). A facticidade é o ponto diferencial entre um modo e outro de conceber o entendimento de “visão de mundo”. Isso já se encontra expresso na obra *Introdução à filosofia* a partir daquelas sete questões postas por Heidegger à teoria de Dilthey. No entanto, o próprio Heidegger não faz nenhum tipo de apontamento sobre para qual parte da obra *A essência da filosofia* se direcionam seus questionamentos. A possibilidade de afirmar que a intenção do pensador da Floresta Negra seria estabelecer uma crítica ao modo como Dilthey elabora o conceito é plausível. No entanto, percebe-se que há na obra *Introdução à filosofia* uma crítica mais severa, isto é, aquelas perguntas não estão direcionadas somente ao conceito “visão de mundo”, mas ao modo como o próprio Dilthey concebe a filosofia. Trata-se, na verdade, de mostrar essa apropriação crítica, alvo desse tópico.

³⁰ “A diferencia de Dilthey, Heidegger no se orienta hacia el *factum* de las ciencias del espíritu históricas, sino hacia la facticidad del *Dasein* humano, cuya ‘esencia’ consistiría en *que es y tiene que ser*”.

Dilthey, no início da segunda parte de *A essência da filosofia*, afirma: “todos os produtos humanos emergem da vida psíquica e de suas relações com o mundo exterior” (DILTHEY, 2014, p. 52), ou seja, a filosofia, produto humano, nasce dessa relação. No entanto, o que é esse “nexo da vida psíquica”? Esse nexo da vida psíquica é o sentido da vida não em seu aspecto material, mas justamente no aspecto psíquico³¹. Disso decorre que esse nexo seria o sentido da vida em sua imaterialidade, o sentido da própria vida para cada ser humano. Vale destacar que “vida”, nesse momento, é muito mais que um objeto de investigação de uma área específica do saber, ao contrário, como aponta a introdução da obra *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica* (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*): “vida é nesse momento muito mais um termo que nos fala sobre a complexidade presente em todos os fenômenos em geral – uma complexidade que envolve elementos tanto materiais e físicos, quanto linguísticos, históricos e psíquicos [...]” (DILTHEY, 2011, p. 12). A partir de ambos os trechos citados também se conclui que toda produção humana, seja ela material ou não, deve necessariamente passar por essa relação entre vida psíquica e mundo exterior. Tudo isso, por sua vez, visa a uma finalidade: a formação de uma imagem da realidade efetiva.

Apresenta-se agora um aspecto formativo da “visão de mundo” na conceituação diltheyniana, expresso nos seguintes termos:

Assim, já no interior da apreensão objetiva se faz valer uma aspiração a um fim: as formas de representação de uma realidade efetiva qualquer formam níveis em um nexo final, no qual o elemento objetivo alcança uma representação cada vez mais plena e consciente. Esse modo de comportamento, no qual concebemos o vivenciado e dado, gera nossa imagem de mundo, nossos conceitos de realidade efetiva, as ciências particulares, nas quais o conhecimento dessa realidade efetiva se distribui – e, com isso, o nexo final do conhecimento da realidade efetiva. – Em cada posição desse processo atuam impulso e sentimento (DILTHEY, 2014, p. 53).

Disso se destaca, a princípio, o fato das experiências que acontecem ao ser humano auxiliarem na formação de uma imagem da realidade, uma “imagem de mundo”. Deve-se ter claro que, de acordo com a construção proposta por Dilthey, “imagem de mundo” é diferente

³¹ O entendimento do que era “psicologia” no período de Dilthey clarifica a compreensão desse aspecto psíquico. Em sua obra *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, Dilthey propõe a interpretação dos dois usos do termo psicologia propostos no título da obra a partir da fundamentação do que seja “ciência explicativa” e “ciência descritiva”. Nas palavras do próprio autor: “por uma ciência explicativa precisamos compreender toda subordinação de um campo fenomênico a uma conexão causal por meio de um número limitado de elementos inequivocamente determinados” (DILTHEY, 2011, p. 23). Ou seja, uma psicologia explicativa tem como tarefa transpor os ideais das ciências naturais para a análise da estrutura psíquica da vida. Por outro lado, “compreendo por uma psicologia descritiva a apresentação dos componentes e nexos que entram em cena uniformemente em toda vida psíquica humana desenvolvida, tal como eles se encontram ligados em uma única conexão, que não é adicionada por meio do pensamento ou descerrada, mas vivenciada” (DILTHEY, 2011, p. 40). A psicologia descritiva, então, mantém estrita relação com o método hermenêutico, pois leva em consideração a vida psíquica em sua integralidade, pode-se mesmo dizer, em sua “vitalidade total”. E mais: a própria hermenêutica serve de fundamento para as ciências do espírito.

de “visão de mundo”: a imagem de mundo é somente um momento da estrutura do conceito “visão de mundo”, um momento que designa uma *imagem objetiva do mundo* e é seguida de um momento afetivo que Dilthey denomina de “experiência da vida” e, por fim, um momento volitivo que rege os “princípios de ação”. “Estes três aspectos (imagem de mundo, experiência da vida e princípios de ação) se acham inexoravelmente envolvidos no sentido teleológico da vida” (ZUBIRI, 2012, p. 241). A “visão de mundo”, por sua vez, compreende a totalidade da vida e emerge da experiência da própria vida. Disso decorre a possibilidade, afirmada por Dilthey, de um trânsito entre várias visões de mundo, uma vez que cada uma delas (religiosa, artística e filosófica) é expressão das próprias experiências da vida. Então, o que Dilthey chama de “visão de mundo religiosa” é justamente o sistema de vida inspirado a partir de uma “experiência religiosa” e esta, por sua vez, “é uma forma de experiência de vida, mas tem seu caráter específico no fato de que ela se mostra como a meditação que acompanha os processos do trânsito com o invisível” (DILTHEY, 2013, p. 64). Isso significa que mesmo a “visão de mundo” religiosa, e isso vale para os outros dois tipos apresentados por Dilthey, é inspirada num conjunto de valores criados a partir de uma experiência.

Heidegger, intencionalmente, afirma: “Dilthey denomina *visões de mundo* essa interpretação da realidade efetiva a partir da vida interior” (HEIDEGGER, 2009a, p. 252), ou seja, a “visão de mundo” em Dilthey é uma posição crítica consciente da realidade. O grande questionamento a ser colocado em relação a esse aspecto formativo apontado por Dilthey não está na relação entre uma “realidade efetiva” e uma “vida interior” singular que interpreta tal realidade. Na verdade, esse é o ponto central do “nexo da vida psíquica”: conseguir estabelecer uma ponte entre a interioridade de cada indivíduo e uma realidade efetiva. O problema maior dessa construção conceitual é o fato de que Dilthey se atém àquela primeira concepção kantiana do termo, ou seja, “a significação do termo ‘visão de mundo’ como contemplação do ente em si subsistente em um sentido maximamente amplo: como ‘conhecimento do mundo’, postura teórica” (HEIDEGGER, 2009a, p. 252)³². Com isso, pode-se concluir: Dilthey não é capaz de aprofundar sua elaboração conceitual, senão apenas dar outra roupagem a um “velho” entendimento do termo.

³² Deve-se deixar claro que é a aplicação do termo que em Kant e Dilthey se assemelha, o que não significa dizer que a elaboração do conceito em si também o seja. Na verdade, o “método transcendental” kantiano diverge da proposta de Wilhelm Dilthey de construir uma “crítica da razão histórica”. Conforme aponta Carneiro Leão: “ora, em razão da diferença fundamental entre espírito e natureza a *Crítica* [da razão pura] de Kant não serve para uma fundamentação das ciências do espírito. [...] Dilthey não pode construir sua *Crítica da Razão Histórica* com os recursos do método transcendental. Tem que partir da própria vida em seu curso” (CARNEIRO LEÃO, 1977, p. 38). Atesta-se, mais uma vez, para a crítica de Heidegger estar direcionada, nesse momento, à aplicação do conceito por parte de Dilthey e não à sua formulação, crítica que aparece em outro momento.

A crítica heideggeriana ganha maior consistência quando se lê o seguinte na própria construção de Dilthey:

O emprego da expressão visão de mundo para um construto espiritual, que inclui conhecimento do mundo, ideal, regulamentação e determinação suprema do fim, justifica-se pelo fato de nunca estar estabelecida nela a intenção de determinadas ações, e de, com isso, ela nunca envolver um comportamento prático determinado (DILTHEY, 2014, p. 62)³³.

Ao aspecto formativo da “visão de mundo”, há pouco mencionado, Heidegger coloca a seguinte questão: “será que esses componentes fundamentais são em si determinados de maneira satisfatória e originária?” (HEIDEGGER, 2009a, p. 255). Ou seja, parece a Heidegger faltar algo fundamental na elaboração de Dilthey. Falta-lhe justamente a pergunta essencial, isto é, pela essência daquilo que realmente se investiga. A pergunta pela essência da “visão de mundo” é o grande questionamento a ser feito à investigação de Dilthey e de tal questionamento se desenvolvem as sete questões colocadas por Heidegger, já tendo a consciência de que ao lançar as sete questões Heidegger se dirige à própria compreensão do que seja filosofia para Dilthey.

A apropriação crítica desempenhada por Heidegger ganha características peculiares, sobretudo, no que tange àquilo que o autor *não* aponta em suas anotações sobre a obra de Dilthey. De fato, há trechos com elaboração conceitual semelhante que não são apontados por Heidegger. Por exemplo, lê-se a seguinte afirmação de Dilthey:

Cada momento, cada época de nossa vida, tem um valor autônomo em si, na medida em que suas condições particulares tornam possível um tipo determinado de satisfação e de preenchimento de nossa existência; ao mesmo tempo, porém, todos os níveis da vida estão ligados uns com os outros em uma história do desenvolvimento, na medida em que aspiramos, no avanço do tempo, a atingir um desdobramento mais rico dos valores vitais, uma figura cada vez mais firme e mais elevadamente formada da vida psíquica (DILTHEY, 2014, p. 55).

Nela se encontra uma proximidade com a elaboração do conceito de tempo desenvolvido por Heidegger, dado que este é formado por três *ek-stases* (passado, presente, futuro) que, acima de tudo, estão interligados e formam um todo, a partir do qual a compreensão da própria existência torna-se significativa. Nota-se uma relação intrínseca entre a importância de cada momento de nossa vida, conforme aponta Dilthey, e a construção de um entendimento da própria existência, o que configura uma hermenêutica da facticidade em termos heideggerianos, e que se apresentará em *Ser e tempo* como analítica existencial. O grande

³³ Esse mesmo trecho encontra-se citado por Heidegger em *Introdução à filosofia*, porém assume algumas mudanças na tradução. Ei-lo a seguir: “justifica-se o emprego da expressão *visão de mundo* para referir-se a uma imagem mental que encerra em si o conhecimento supremo de metas, uma vez que na visão de mundo não se inclui nenhuma intenção de realizar uma ação determinada, uma vez que ela nunca encerra em si um determinado comportamento prático” (HEIDEGGER, 2009a, p. 252-253).

diferencial entre a conceituação dos autores: Heidegger conceitua que a vida vem a si mesma de modo fático e não a partir da relação necessária entre “vida psíquica” e “realidade efetiva”, conceitos próprios a Dilthey. No que tange, por exemplo, à hermenêutica da facticidade pode-se destacar o seguinte: “a hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido” (HEIDEGGER, 2013, p. 21). O grifo não é sem intenção, pois se pode a partir dele comprovar a semelhança existente entre determinados trechos da obra de Dilthey e a elaboração conceitual desenvolvida por Heidegger.

Chega-se agora a um ponto interessante do presente trabalho: Heidegger, ao tomar como fio condutor a concepção de Dilthey, faz algumas apropriações críticas, a partir das quais pode-se estabelecer paralelos entre ambos os autores e, em outros momentos, colocar questões essenciais à própria formulação diltheyniana. Questões que permitem ao filósofo da Floresta Negra dar prosseguimento a seu entendimento do que seja “visão de mundo”, agora de modo “independente”. Antes, porém, de mostrar as importantes contribuições trazidas por Heidegger ao conceito aqui investigado, é de fundamental importância apontar que a diferença central, se é que se pode elencar somente uma, entre uma elaboração e outra está em sua relação com a existência do ser-aí. Isso se justifica porque ao questionar acerca da essência da “visão de mundo” “adentramos numa nova dimensão central do problema. [...] O que está em questão para nós é antes a pergunta sobre o ser-aí” (HEIDEGGER, 2009a, p. 254).

De fato, constata-se, a partir da teoria de Dilthey, uma relação entre “experiência vital”, na qual é importante o nexo de vida psíquica, e uma “imagem de mundo”, um resultado da “interpretação” da realidade efetiva, da qual resulta um “ideal de vida” baseado na “vida psíquica”. Isso se encontra formulado nos seguintes termos: “na estrutura da visão de mundo está contida uma ligação da experiência de vida com a imagem de mundo, uma ligação, a partir da qual pode ser deduzido constantemente um ideal de vida” (DILTHEY, 2014, p. 62). Esse trecho tem um problema central porque traz como finalidade última a construção de um “ideal de vida”, isto é, mira-se sempre o campo teórico e esquece-se da facticidade da existência, como apontado anteriormente. A “visão de mundo” seria um construto metafísico.

Encerra-se, então, uma proximidade teórica no que tange à conceituação de “visão de mundo” para Heidegger, pois a “visão de mundo” não pode acontecer ao ser-aí como “ideal de vida”. Antes, é preciso dizer, com Heidegger, que ele, o ser-aí, “é visão de mundo, e, com efeito, necessariamente” (HEIDEGGER, 2009a, p. 369). Aqui já se antecipa a centralidade do termo em Heidegger: a “visão de mundo” é um confronto com a própria existência. Aí está a

ultrapassagem em relação a Dilthey, pois este coloca a “visão de mundo” a partir da experiência, mas mira um ideal metafísico; já Heidegger parte da experiência e permanece nesse solo fático.

O que conceitualmente permite a Heidegger empreender tal ultrapassagem em relação a Dilthey é a colocação de duas perguntas: como é possível ao ser-aí algo como “visão de mundo”? O que “visão de mundo” significa ao ser-aí? Perguntas que não encontraram respostas satisfatórias na formulação diltheyniana. Enfim, o projeto de Dilthey, pode-se dizer, não consegue dar cabo daquilo que propõe, pois falta-lhe uma fundamentação ontológica, a qual Heidegger se propõe elaborar. Além do mais, é impensável, para Heidegger, a “visão de mundo alheia à facticidade, à vivência da vida, logo isenta de uma prática, uma ação.

Aqui ainda se resgata um elemento antes mencionado: a superação da metafísica, algo que o pensamento de Dilthey não realiza. Heidegger, por sua vez, aponta o “fim da metafísica”, bem como sua superação, conforme anota Löwith: “[...] ele [Heidegger] constata, não como Dilthey, o *fin* da metafísica, para continuar a partir dela direcionado para a experiência da realidade, mas que requer, em relação ao ser e seu destino, a *superación* da metafísica, e precisamente porque ela *não* seria coisa do passado”³⁴ (LÖWITH, 2006, p. 323). Justamente esse apontamento feito por Heidegger em direção ao resgate da facticidade será de fundamental importância para o entendimento que será dado ao conceito “visão de mundo”.

O entendimento trazido por Dilthey é, por fim, de grande importância, mas deixa margem para questões fundamentais, tais como: “em qual estrutura originária do ser-aí se funda a possibilidade interna da visão de mundo?”; ou ainda “como é que o ser-aí precisa fundamentalmente ser considerado para tornar visível essa estrutura originária?” (HEIDEGGER, 2009a, p. 255). A partir da resposta a essas perguntas, feitas pelo próprio Heidegger, consegue-se estruturar a significação dada pelo filósofo alemão ao conceito “visão de mundo”. É justamente essa a tarefa que se pretende cumprir a partir de agora, mostrando o entendimento heideggeriano de “visão de mundo” e, com isso, fundamentar um dos eixos norteadores do presente trabalho.

1.3 “Visão de mundo”: a consolidação do entendimento de um conceito

A busca incessante pela definição de um conceito investigando seu surgimento na própria filosofia alemã, os diferentes caminhos e entendimentos que o mesmo conceito pôde tomar e, além disso, a perda de um rigor filosófico-conceitual fundamental direciona o presente

³⁴ “[...] él constata, no como Dilthey, el *fin* de la metafísica, para continuar a partir de ella hacia la experiencia de la realidad, sino que exige, en relación con el ser y su destino, la *superación* de la metafísica, y precisamente porque ella *no* sería cosa del pasado”.

trabalho para este terceiro momento. Busca-se clarear de modo decisivo qual o entendimento dado por Heidegger ao conceito “visão de mundo” e, com isso, estabelecer o sentido deste conceito para o transcorrer da presente pesquisa.

A escolha do título deste momento deve ser justificada logo de início para que não haja problemas de interpretação por parte daqueles que, possivelmente, tomarão contato com este trabalho. A consolidação do entendimento não remete a uma “definição definitiva” do que é “visão de mundo”, mas, primeiramente, surge como resultado de uma investigação realizada pelo próprio Heidegger no uso do conceito. Os caminhos anteriormente traçados visam amadurecer e justificar essa consolidação, tendo em vista um processo de investigação pelas pistas explicitamente indicadas por Heidegger e por aquelas presentes nas entrelinhas dos textos que, na maioria das vezes, suscitam um maior esforço metodológico, mas que trazem em si um poder revelador capaz de enriquecer o entendimento do conceito. Nesse sentido, o presente momento do trabalho continuará esse processo de investigação baseado nos textos heideggerianos, mostrando qual o entendimento dado pelo filósofo alemão e, além disso, apontando o que está nas entrelinhas: relações com outros autores, outras temáticas, críticas, apropriações e, acima de tudo, o ineditismo no entendimento do que seja “visão de mundo”.

Para o êxito daquilo que aqui se propõe é necessário apontar, uma vez mais, o grande diferencial entre a compreensão da própria tarefa da filosofia, e não somente da “visão de mundo”, presente em Heidegger, a qual diferencia-o de Wilhelm Dilthey e de outros autores contemporâneos:

[...] Heidegger se vê retrotraído a uma análise estrutural do homem e de sua vida natural. É o ponto em que Heidegger há de enfrentar-se com Dilthey. Dilthey – e toda a filosofia da vida de um modo geral – toma a vida como algo que transcorre em suas diversas vivências. E aqui está a radical insuficiência de Dilthey. É preciso caracterizar a vida como modo de ser do homem, e não limitar-se a descobrir suas estruturas vivenciais, que são sempre meramente óticas (ZUBIRI, 2012, p. 251).

Isso configura a busca por uma ontologia fundamental da própria existência humana, algo que não acontece na formulação do filósofo Dilthey. O direcionamento dado por Heidegger à compreensão do conceito “visão de mundo” também segue esses moldes: a “visão de mundo” se funda necessariamente a partir da existência do próprio ser-aí e está sempre diretamente ligada a ela. A cisão teórica ocorrida entre ambos os filósofos se dá nesse sentido. A compreensão dada por Dilthey, embora aponte a importância da vivência, do entendimento e da compreensão, faz com que o conceito “visão de mundo” passe a ser captado nos moldes clássicos da epistemologia, ou seja, transforma-o num conhecimento teórico que não precisa estar ligado diretamente à facticidade da existência humana.

Diante disso, pode-se colocar a seguinte questão: como proceder com o conhecimento de outras culturas, eras, povos, pois todos eles expressam uma concepção da realidade, situada no espaço e no tempo, determinada por diversos fatores? Seria tal modo de conhecer insignificante e totalmente desnecessário para o homem? Prontamente deve-se rejeitar essa ideia. Não estaria Heidegger, então, entrando em autocontradição, pois afirmaria a possibilidade de conhecer a “visão de mundo” aos moldes da teoria clássica do conhecimento, tendo uma concepção particular como objeto de investigação? A resposta também é negativa porque Heidegger em nenhum momento rejeita uma possível compreensão da “visão de mundo” enquanto um elemento teórico, por exemplo, de uma cultura. O grande problema é quando esta leitura não é feita a partir da “vida”, da existência, isto é, quando há uma absolutização do teórico e não um primado da vivência. “Os problemas derradeiros permanecem ocultos, quando a própria teorização é absolutizada e sua origem não é compreendida a partir da ‘vida’: o processo de uma objetificação crescente se mostra como um processo de privação da vida”³⁵ (HEIDEGGER, 1999, p. 91).

Essa absolutização do teórico diante da vida desemboca num processo de desvificação (*Entleben*). Ou ainda, na mera repetição de elementos teóricos aplicados à vida sem o mínimo de compreensão e entendimento, ou melhor, que são processados mas não apropriados. Algo semelhante acontece quando se toma qualquer valor, crença, opinião, religião como válida, como se diante das inúmeras possibilidades de ação todas fossem toleráveis pelo simples fato de expressarem uma opinião, uma concepção da realidade. Heidegger estabelece uma diferenciação diante dessa atitude:

Todo deixar-vigorar e toda compreensão são considerados mesmo como um sinal particular de uma suposta superioridade e liberdade, quando no fundo não passam de uma covardia e de uma impotência encobertas, de uma falta de coragem para a veracidade que, como querer humano, sempre é necessariamente “unilateral” e exige a luta que hoje é quase considerada indecente (HEIDEGGER, 2009a, p. 248).

A criticidade presente nesse trecho merece ser destacada, pois configura um elemento fundamental no entendimento do que seja “visão de mundo”, ainda mais quando entendida a partir da existência do ser-aí. A crítica que Heidegger dirige é justamente esta: aquele que na atitude de deixar-vigorar tudo, que admite todas as coisas como certas, que diante de todas as possibilidades não se posiciona, entendendo este posicionar num sentido existencial de ter uma atitude, não pode se autodeclarar como superior pelo simples fato de deixar-vigorar, ou ainda, como alguém que preza pela liberdade. Na verdade, essa atitude de deixar-vigorar tudo é sinal

³⁵ “Aber die letzten Probleme bleiben verdeckt, wenn die Theoretisierung selbst verabsolutiert wird und ihr Ursprung aus dem ‘Leben’ nicht verstanden ist: der Prozeß sich steigernder Objektivierung als Prozeß der Entlebung”.

de covardia diante da própria vida, pois a vida exige uma “tomada de posição”, uma atitude e não somente uma aceitação, uma contemplação. É quando a aceitação supera a “atitude vivencial” de defesa das próprias posições que se configura o primado do teórico sobre a vida. O meramente aceitar é um des-vivificar-se. A questão que fica, então, é: como não simplesmente aceitar? A centralidade da pergunta ainda é mais profunda: como portar-se diante da vida?

Essa questão é realmente muito complexa de ser respondida, porém, um intento para tal será aqui apresentado. Além disso, com algumas indicações dessa resposta pretende-se iniciar a apresentação da relação ontológica existente entre o ser-aí e a “visão de mundo”.

A atenção dada à “visão de mundo” sempre vem à tona ao sujeito estando este inserido num conjunto de atividades, eventos, significações, objetos aos quais se denominará “mundo”. De fato, o ser-aí sempre se encontra imerso num mundo que deve ser compreendido não como a soma das entidades possíveis, um mundo cósmico, mas num sentido de nexos existencial, no qual este passa a significar “o todo da constituição ontológica” (HEIDEGGER, 2009a, p. 328). Realmente, não se pode aqui compreender mundo como sendo somente a realidade da natureza, na qual se dão as convivências históricas, as relações com o si-mesmo e com os outros, além da relação de uso com os entes dados. Mundo, ao contrário, “é a totalidade específica da multiplicidade ontológica que é compreendida de maneira una no ser-com os outros, no ser junto a e no ser-si-mesmo” (HEIDEGGER, 2009a, p. 328). Disso decorre que o ser-aí possui um mundo que é o seu, um mundo próprio (*Selbstwelt*)³⁶ no e a partir do qual o todo dessa constituição ontológica se torna realizável e possível, ou seja, onde os fatos ganham um significado dado pelo próprio ser-aí.

Além disso, o ser-aí está em relação constante quer com outros homens quer com outros utensílios próprios do mundo, ou seja, o ser-aí está em constante relação com um mundo que não é o seu próprio. O ser-aí, então, entra em contato com o mundo do outro ser-aí e também com um mundo compartilhado (*Mitwelt*)³⁷ por ambos que caracteriza, grosso modo, um mundo

³⁶ Este é um termo chave para compreender o pensamento do jovem Heidegger. De fato, ele aparece nas primeiras preleções de Friburgo e é utilizado formalmente para indicar o modo, ou melhor, o como (*Wie*) o si mesmo se desdobra no mundo. O curso do semestre de inverno de 1921/1922, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*, traz de modo claro a significação dada por Heidegger a este termo. Lê-se aí: “mundo próprio é o mundo onde me encontro mundanamente, no qual de algum modo também estou aí presente, sou também acolhido, no qual me ‘acontece’ algo, no qual ‘eu’ atuo” (HEIDEGGER, 2011b, p. 109).

³⁷ De acordo com Jesús Adrián Escudero: “desde o início dos primeiros cursos de Friburgo, o mundo da vida fática se articula formalmente como ‘mundo circundante’ (*Umwelt*), ‘mundo compartilhado’ (*Mitwelt*) e ‘mundo próprio’ (*Selbstwelt*). O ser-aí nunca se encontra sozinho no mundo, mas compartilha originariamente o mundo com os outros a partir do caráter de ser-com (*Mitsein*)” (ESCUADERO, 2009, p. 130-131), donde o termo mundo compartilhado. Essa nota de Escudero é esclarecedora e ganha maior profundidade quando se toma o volume 58

circundante (*Umwelt*)³⁸ no qual os entes aparecem e se dão ao ser-aí enquanto utensílios. Compreender essa primeira dinâmica mundana já é um grande passo para compreender a relação entre ser-aí e “visão de mundo”:

Mundo não é nenhuma expressão regional, não designa esse ou aquele ente, mas o modo de ser do ente na totalidade. Nessa significação, porém, “mundo” está frequentemente tão relacionado ao ser-aí que o próprio ser-aí é diretamente designado como mundo. Portanto, mundo é o modo de ser do ente na totalidade e, contudo, está relacionado ao ser-aí que não é mais do que um ente entre outros (HEIDEGGER, 2009^a, p. 256).

A primeira nota a esta passagem se dá como pergunta: se o ser-aí é um ente entre outros, qual a diferença essencial que o distingue dos demais entes? De maneira direta: por que o ser-aí constitui “visão de mundo” e os outros entes não? E ainda: por que ser-aí e mundo podem se identificar? Essas questões parecem pressupostas por Heidegger, dada a continuidade do texto:

O ser-aí não se comporta apenas ocasionalmente, apenas vez por outra em relação ao mundo, mas a relação com o mundo pertence à essência do ser-aí como tal, ao existir como ser *qua* ser-aí; no fundo, “ser-aí” não significa outra coisa senão “ser-no-mundo”; essa estrutura precisa ser atribuída ao ser-aí como constituição fundamental (HEIDEGGER, 2009^a, p. 256).

Isso significa: o ser-aí é enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*)³⁹. As implicações dessa condição fundamental impulsionam a continuidade desse trabalho. Olhando ainda para ambas as situações, uma grande problemática aparece: o ser humano, enquanto ser-aí, está

da *Gesamtausgabe, Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, e se percebe que essa tripartição de mundo apresentada por Heidegger é um caráter estrutural da própria existência do ser-aí. De fato, não se pode amputar do ser-aí o seu caráter mundano, pois a facticidade da existência se dá em cada configuração de mundo. Isso significa que o ser-no-mundo sempre traz e manifesta o mundo próprio, o mundo compartilhado e o mundo circundante. E mais: necessariamente. Para compreender melhor como o ser-no-mundo sempre manifesta o mundo formalmente tripartido recomenda-se a leitura do § 10 do volume 58, *Formas de manifestação do mundo próprio, do mundo compartilhado e do mundo circundante*. HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1993, p. 43-46.

³⁸ Este termo é de capital importância para compreender a posterior analítica existencial desenvolvida por Heidegger. A lida com ele, a princípio, mostra o ser-aí em sua relação direta com o mundo e indica a situação de significação em que a cada vez o ser-aí se encontra. Deve-se destacar que a tripla distinção realizada por Heidegger entre mundo próprio, mundo compartilhado e mundo circundante não designa regiões diferentes do ser-aí: “não podemos colocar esses mundos um ao lado do outro ordenadamente como três regiões, três âmbitos da realidade, delimitados de forma prévia e absoluta, que crescem ou diminuem do ponto de vista quantitativo e de conteúdo, dependendo de ‘existirem’ mais ou menos objetos, coisas ou pessoas” (HEIDEGGER, 2011^b, p. 107), de modo que cada um deles é parte constituinte do modo de ser do ser-aí.

³⁹ Um dos principais conceitos de toda a analítica existencial de *Ser e tempo*, obra na qual Heidegger, sobretudo no § 12, apresenta uma minuciosa descrição do “ser-em como tal”. Mesmo assim, nota-se a construção deste conceito desde as primeiras preleções em Friburgo (1919) nas quais Heidegger já indicava que entre o ser-aí e o mundo há uma abertura originária. “Os termos utilizados na expressão *ser-em-o-mundo* ressaltam precisamente este originário co-pertencimento entre ser-aí e mundo” (ESCUADERO, 2009, p. 117). Há ainda uma vasta bibliografia específica sobre essa temática, da qual se destaca: DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger’s Being and Time*, division I. Estados Unidos da América: MIT Press, 1990; FREDE, Dorothea. A questão do ser: o projecto de Heidegger. In: GUIGNON, Charles (org.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006, p. 59-85; RUBIO, Roberto Gustavo. El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein*. In: RODRÍGUEZ, Ramón (org.). *Ser y tempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madri: Editorial Tecnos, 2015, p. 71-88.

inserido em múltiplas realidades que lhe delega costumes, tradições, características próprias que formam um conjunto já consolidado, um conjunto que, para aqueles que dele fazem parte, é universal. Esse conjunto já consolidado de tradições, práticas, costumes, etc. também pode ser definido como sendo expressão de um mundo, de uma realidade. Nesse sentido, pode-se falar de um mundo enquanto cultura de um povo, ou ainda, cada aspecto da cultura como sendo um componente de um mundo com a qual o ser-aí se relaciona. Essa relação entre o universal e o particular é trabalhada com especial atenção por Heidegger e de um modo distinto daquele ainda utilizado por Dilthey. “Tal como Dilthey, Heidegger afirma a princípio o caráter singular das vivências. No entanto, ele altera substancialmente o foco da articulação entre o particular e o universal em nome de um projeto que ele mesmo denomina como ‘hermenêutica fenomenológica’⁴⁰” (CASANOVA, 2012, p. 37).

A partir disso passa a ser fundamental entender qual é a essência da “visão de mundo” admitindo, antecipadamente: esta está diretamente relacionada com o ser-no-mundo como um modo de posicionar-se, de confrontar-se com a realidade, pois “é precisamente a confrontação e não a mera contemplação que torna acessível o ente nele mesmo” (HEIDEGGER, 2009a, p. 369). Além disso, a “visão de mundo” começa a se configurar como sendo também um modo fundamental do ser-aí se confrontar consigo mesmo e com aquilo que lhe é mais próprio, conforme será apontado a seguir.

1.3.1 Três pontos fundamentais do caminho: transcendência, nulidade e ausência de apoio

Pode-se constatar, a princípio, que o significado dado por Heidegger à “visão de mundo” tende a se aproximar daquele apresentado pelo romantismo alemão, uma vez que esse movimento enaltece a “ação”, a “prática” e não a pura “contemplação”. De fato, essa aproximação é válida e coerente quando se leva em consideração somente os aspectos objetivos da “visão de mundo”; por outro lado, o fundamental, a problematização do que é “visão de mundo”, continua em aberto, uma vez que o próprio romantismo não coloca as questões fundamentais elaboradas por Heidegger. Torna-se evidente, a partir do conhecimento mínimo

⁴⁰ Esse termo aparece já no volume 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, como esboço do projeto de uma fenomenologia-ontológico-hermenêutica. A ideia de “hermenêutica fenomenológica”, no entanto, aparece nessa obra contextualizada da seguinte maneira: dentro da terceira parte desse volume, *Fenomenologia e filosofia transcendental dos valores*, a hermenêutica é uma resposta encontrada por Heidegger para lidar com a relação entre o particular e o universal, sendo que a hermenêutica fenomenológica coloca destaque na vivência do ser-aí e sua relação com o mundo. Pode-se perceber, intrinsecamente, a relevância da historicidade para essa operação hermenêutica. Dessa maneira, a “hermenêutica fenomenológica” é uma das primeiras células do projeto fenomenológico de Heidegger. Para mais: HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1999, p. 129-132.

do que foi esse movimento (ANTISERI; REALE, 2007, p. 13-53), que não fazia parte das preocupações do romantismo colocar questionamentos típicos para uma fundamentação do conceito “visão de mundo”, conforme realiza a posterior fenomenologia em processo de desenvolvimento no pensamento de Heidegger. O romantismo alemão dá outra roupagem ao conceito, sem investigar qual sua essência. Falta ao romantismo, assim como falta a Dilthey, uma fundamentação da própria “visão de mundo”, o que se evidencia na seguinte passagem:

Emerge daí a aparência de que a visão de mundo seria algo que é por si objetivamente subsistente – que ela equivale a construtos que o ser-aí pode adquirir –, que se encontram em livros ou que são abordados nos ciclos de conferências da “Escola da Sabedoria” de Darmstadt, de modo que o ser-aí então poderia tê-los ou não (HEIDEGGER, 2009a, p. 370).

Fato é que o ser-aí é “visão de mundo” e, como afirma Heidegger, necessariamente. Com isso, assume-se o fato de que a “visão de mundo” não pode ser simplesmente abordada por critérios subjetivos-objetivos da teoria do conhecimento, mas deve ser assumida num viés ontológico de investigação e sua constituição como sendo própria ao ser-aí. É justamente esse tipo de abordagem proposta por Heidegger que dá centralidade e o caráter único ao seu entendimento do conceito.

Anuncia-se, então: “visão de mundo” não é pura contemplação das coisas, afastando Heidegger da primeira definição dada por Kant. O conceito também não pode expressar a mera soma do conhecimento adquirido pelo ser-aí, entendendo esse conhecimento como “ação da inteligência”, pois, mesmo desse modo, o problema central em torno do conceito não se revela. A “visão de mundo” expressa uma tomada de posição, uma atitude que o ser-aí realiza a partir das próprias “convicções”. Essa “convicção” é justamente o que permite ao ser-aí posicionar-se diante do mundo, sendo ser-no-mundo e, enquanto tal, portador de uma forma de ser que lhe é própria e que não pode ser renegada ou ainda submergida na própria existência. Lê-se, com Heidegger, o seguinte:

Essa convicção não é algo que “temos” pura e simplesmente, algo de que ocasionalmente fazemos uso, que trazemos conosco assim como uma inteligência alcançada, ou ainda como uma proposição comprovada. Ao contrário, ela é a força fundamental que movimenta nosso agir e todo o nosso ser-aí, mesmo então e justamente então quando não a invocamos expressamente e não tomamos uma decisão recorrendo expressamente e de modo consciente a ela (HEIDEGGER, 2009a, p. 249-250).

Por que isso acontece? Uma pergunta simples, mas portadora de uma resposta decisiva: essa convicção é uma força fundamental justamente porque o ser-aí é dotado de um caráter que o distingue de todos os demais entes, o ser-aí é dotado de transcendência.

A transcendência é o ponto determinante capaz de fazer com que o ser-aí realize a ultrapassagem do ente, ou seja, o ser-aí é capaz de superar a dimensão ôntica da existência e

encontrar nela um fundamento. Além disso, a transcendência vai caracterizar o sujeito em sua subjetividade, pois “ser-sujeito quer dizer: ser um ente na e como transcendência” (HEIDEGGER, 2008, p. 149). Desse modo, o primeiro passo a ser dado no processo de transcendência é transcender a si mesmo; é o ser-aí que se transcende e vai ao encontro de seu ser. Esse movimento traz ao ser-aí um aspecto de fundamental importância: o encontro com si mesmo, o que configura uma relação de mesmidade, ou melhor, de ipseidade.

Quando se fala de transcendência como um movimento se pode imaginar um ir “de” “para”; donde a questão: ir em direção a quê? Resposta: ao mundo. Ao transcender-se, o ser-aí encontra o mundo, a própria transcendência, então, é ser-no-mundo (*in-der-Welt-Sein*). Confirma-se isso nas palavras do próprio Heidegger:

Aquilo em relação ao que o ser-aí essencialmente transcendente transcende denominamos mundo. Todavia, nessa ultrapassagem, o ser-aí não se eleva acima de si mesmo de uma tal maneira que praticamente se deixasse para trás. Ao contrário, não apenas permanece ele mesmo, mas, pela primeira vez, torna-se justamente ele mesmo. Aquilo em relação ao que se dá a ultrapassagem é aquilo em que o ser-aí se mantém como tal. Transcender significa ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2009a, p. 326).

Isso é de todo determinante para a “visão de mundo”, pois a partir do movimento da transcendência é possibilitado ao ser-aí permanecer em si mesmo, ou seja, garante-se à existência a possibilidade fundamental de permanecer em si. E mais: a transcendência é, acima de tudo, compreensão de ser, mas não se esgotando nisso. O ser-aí, então, é dotado de um caráter que lhe permite compreender o próprio ser, bem como confrontar-se com o ser que é, e, além do mais, permanecer nessa condição que é a sua.

Agora, volta-se novamente a atenção para a expressão “força fundamental”, há pouco mencionada, à qual pode-se denominar “convicção”. Essa convicção, expressão da “visão de mundo”, é algo que acompanha o ser-aí em todo momento de sua existência como algo que lhe é próprio e, enquanto lhe é próprio, não pode ser imiscuída ou rejeitada, pois, mesmo de modo inconsciente, o ser-aí faz uso de tal convicção para posicionar-se diante da realidade. Além do mais, enquanto “visão”, a convicção é atitude, ou melhor, a forma de comportamento do ser-aí: “uma atitude que dá suporte e determina fundamentalmente o ser-aí” (HEIDEGGER, 2009a, p. 251).

Não obstante essa fundamentação, resta a pergunta: a convicção dá suporte a quê? À existência do ser-aí. Por que tal suporte é necessário e fundamentalmente determinante? A resposta a essa segunda questão conduz a outro ponto interessante que ainda está atrelado à existência e à transcendência do ser-aí. Trata-se daquilo que Heidegger denomina de nulidade (*Nichtigkeit*) da existência. A convicção, então, responde a esta nulidade.

Essa nulidade necessita ser esclarecida para que faça sentido o que aqui se afirma. Nesse sentido, parte-se de dois pontos anotados pelo próprio Heidegger acerca dessa problemática. Antecipa-se ainda: esses dois pontos estão interligados, mas precisam ser apreciados com o devido rigor.

O primeiro deles: “nenhum ser-aí chega à existência em razão de sua própria resolução e decisão” (HEIDEGGER, 2009a, p. 354), ou seja, nenhum ser-aí escolhe existir. Afirma-se, então: o ser-aí é sempre jogado na existência e esta constitui-se, de fato, como um jogo (*Spiel*). Isso significa que não há nenhuma segurança sobre a existência, pois o jogo é sempre livre e, dessa forma, trazer a imagem da criança que brinca livremente sem se prender a regras faz total sentido. A existência enquanto jogo ainda lança um convite bem inusitado: estar disposto a jogar, ou seja, o ser-aí deve estar disposto a ser; esse modo peculiar é denominado de “encontrar-se-aí-disposto” (*Sich-dabei-befinden*) (HEIDEGGER, 2009a, p. 332) e denota uma disposição para a realização de uma tarefa mediante uma situação, um estar afinado com o jogo que se joga. Ainda sobre esse caráter da existência, completa Heidegger: “as regras de jogo não são normas fixas, retiradas de um lugar qualquer, mas são variáveis no jogar e por meio do jogar” (HEIDEGGER, 2009a, p. 332), isto é, o próprio jogo da existência vai se constituindo e não pode ser determinado previamente.

Isso faz sentido para a compreensão que Heidegger está desenvolvendo sobre o termo “visão de mundo”: ela não é algo acabado, mas antes formada a partir e ao longo da própria existência do ser-aí. Diante disso, conclui-se o seguinte: o caráter de ter-sido-jogado na existência faz com que o ser-aí sempre seja livre para formar suas próprias vinculações. Tal afirmação encontra respaldo na seguinte passagem: “jogar é um livre formar que sempre tem, a cada vez, a sua própria consonância interna, na medida em que ele a forma para si em meio ao jogar. Com isso, apesar de ser um livre formar, jogar é precisamente uma vinculação” (HEIDEGGER, 2009a, p. 336). Tal vinculação, por sua vez, acontece no próprio movimento da transcendência, no qual o ser-aí depara-se com o próprio ser que é. Ter-sido-jogado na existência, então, é confrontar-se de maneira livre com o próprio ser do ser-aí e com tudo aquilo que ele traz consigo.

Compreendido esse primeiro ponto sobre a nulidade da existência, passa-se para o segundo, assim caracterizado: “nenhum ser-aí pode, ao existir, tornar compreensível para si a cada vez que ele necessariamente precisa existir, ou seja, que ele não poderia não existir. Todo e qualquer ser-aí também pode não ser” (HEIDEGGER, 2009a, p. 354). Esse ponto ainda leva muito em consideração a dinâmica do jogo, pois no próprio jogo a possibilidade do “não” é contemplada. O sentido de “não” destoa da noção de “perda” ou de “negativismo”, mas antes é

aludida enquanto possibilidade: a possibilidade de não acontecer ou ainda a possibilidade de deixar de existir. Merece destaque a nota do tradutor Marco Casanova a respeito dessa dimensão da nulidade: “o que está em questão aqui não é a futilidade do ser-aí, mas o fato de o ser-aí ser determinado originariamente por uma radical ausência de propriedades e por uma relação essencial com o nada” (HEIDEGGER, 2009a, p. 354). Com essa ideia de “ausência de propriedades” se garante a historicidade do ser-aí, pois a propriedade, ou melhor, a prévia categorização elimina a formação histórica do ser-aí, pois o coloca sempre em contato com um exame de ideias.

Esse “não”, inclusive, não é imposto ao ser-aí, mas parte constituinte. E mais: vem à tona na própria dinâmica da transcendência. Justamente por isso, “nulo” não é nenhum atributo valorativo, mas um fator incisivo que demonstra a finitude da existência do ser-aí. A colocação de Heidegger, então, está associada a essa noção:

O ser-aí tem esse caráter de não, ele é determinado por esse não, por esse “nulo”. No entanto, nulo não significa aqui “nada”, mas antes o inverso: essa nulidade [...] constitui o que há de mais positivo no que pode pertencer à transcendência do ser-aí: sim, precisamente nessa determinação originária coincidem o-em-virtude-de e o ter-sido-jogado (HEIDEGGER, 2009a, p. 355).

Não se trata de algo anexado, mas essencial. Mostra-se, então, a finitude do ser-aí, algo positivo nesse percurso até aqui traçado. Esse caráter da finitude como essência do ser-aí foi esquecido pela metafísica, sempre preocupada com o positivo, com o *positum*, com o objeto sempre descrito e forjado perfeitamente numa ideia esvaziada de realidade. Adverte-se, no entanto: essa nulidade não é algo negativo. E mais: de acordo com essa compreensão trazida por Heidegger e assumida por esta pesquisa jamais pode ser algo negativo, pois ela é o fundamento sobre o qual se edificam as possibilidades fáticas da vida. A própria possibilidade do “negativo” e do “positivo”, do “não”, em sentido usual, e do “sim” estão nela baseados (HEIDEGGER, 2009a, p. 360).

A finitude do ser-aí ainda possibilita outra afirmação: sua existência é histórica. Decorre disso o seguinte: a “visão de mundo”, própria ao ser-aí, também carrega consigo esse caráter finito, logo histórico. Há uma historicidade essencial à “visão de mundo”. Percebe-se, então, a inconsistência da afirmação que postulava a “visão de mundo” como metafísica ou como mera opinião a-crítica. Nesse sentido, a própria compreensão e interpretação da “visão de mundo” deve ser histórica, conforme aponta Heidegger:

Se o caráter histórico pertence à essência da visão de mundo, então a interpretação de suas possibilidades fundamentais também precisa levar em conta esse caráter, isto é, ela precisa levar em conta as conexões essenciais da sucessão entre as visões de

mundo e as conexões essenciais das leis de interpretação entre elas (HEIDEGGER, 2009a, p. 382)⁴¹.

Agora se está apto a compreender o significado da “visão de mundo” como essa convicção necessária, como essa “força fundamental”: a “visão de mundo” é um elemento forjado na nulidade da existência do ser-aí. Ela não é negação da nulidade, mas um caminho possível para conduzir o ser-aí a confrontar-se com o próprio ser. E assim como a existência do ser-aí é histórica, ela mesma, “visão de mundo”, possui historicidade e deve ser vista também sob essa ótica.

A “visão de mundo” ainda exerce a função de um apoio diante dessa ausência de apoio que é o próprio ser-no-mundo. A própria nulidade, alcançada sua compreensão pelo movimento de transcendência, também já é um apoio, pois “todo ser-aí fático, na medida em que existe, já sempre conquistou [sic] de um modo ou de outro um apoio” (HEIDEGGER, 2009a, p. 361)

Essa ausência de apoio (*Haltlosigkeit*) é justamente o modo como o ser-aí se conduz em sua transcendência estando sempre permeado pelo ente: “ele [ser-aí] sempre precisa conduzir o seu ser por meio de uma escolha em sentido essencial e dar de um modo ou de outro um apoio a esse seu ser” (HEIDEGGER, 2009a, p. 361). Com isso, pode-se afirmar: não basta ao ser-aí ter consciência de sua condição de nulidade, pois sua própria existência continua exigindo-lhe esse apoiar-se a todo momento. A ausência de apoio é condição necessária e denota o constante apoiar-se em seu próprio ser e não nos entes, pois é na própria existência que o ser-aí permanece apoiado e determinado a todo instante. Nesse sentido, compreende-se melhor a colocação final de Heidegger ao final do § 37 da obra *Introdução à filosofia*:

O ser-no-mundo é a estrutura na qual incessantemente nos apoiamos. O manter-se no ser-no-mundo, o dar a si mesmo um apoio em meio ao ser-no-mundo é o que temos em vista com a expressão “visão de mundo”. Daí podemos deduzir imediatamente o seguinte: a visão de mundo de fato se forma de acordo com o modo como a ausência de apoio do ser-aí, o próprio ser-no-mundo como tal, torna-se manifesta para o ser-aí em questão (HEIDEGGER, 2009a, p. 361-362).

A “visão de mundo” é, então, um apoio próprio ao ser-no-mundo. E mais: ela configura-se como um apoio frente à nulidade da existência. Um apoio necessário e fundamentalmente determinante. A “visão de mundo” torna-se apoio ao ser-no-mundo justamente porque ” assume a possibilidade fundamental de ser enquanto concessão de abrigo (*Bergen*) e postura (*Haltung*).

⁴¹ O curso *Introdução à filosofia* contemplava, em seu projeto inicial, uma terceira parte responsável por debater a relação entre *Filosofia e história*. Essa terceira parte não foi exposta porque a segunda parte, *Filosofia e visão de mundo* avolumou-se numa discussão acerca do conceito “mundo” em Kant, conforme aponta Ina Saame-Speidel, editor da obra em alemão. A presente pesquisa, no entanto, abordará a importância da historicidade e sua relação com a facticidade da existência no segundo capítulo, mostrando, assim, que a historicidade não é somente parte constituinte da “visão de mundo”, mas do próprio ser-aí, dando-lhe o caráter de ser histórico. Para mais: 2.1 A problematização do conceito “experiência”.

1.3.2 Dois modos fundamentais da “visão de mundo”: concessão de abrigo e postura

De capital importância apresentar os significados de “visão de mundo” como sendo essa concessão de abrigo ao ser-aí para depois encaminhar o entendimento, também central, da “visão de mundo” como postura. De fato, essas características centrais apontadas por Heidegger também fundamentam esse “agir” mediante a “visão de mundo”, que não deve ser pré-estabelecida ou determinada, mas alcançada pelo próprio ser-aí, enquanto algo que lhe é essencial e próprio de sua condição. Uma advertência, porém: “em termos fáticos as duas [concessão de abrigo e postura] nunca podem ser efetivamente cindidas; em uma ressoa a outra, a outra já sempre antecipa a primeira” (HEIDEGGER, 2009a, p. 382), ou seja, não é possível afirmar somente a importância da postura sem evocar à concessão de abrigo e vice-versa. Espera-se com a exposição, a seguir, deixar claro por que isso acontece, bem como esclarecer o entendimento das duas posições fundamentais da “visão de mundo”.

A “visão de mundo” como concessão de abrigo, enquanto possibilidade fundamental, está baseada no fato do ser-aí se encontrar permeado pelo ente e, além disso, entregue, de modo originário, ao próprio ente. Isso, no entanto, não deve ser entendido como um fato negativo ou ainda como uma existência imprópria (*Verfallenheit*)⁴² do ser-aí. Deve-se ler essa concessão de abrigo da seguinte maneira: a “visão de mundo” é capaz de conceder abrigo ao ser-aí de modo que há a possibilidade do próprio ser-aí existir em meio ao mundo no qual se manifestam os entes e, além disso, permitir ainda ao ser-aí o encontro de uma medida (*Maß*) para seus comportamentos. Noutras palavras: a concessão de abrigo é um modo que o ser-aí encontra para se relacionar com o todo do ente estando ele próprio, enquanto ser-aí, tomado por esse todo. Não é contraditório, então, afirmar: o ser-no-mundo encontra-se entregue à “supremacia do ente” na concessão de abrigo.

Isso acontece justamente porque quanto menos domínio o ser-aí tem dessa realidade que o rodeia, mais propício ele está às condições que ela o delega, ou seja, o ente, a princípio, detém a supremacia ante o ser-no-mundo. Veja-se a anotação de Heidegger: “nesse ser dominado pela supremacia do ente está fundamentado o fato de que para o ser-aí, que como tal não se reconhece, ele mesmo se anuncia como algo estranho” (HEIDEGGER, 2009a, p. 383). Diante

⁴² Esse termo também é típico da analítica existencial de *Ser e tempo* e justifica-se seu emprego nesse momento do trabalho, pois a principal obra da qual se parte nesse momento, *Introdução à filosofia*, é posterior à publicação de *Ser e tempo*. O termo em si, de modo muito breve, designa a inclinação própria do ser-aí em se perder naquilo que lhe aparece, ou melhor, vem-lhe de encontro no mundo circundante enquanto ocupação (*Besorgen*) e no mundo compartilhado enquanto solicitude (*Fürsorge*). Para mais: SEIBT, Cezar Luís. Temporalidade e propriedade em *Ser e Tempo* de Heidegger. In: *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jan./jun. 2010.

dessa situação de “estranheza” o ser-aí necessita de uma proteção, pois ele ainda não se reconhece enquanto tal. Isso não quer dizer que não há transcendência, mas antes que ela ainda não foi conquistada. A entrega à supremacia do ente revela a dimensão ôntica da existência do ser-aí e, nesse sentido, a “visão de mundo” surge como concessão de abrigo, como proteção frente a esta supremacia.

O modo de expressar essa concessão de abrigo, por exemplo, acontece nos mitos:

O mito caracteriza uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo. Isso significa, porém, que ao mito pertence um manter-se no ser-no-mundo totalmente determinado, apesar de variável, uma visão de mundo totalmente determinada. Na medida em que essa visão de mundo nos fornece como que uma resposta para a ausência de apoio, a pergunta é essencial: como a ausência de apoio inerente ao ser-aí manifesta-se de algum modo ao ser-aí mítico? A essa pergunta precisamos responder: sob a forma de desabrigo (HEIDEGGER, 2009a, p. 384)⁴³.

O que isso significa para o entendimento de “visão de mundo” aqui pretendido? Significa que o ser-aí, fundamentalmente, sente a necessidade de uma proteção para se relacionar com o todo do ente, necessita de um abrigo (*Bergen*) e tal abrigo é proporcionado, primeiramente, pelo próprio ente, pelo qual o ser encontra-se tomado. O ser-aí se coloca sob a supremacia do ente e essa atitude demonstra a procura por uma proteção.

Essa necessidade de proteção, no entanto, aponta para outro caráter também relacionado ao mito: o querer se apoderar da situação, isto é, tentar possuir ou, se assim se pode dizer, controlar o que acontece factualmente na realidade. Isso se dá por meio da magia, do ritual, da oração, da prática mística ou sagrada. “O manter-se no ser-no-mundo como um tal abrigo atualiza, por conseguinte, toda uma esfera de atividades que se acham submetidas a regras totalmente determinadas no rito e no culto” (HEIDEGGER, 2009a, p. 385) e, dessa forma, cria-se uma “estrutura” para esse abrigo. Aqui deve-se ficar atento para o seguinte: essa estrutura é uma forma degenerada da “visão de mundo”, ela não expressa a essência do termo, pois a partir de tal estrutura a possibilidade do “desabrigo” (*Ungeborgenheit*) é anulada. A possibilidade de desabrigo assegura à concessão de abrigo a possibilidade de ser uma forma fundamental da “visão de mundo”, pois nele é possível o confrontar-se com o ser a partir do movimento de transcendência.

Além do mais, a formação dessa estrutura não degenera somente a “visão de mundo”, mas o próprio ser-aí, dado que cindir ser-aí e “visão de mundo” é, na concepção aqui elaborada,

⁴³ Ao longo de todo o § 41, do qual esse trecho foi retirado, é possível encontrar pontes entre Heidegger e Ernst Cassirer (1874-1945), sobretudo, com a obra *Filosofia das formas simbólicas* (1923). De fato, as pontes entre Heidegger e Cassirer merecem uma atenção especial, principalmente no que tange à relação do homem com uma construção simbólica. Isso, infelizmente, foge do recorte proposto por esse trabalho.

impossível. A estrutura de funcionamento elimina a possibilidade do desabrigo, logo do abrigo enquanto apoio. E o ser-aí sempre necessita de apoio.

A centralidade dessa possibilidade fundamental da “visão de mundo” ainda se mostra do seguinte modo: mesmo a concessão de abrigo possibilitando uma forma, uma estrutura, por mais que degenerada, há algo que ainda permanece “incondicionado”, mas não indeterminado. “O ser-aí é esse lugar peculiar para a totalidade do ente que também podemos denominar o incondicionado” (HEIDEGGER, 2009a, p. 386), isto é, a concessão de abrigo, partindo da totalidade do ente à qual o ser-aí está entregue, não exclui a própria possibilidade do ser se manifestar. Nesse sentido, a compreensão da passagem a seguir é de fundamental importância:

Quando dizemos que o ser-aí é, segundo a sua essência, esse lugar peculiar do incondicionado, não estamos dizendo com isso que o ser-aí como lugar do incondicionado é ele mesmo incondicionado. [...] Na medida em que tratamos o ser-aí como lugar do incondicionado, incondicionado [sic]⁴⁴ esse que designamos o divino, tendemos a interpretar esses contextos, bem como a origem da religião, e até mesmo o ser-aí mítico, a partir de determinados conhecimentos sobre Deus, a partir de teorias teológicas (HEIDEGGER, 2009a, p. 386).

Na concessão de abrigo, então, está aberta a possibilidade de uma relação do próprio homem com esse lugar do incondicionado, lugar do sagrado; e sagrado é o indeterminado, que mesmo assim é capaz de ser. É desse lugar do incondicionado que as coisas se apresentam ao ser-aí. No entanto, nem todo manifestar do ente emerge de uma descoberta ou de um conhecimento, ambos tomados pelo ser-aí. O novo gera pavor e medo àquele a quem se manifesta, daí a necessidade de proteção, de um abrigo. Esse lugar do incondicionado, conforme apontado pelo texto, pode ser compreendido de diferentes maneiras quando é levado em consideração o ser-aí mítico e pode ser investigado por diferentes ciências como, por exemplo, a teologia, trabalhada mais sucintamente por Heidegger numa conferência intitulada *Fenomenologia e teologia* (HEIDEGGER, 2008, p. 56-88) em 1927⁴⁵.

Do modo como aqui foi abordada, a concessão de abrigo deveria encaminhar para a outra possibilidade fundamental da “visão de mundo” (“visão de mundo” enquanto postura) porque com o entendimento do que seja concessão de abrigo se cria um “pano de fundo” para ser discutida e apresentada a própria postura do ser-aí. No entanto, há um elemento de “degeneração da concessão de abrigo” (HEIDEGGER, 2009a, p. 388), conforme indicado

⁴⁴ A tradução brasileira fez uma opção de tradução que pode confundir a interpretação do texto e mesmo levar a uma falsa compreensão. De acordo com a tradução se lê: “lugar esse que designamos o divino”. No entanto, não é ser-aí (*Dasein*) que é designado de divino, mas sim o incondicionado (*Unbedingt*). Donde a opção por substituir o termo “lugar” pelo termo “incondicionado”, possibilitando uma melhor compreensão dessa passagem.

⁴⁵ A conferência *Fenomenologia e teologia* (1927) aborda com maior propriedade a positividade da ciência da fé, a teologia, e sua (possível) relação com a filosofia. No entanto, a temática da teologia enquanto ciência e sua relação com a experiência originária cristã será apresentada no terceiro capítulo deste trabalho, no qual a referida conferência será utilizada como um dos textos-base.

acima. A estrutura criada na concessão de abrigo passa a dar forma a todo comportamento particular do ser-aí concreto, com o intuito de assegurá-lo, ou melhor, de dominá-lo. Anuncia-se, tão logo, uma objetivação da própria estrutura, o que, dentro da presente caracterização, é um problema seríssimo, uma vez que objetivada essa estrutura é possível estabelecer uma “visão de mundo” enquanto objeto a ser “captado” por um sujeito. Isto é, volta-se aos moldes de uma teoria do conhecimento de acordo com a metafísica clássica. Essa degeneração aponta, novamente, para um rompimento com a faticidade, pois, ainda levando em consideração o ser-aí mítico:

Não é mais tão essencial agora se a magia funciona e se experimentamos seu efeito e nele acreditamos. A única coisa essencial é que ela seja executada de acordo com as prescrições e que seu uso seja considerado. O abrigo perde sua função propriamente dita de apoio e sustentação: torna-se estrutura de funcionamento [Betrieb]. (HEIDEGGER, 2009a, p. 389-390).

O que isso anuncia, de fato? Anuncia que o ser-aí pode passar a não-mais-ser-aí. O lugar do incondicionado perde vigor, pois agora o único elemento importante é fazer a concessão de abrigo funcionar de tal maneira como foi estabelecida. O real sentido da ação perde seu valor. A “visão de mundo” perde sua autenticidade e uma de suas possibilidades fundamentais é esvaziada de verdadeiro significado. O que era então abrigo para o ser-aí transforma-se em estrutura de funcionamento, dissipando o próprio ser-aí e, com isso, o “ser-aí perde a si mesmo” (HEIDEGGER, 2009a, p. 390). Perde-se também aquela ausência de apoio manifesta, pois a concessão de abrigo foi esvaziada de sua verdadeira tarefa. A estrutura de funcionamento não leva mais ao confronto com o ser do ser-aí a partir do movimento de transcendência, pois o ente tem a supremacia.

Aparece, contudo, por mais que essa não seja a intenção da estrutura de funcionamento, uma nova possibilidade: a de um novo apoio, agora não mais fundamentada no todo do ente, mas num ser originário que, na verdade, estava subtraído naquele a quem as manifestações dos entes se dão, ou seja, no próprio ser-aí, ou melhor, no aí (*Da*) do ser (*sein*). Com isso, fica claro que a ausência de apoio também permite a outra possibilidade fundamental da “visão de mundo”, a postura. Justifica-se isso porque o aí do ser é o próprio ser-aí apoiando-se naquilo que lhe é mais próprio, isto é, permanecendo apoiado no ser-no-mundo, no próprio movimento de transcendência. É ainda na possibilidade de desabrigo que a postura surge: “é o próprio ser-aí que – como tal deixa o apoio acontecer e ser” (HEIDEGGER, 2009a, p. 392).

Pelo fato da estrutura de funcionamento do não-mais-ser-aí anunciar que o ser-aí perdeu a si mesmo, isto é, perdeu a possibilidade de confronto com o ser, surge a possibilidade daquele ser, antes entregue à totalidade dos entes e encoberto pela estrutura de funcionamento, reerguer-

se. Isso de fato acontece a partir de uma postura, de um comportamento. A postura, então, “torna manifesta a fuga de si” e, juntamente com isso, “ela torna manifesta a referência a uma possibilidade própria da atividade” (HEIDEGGER, 2009a, p. 392) com ênfase no comportamento do ser-aí. Daí nasce a possibilidade do ser-aí manter-se no ser-no-mundo. Donde a conclusão: a “visão de mundo”, enquanto postura, conduz ao confronto com o ser do ser-aí, logo com a própria transcendência e nulidade da existência.

Esse manter-se no ser-no-mundo, por sua vez, só pode se apresentar como um modo próprio de ser do ser-aí. E mais: isso representa a possibilidade de um retorno à propriedade (*Eingentlichkeit*)⁴⁶, pois o próprio ser-aí retoma seu ser. Destarte, “quando ele [ser-aí] se re-descobre como ser-no-mundo, encontra a si mesmo na sua originariedade. Isso significa que ele re-descobre o mundo, torna transparente para si mesmo o seu modo de ser e, com isso, liberta as possibilidades autênticas do conhecimento” (SEIBT, 2010, p. 251). Disso também decorre a possibilidade fundamental de um novo ponto de apoio, este agora configurado no próprio aí do ser e não mais no todo do ente, ou como aqui se convém nomear, na “estrutura de funcionamento” decorrente de um decaimento da “visão de mundo”.

A partir do momento que o ser-aí “descobre-se como a abertura finita do mundo” (SEIBT, 2010, p. 251) e tem como apoio o seu *aí* é possível, tendo em vista um comportamento, uma postura, romper com essa estrutura de funcionamento e levar a cabo a outra possibilidade fundamental da “visão de mundo”.

É justamente esta outra possibilidade fundamental da “visão de mundo” como postura que cabe agora ao presente trabalho analisar. No entanto, para um bom prosseguimento e entendimento é de fundamental importância entender qual o significado do termo *postura* dentro do contexto da obra heideggeriana. O termo em alemão *Haltung* (postura/atitude) tem seu radical em *Halt* (apoio) e ambos são de difícil compreensão no contexto em que são utilizados. Esse fato não inviabiliza a aplicação do termo e torna seu entendimento ainda mais fundamental. *Haltung*, postura, significa, então, um modo de “postar-se” próprio do ser-aí não somente diante da realidade objetiva, mas também diante da própria existência que é a sua. Essa postura remete diretamente à “visão de mundo” própria do ser-aí e isso só é possível porque “visão de mundo” é algo intrínseco à constituição do ser-aí, conforme lembra o próprio Heidegger: “visão de mundo é um ingrediente necessário do ser-no-mundo, da transcendência”

⁴⁶ Um tópico, apontado por Cezar Luís Seibt em seu artigo, que clarifica o entendimento desse termo, *Eingentlichkeit*, atesta: “a propriedade não é nenhum estado paradisíaco, fora do mundo, mas também não pode ser descrito ao modo dos objetos. Não é uma realidade objetiva, nenhum modelo prévio ou ideal coletivo. Mas é a experiência da verdade e do mundo. Da verdade como a abertura do ser. É a lembrança do esquecimento que esqueceu seu solo próprio, originário, fático, ser-no-mundo finito” (SEIBT, 2010, p. 265).

(HEIDEGGER, 2009a, p. 344). Desse modo, não é um exagero apontar a “visão de mundo” como parte de uma analítica existencial do ser-aí, o que não pode ser aqui desdobrado com maior profundidade, pois remete a todo um conjunto de textos que culminam na magna obra de 1927, *Ser e tempo*.

Ainda aqui não se pode perder de vista a ligação entre esse segundo modo fundamental da “visão de mundo” com o primeiro. O grande diferencial entre eles é que enquanto concessão de abrigo, a importância está no fato do ser-aí permanecer tomado pelo ente, “o ser-aí é de certa forma admitido no todo do ente, mas não obstante não se perde nele, sendo, ao contrário, conduzido por ele” (HEIDEGGER, 2009a, p. 394); já enquanto postura o peso do ser-aí se encontra no comportamento em relação a si próprio e a um agir por si próprio e não mais dependendo de uma estrutura de funcionamento. A postura, além de desvencilhar o ser-aí de uma estrutura de funcionamento, torna possível ao ser-aí se desprender, no sentido de não mais depender, da totalidade dos entes. A “visão de mundo” enquanto postura alcança uma posição que permite agora tornar o ente manifesto nele mesmo.

Esse tornar o ente manifesto nele mesmo traz algo decisivo no interior da filosofia desenvolvida por Heidegger: a confrontação com o ente. Justamente o que se nota na seguinte passagem: “com a postura, o ser-aí alcança pela primeira vez uma posição fundamental em relação ao ente e alcança uma posição de uma tal forma que somente agora o ente é manifesto nele mesmo” (HEIDEGGER, 2009a, p. 396). Isso se dá porque o ser-aí é capaz de permanecer em-virtude-de-si-mesmo. E nessa condição de ser em-virtude-de-si-mesmo, neste permanecer no ser-no-mundo, a “visão de mundo” confronta o ente, indo ao encontro do ser:

A confrontação com o ente que emerge como postura juntamente com a visão de mundo sempre diz respeito ao todo da disseminação do ser-aí. Portanto, ela também aponta para a maneira como o próprio ser-aí é e como ele se comporta expressamente em relação a si mesmo (HEIDEGGER, 2009a, p. 398).

Dessa confrontação resulta um rompimento entre o ente e o ser-aí, que se manifesta enquanto ente, mas possui um modo de ser diferente do ente em si. O que difere ente e ser-aí, como já visto, é a transcendência. O ser-aí, então, escolhe por si próprio em meio à possibilidade de decidir por si mesmo a um agir que lhe seja correspondente, ou seja, o ser-aí escolhe por confrontar-se com essa nulidade da existência, compreendendo-a a partir da transcendência. Desse modo, a “visão de mundo” enquanto postura, anuncia a liberdade mediante a possibilidade de escolha por si mesmo; além do mais, ela expressa uma escolha originária e própria ao ser-aí, dando-lhe um caráter insigne.

No entanto, assim como anunciado na descrição da “visão de mundo” enquanto concessão de abrigo, há também nessa postura um risco à degeneração, à impropriedade. Na

verdade, são três os modos de degeneração: “a complacência, os gestos e a interioridade” (HEIDEGGER, 2009a, p. 401), uma vez que todos eles apontam para um mesmo problema, qual seja, o subjetivismo expresso de diversas maneiras. Desta forma, a partir da degeneração da postura é possível centrar-se totalmente em si e passar a agir de maneira artificial e desorientada. Com esse processo de degeneração anuncia-se que a vida humana deve ser compreendida como “um negócio que deve ser mantido em curso” (HEIDEGGER, 2009a, p. 402) independentemente dos meios usados para isso. Isto é, a degeneração aponta para uma fuga do embasamento ontológico aqui perseguido porque acaba caindo numa espécie de psicologia da natureza humana que desconsidera a própria fundação ontológica da existência.

Anuncia-se, então, qual o significado dado por Heidegger à expressão “visão de mundo”, bem como que ela está ontologicamente fundamentada e relacionada ao ser-aí. Pode-se dizer a modo conclusivo:

Visão de mundo não é nenhum produto psíquico tal como um fato na consciência [menção a Dilthey], composto a partir de componentes heterogêneos em um sujeito encapsulado em si, mas é um fenômeno transcendental originariamente uno, ainda que não simples, isto é, um fenômeno inerente à transcendência do ser-aí e determinante para o ser do ser-aí sob o modo desse ser-aí mesmo (HEIDEGGER, 2009a, p. 379).

A proposta do conceito, então, é forjada na nulidade da existência e no movimento de transcendência que, enquanto tais, pertencem ao ser-no-mundo. E mais: “essa nulidade na essência do ser-aí anuncia que ele é constantemente um ponderar e um ousar, um cair e um levantar, um tomar e um dar” (HEIDEGGER, 2009a, p. 360). Além do mais, a “visão de mundo” é um modo de apoio válido, pois em suas condições fundamentais leva a um confronto com o próprio ser do ser-aí, possibilitando a este permanecer na condição que é a sua, isto é, na condição de ser transcendente que, enquanto tal, compreende a própria existência. Essa afirmação, por sua vez, encontra eco no seguinte trecho: “o ser do ser-aí em seu acontecimento é em si um deter-se em possibilidades nas quais ele sempre deve a cada vez poder encontrar faticamente um apoio” (HEIDEGGER, 2009a, p. 367).

Essa fundamentação até aqui apresentada é justamente o objetivo maior deste primeiro capítulo. Com isso, fica anunciado que o entendimento dado ao termo durante o prosseguimento do presente trabalho é tão somente este, assegurando a base e o recorte teórico logo de início propostos. Há espaço ainda para apresentar como essa conceituação aqui apresentada pode ser vista e compreendida a partir de uma experiência concreta para, no momento oportuno, estabelecer as relações pretendidas com a experiência originária cristã, cuja temática será desenvolvida no próximo capítulo.

1.4 A experiência da cátedra: compreensão do conceito “visão de mundo” e indicação à dimensão da vivência

O desenvolvimento até aqui proposto traz junto de si dois elementos fundamentais: a ligação pré-teórica e fundamental da “visão de mundo” com o ser-aí e, a partir disso, o resgate da dimensão da experiência fática ou, como Heidegger também denomina, da vivência⁴⁷. Traz-se isso nesse quarto momento do presente capítulo com duas intenções: 1) mostrar a presença dessa significação dada à “visão de mundo” a partir de uma experiência descrita por Heidegger na preleção de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, e 2) indicar, também com essa experiência, a dimensão da vivência como fundamental no emprego e efetivação da “visão de mundo” relacionada ao mundo circundante e ao mundo próprio do ser-aí.

Essas duas intenções estão relacionadas entre si e já se apresentam como um resultado até aqui alcançado na presente pesquisa. Além do mais, a indicação do caráter da vivência possui, de fato, a intenção de *indicar* a relação entre “visão de mundo” e vivência e, com isso, realizar a ligação entre o fechamento do primeiro capítulo desta dissertação e o desenvolvimento da temática apresentada no segundo momento, a qual gira em torno à experiência (vivência) em seu acontecer originário. Dessa maneira, fica resguardada a possibilidade de apresentar, no momento conveniente, alguns conceitos de maneira pormenorizada, com maior dedicação e rigor. Esse fator estabelece ainda outro caráter fundamental à pesquisa: seu desdobramento só pode ser analisado em conjunto, uma vez que o desenvolvimento conceitual até aqui apresentado tem total ligação, para não dizer dependência, do que será exposto posteriormente.

A compreensão de “visão de mundo” ganha profundidade com a apresentação da *experiência da cátedra* descrita por Heidegger na preleção há pouco mencionada. Antes, porém, convém apresentar, de modo breve, a intenção do filósofo alemão ao expor tal experiência na preleção. Para tal, é imprescindível ter em mente que “a vivência não é coisa que brutalmente acontece, começa e termina como um processo. [...] A vivência e o vivenciado como tal não são como objetos existentes ajuntados”⁴⁸ (HEIDEGGER, 1999, p. 69-70). A compreensão dessa passagem contribui para o entendimento da construção do âmbito pré-teórico do conhecimento,

⁴⁷ Adianta-se que o termo vivência (*Erlebnis*) é utilizado por Heidegger desde as primeiras preleções de Friburgo (1919). O termo é utilizado anteriormente por Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl; Heidegger, porém, “rechaça a noção de vivência entendida, por um lado, como uma experiência isolada e temporal [entendimento de Dilthey] e, por outro, como um processo psíquico interno separado do corpo e do mundo externo [entendimento de Husserl]” (ESCUADERO, 2009, p. 81). O conceito “vivência” será aprofundado com maior rigor no segundo capítulo deste trabalho. Para mais: 2.1.1 A experiência entendida como *Erlebnis*.

⁴⁸ “Das Er-leben ist keine Sache, die brutal existiert, anfängt und aufhört wie ein Vor-gang. [...] Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt”.

ou seja, a indicação da dimensão da vivência como fundamental. Conforme aponta Vagner Sassi: “essa compreensão visualizadora que nada tem de teórico, no sentido coisificador e objetivante, é permitida graças a uma apreensão da totalidade enquanto vivência do mundo circundante (*Umwelterlebnis*)” (SASSI, 2007, p. 113). Por isso, pode-se dizer: a intenção de Heidegger ao apresentar a experiência da cátedra era justamente fazer com que os alunos simplesmente vissem aquilo que lhes era mais próximo, algo que pertencia a eles e ao mundo por eles vivenciado e compartilhado.

Destaca-se, então, a operação fenomenológica realizada, capaz de fazer notar a relevância da vivência e da “visão de mundo” em seus modos fundamentais. Isso também justifica a escolha por apresentar a experiência da cátedra de modo integral, pois preserva-se uma maior riqueza de detalhes, possibilitando comentários melhor fundamentados. Para que isso aconteça de modo a alcançar o resultado esperado, a descrição da experiência será segmentada em três partes, seguida dos devidos comentários, apontamentos e relações possíveis.

A descrição da experiência se inicia com Heidegger se dirigindo aos alunos:

*Eu vou evocar uma nova vivência, não somente para mim mesmo, mas peço-lhes a todos vocês sentados aqui, a cada eu-mesmo singular, que a façam comigo. Trata-se de que nos coloquemos no lugar de uma vivência até certo ponto única e compartilhada. Vocês entram como sempre no auditório na hora de costume e se dirigem ao *seu* lugar habitual. Retenham com firmeza esta vivência de “ver *seu* lugar” ou, se preferirem, compartilhem minha própria experiência: adentro ao auditório e vejo a cátedra. Não necessitam de uma formulação linguística da vivência (HEIDEGGER, 1999, p. 70-71)⁴⁹.*

O primeiro destaque a ser dado é ao termo *vivência*. Qual seu sentido, dado que ele se apresenta como essencial nessa passagem? Vivência assume um sentido marcante na obra de Heidegger, pois aponta a percepção tal como ela se realiza, ou seja, sem antecedentes teóricos. Para o presente momento do trabalho esse significado basta. Esse encontrar-se com a cátedra no mundo é sempre uma vivência e também aponta para a “visão de mundo” do ser-aí, uma vez que aquele que realiza a experiência da cátedra é um ente dotado do mesmo caráter ontológico fundamental, a saber, é um ser-aí capaz de ultrapassar a esfera ôptica.

Ainda merece atenção o grifo apontado. Ele mostra uma intimidade direta entre o ser-aí e o mundo próprio, o que é muito pertinente, uma vez que é partindo daquilo que está mais

⁴⁹ “*Ich bringe mir selbst nicht nur für mich ein neues Erlebnis zur Gegebenheit, sondern bitte Sie alle, jedes vereinzelt Ich-Selbst, das hier sitzt, dasselbe zu tun. Und zwar wollen wir uns in ein bis zu einem gewissen grade einheitliches Erlebnis versetzen. Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen auf *Ihren* gewohnten Platz zu. Dieses Erlebnis des ‘Sehens *Ihres* Platzes’ halten Sie fest, oder Sie können meine eigene Einstellung ebenfalls vollziehen: In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren”.*

próximo que se pode tomar contato, questionar e confrontar-se com o ser. Trata-se, justamente, de deter-se naquilo que é mais usual e comum e perceber que é nessas condições que o ser se dá. Mais uma vez se mostra a pertinência da própria fenomenologia, pois “a via fenomenológica se impõe como uma passagem: da consciência para a vida, através da vivência” (FERNANDES, 2010, p. 29).

Junto a esta dimensão da vivência se soma outro elemento: o da questionabilidade (*Charakter der Fraglichkeit*). Vagner Sassi destaca o seguinte: “na lida do homem com o mundo, em seu vivenciar, antes da apreensão teórica disto ou daquilo por um eu, identifica-se uma postura primordial onde algo se dá, algo existe (*es gibt*), de maneira que este algo mesmo (*das Etwas selbst*) sempre guarda um caráter de questionabilidade” (SASSI, 2007, p. 111). Relacionando esse caráter à vivência: o significado da mesma só é possível quando ela mesma, enquanto vivência, é colocada em questão juntamente com tudo o que nela está implicado. O ser-aí, então, assumindo a condição de ter-sido-jogado, questiona o próprio ser, pondo em prática o caráter da transcendência.

Essa dimensão primordial da questionabilidade é justamente o que dá prosseguimento à descrição da experiência da cátedra. Dando continuidade a ela, lê-se:

O que “vejo”? Superfícies marrons que se cortam em ângulo reto? Não, vejo outra coisa. Vejo uma caixa, de modo mais exato, uma caixa pequena colocada em cima de outra maior? De modo algum. Eu vejo a cátedra da qual devo falar, vocês veem a cátedra da qual se lhes fala, na qual eu mesmo já falei. Na vivência pura não há nenhum contexto de fundamentação, como se diz. Ou seja, não é que vejo primeiramente superfícies marrons que se entrecortam, e que logo se apresentam a mim como caixa, depois como púlpito e, posteriormente, como púlpito acadêmico, como cátedra, de tal modo que eu peguei da caixa as propriedades da cátedra como se fosse uma etiqueta. Isso tudo é uma interpretação forçada e má, um desvio da pura fixação do olhar na vivência. Vejo a cátedra como de chofre; não a vejo isolada, vejo o púlpito como alto demais para mim. Vejo um livro sobre o púlpito, como algo que imediatamente me perturba (um livro, e não um número de folhas sobrepostas com manchas negras); eu vejo a cátedra em uma orientação, em uma iluminação, em um pano de fundo (HEIDEGGER, 1999, p. 71)⁵⁰.

Ao ver a cátedra, o que se vê aqui e agora? Essa é a questão colocada por Heidegger da qual decorre, como se nota, o restante da descrição. Então, o que de fato se “vê”? A resposta a esta pergunta não pode ser dada pelo idealismo, pois este buscaria a resposta a partir de uma

⁵⁰ “Was sehe ‘ich’? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes. Eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren daraufgebaut? Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll, Sie sehen das Katheder, von dem aus zi Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund”.

redução da cátedra a cores, formas, material, tamanho, altura, etc. A cátedra não é, primeiramente, um objeto a ser compreendido pelo intelecto de um sujeito, mas algo que se dá a um eu capaz de experienciar a cátedra mesma, enquanto cátedra e não como algo que já passou à dimensão epistemológica.

Aqui está um possível entendimento fundamental entrevisto por Heidegger da “visão de mundo”: ela não pode ser apreendida nos moldes de uma “estrutura de funcionamento”, ou seja, como se o entendimento e significado do que é a cátedra seja sempre o mesmo de modo universal para todos. Pelo contrário: a vivência da cátedra é única, assim como todas as demais vivências do ser-aí e ela possui estreita ligação com a “visão de mundo”, pois a própria vivência representa a postura exigida pela “visão de mundo”. Enquanto se reconhece como ser-aí, enquanto é capaz de realizar o movimento de transcendência, o ser humano é capaz de expressar isso que lhe é mais próprio e que nasce do próprio ato de experimentar.

O modo de se relacionar com algo já instituído, por exemplo, a própria cátedra, deve ter o caráter de uma experiência originária e não a mera representação ou adequação de uma experiência a um conjunto de valores simplesmente dados (*Vorhandenheit*). De fato, e por mais que sua demonstração esteja na primeira seção de *Ser e tempo*, essa caracterização do que são coisas simplesmente dadas merece uma atenção maior para o bom entendimento de seu uso na posterior relação desses conceitos à experiência originária cristã. Esse termo, porém, deve ser compreendido juntamente com outro: o conceito de manualidade (*Zuhandenheit*). No § 15 de *Ser e tempo* lê-se o seguinte: “denominamos de *manualidade* o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo” (HEIDEGGER, 2012b, p. 117), isto é, a manualidade de algo, da coisa, do objeto, ou como Heidegger denomina, do instrumento vem à tona a partir de seu uso e, melhor dizendo, do uso adequado a uma função. Percebe-se com isso a retomada da dimensão da prática (*πράξις*), daí a possibilidade de entender que esses instrumentos estão à mão (*Hand*) para serem empregados numa função que é justamente aquela para a qual foram produzidos; ao instrumento, então, sempre pertence um *para algo* (*Um-zu*). A menção à mão, no entanto, também deve ser esclarecida:

A mão não designa apenas aquilo que o membro-mão faz. Ela designa o modo, o “jeito” *como* faz. E “modo” não quer dizer simplesmente que determinada ocupação possui uma “qualidade” específica que a distingue de outras ocupações, mas que o *ser-aí* [sic], *em cada ocupação* (modo de ser), seja ela qual for, desvela (“faz” aparecer) o ente, a coisa, o manual, assim *como* ele é, isto é, em seu ser (PISETA, 2003, p. 391).

Assim como a manualidade expressa um modo de comportamento, aquilo que é simplesmente dado (*Vorhandenheit*) também é expressão de um comportamento, porém não diretamente relacionado a uma prática (*πράξις*) e sim a uma contemplação teórica. Heidegger

atesta: “a visualização puramente ‘teórica’ das coisas carece de uma compreensão da manualidade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 117), ou seja, falta algo de fundamental importância para a compreensão daquilo que aparece no mundo, falta a dimensão pré-teórica proporcionada pela facticidade. “Esta atitude teórica ignora a totalidade referencial na qual se move a ocupação da vida cotidiana”⁵¹ (ESCUADERO, 2009, p. 190).

Esses traços próprios e característicos da analítica existencial aparecem justamente aqui por conduzirem ao mundo e este, por sua vez, anuncia-se a partir dos instrumentos e dos modos próprios do ser-aí há pouco esclarecidos. Esse “anunciar mundo” também acontece com o exemplo da cátedra e não poderia ser diferente. É a partir desse ponto que se dá continuidade ao exemplo aqui referido.

A cátedra, desse modo, traz consigo um “mundo”. Na verdade, a cátedra “munda” (*es weltet*). *Munda* é a primeira das criações vocabulares próprias de Martin Heidegger. De acordo com Safranski, o significado do termo é de difícil compreensão e, nesse aspecto, pode ser utilizado “para designar um acontecimento que a princípio parece evidente, mas observando melhor revela uma complexidade para a qual ainda não há nome” (SAFRANSKI, 2005, p. 129). Ou seja, o fenômeno da cátedra, a vivência da cátedra só pode ser compreendida dentro de um conjunto, ou melhor, dentro de um mundo circundante que faça sentido a este conjunto de seres-aí que o compartilham. Afirmar – a “cátedra munda” – significa: “eu vivencio o significado da cátedra”, tudo o que nela está envolvido, história, cultura, aquele que a utilizou momentos antes. “A cátedra *munda*, isto é, reúne todo um mundo, espacial e temporal” (SAFRANSKI, 2005, p. 130). Para compreender a cátedra enquanto manualidade, então, é preciso *ver* ao redor da cátedra: a disposição da sala, a lâmpada que ilumina o auditório, o suporte no qual está a cátedra, os papéis a serem utilizados por aquele que falará a partir da cátedra. A partir disso, pode-se afirmar: “o instrumento sempre corresponde a seu caráter instrumental *a partir* da pertinência a outros instrumentos” e que “*antes* deles, sempre já se descobriu uma totalidade instrumental” (HEIDEGGER, 2012b, p. 116-117).

Adianta-se que a última parte da experiência da cátedra a ser aqui apresentada tenta responder a uma questão: e se alguém que não compartilha do mundo circundante da universidade, no qual a cátedra se encontra, a vivenciasse? Ou ainda, se no ambiente universitário fosse introduzido um apetrecho típico do trabalhador da Floresta Negra, como saber seu significado? Essas questões aparecem nas entrelinhas do texto a seguir:

Seguramente que vocês [alunos] dirão que isto [o significado da experiência] se encontra imediatamente na vivência, para mim e de certo modo também para vocês,

⁵¹ “Esta actitud teórica ignora la totalidad referencial en que se mueve la ocupación diaria de la vida cotidiana”.

pois vocês também veem um conglomerado de tábuas *como* cátedra. Este objeto, percebido por todos, tem de algum modo o significado de “cátedra”. Isso muda quando introduzimos no auditório um trabalhador da Floresta Negra. Ele vê a cátedra ou uma caixa? O trabalhador vê o “lugar do professor”, vê o objeto ligado a um significado. Vamos supor que alguém veja uma caixa, não veria um pedaço de madeira, uma coisa, um objeto natural. Mas imaginemos que, de repente, retirássemos um negro senegalês de sua habitação e tragamo-lo a este auditório. Torna-se difícil apresentar com exatidão o que ele veria ao fixar o olhar neste objeto. Talvez veja algo relacionado com a magia ou que sirva para proteger-se de flechas e pedras. Mesmo assim, o mais provável é que não saiba o que fazer com esse objeto. Por acaso ele veria um simples conjunto de cores e superfícies, uma coisa qualquer que simplesmente se dá? Assim, pois, meu modo de ver e o modo de ver do negro senegalês são fundamentalmente diferentes. A única coisa que têm em comum é o fato de que em ambos os casos se vê algo. Em grande medida, *meu* modo de ver é individual (HEIDEGGER, 1999, p. 71-72)⁵².

Ao apresentar e trazer como exemplo um negro senegalês a intenção de Heidegger não é menosprezar a cultura do povo africano ou ainda do camponês, como é o caso do “trabalhador da Floresta Negra”. Os exemplos são aqui utilizados com o intento de mostrar como um mesmo objeto pode ser vivenciado de modos diferentes, por pessoas diferentes, provindas de realidades diferentes. Deve-se ainda dizer: o significado da cátedra para ambas as situações possibilita um questionar o ser a partir da própria “visão de mundo”, ora a partir de uma concessão de abrigo, pois o ser-aí está entregue à totalidade do ente; ora a partir de uma postura própria ao ser-aí diante disso que se lhe apresenta. Não se pode negar, todavia, que em ambos os casos acontece o mesmo: a cátedra anuncia mundo, a cátedra munda.

Esse elemento traz também para a “visão de mundo” algo fundamental, uma vez que a própria “visão de mundo” não pode ser algo “natural”, mas sim histórica, como todo ser-no-mundo. A menção à “visão de mundo natural” se configura como uma crítica expressa por Martin Heidegger ao entendimento cotidiano dado ao termo: “um constructo que se tornou público”, isto é, todo um conjunto de significados, interpretações, normas, ritos, etc. já estão estabelecidos, basta serem apreendidos de modo epistemológico. “No entanto, se todo ser-aí se singulariza em uma situação, então isso implica que não há de fato algo assim como uma visão

⁵² “Gewiß werden Sie sagen, das mag im Erlebnis unmittelbar vorfindlich sein, für mich, in gewisser Weise auch für Sie, denn auch Sie sehen diese Holz- und Bretter-Anordnung *als* Katheder. Dieser Gegenstand, den wir alle hier wahrnehmen, hat irgendwie die bestimmte Bedeutung ‘Katheder’. Anders ist es schon, wenn wir einen Bauern vom hohen Schwarzwald in den Hörsaal führen. Sieht der das Katheder, oder sieht er eine Kiste, einen Brettverschlag? Er sieht ‘den Platz für den Lehrer’, er sieht den Gegenstand als mit einer Bedeutung behaftet. Gesetzt den Fall, jemand sähe eine Kiste, so sähe er nicht ein Stück Holz, eine Sache, einen Naturgegenstand. Aber denken wir uns einen Senegalneger als plötzlich aus seiner Hütte hier herein verpflanzt. Was er, diesen Gegenstand anstarrend, sähe, wird im einzelnen schwer zu sagen sein, vielleicht etwas, was mit Zauberei zu tun hat, oder etwas, hinter dem man guten Schutz gegen Pfeile und Steinwürfe fände, oder aber, was das Wahrscheinlichste ist, er wüßte damit nichts anzufangen, also er sähe bloß Farbenkomplexe und Flächen, eine bloße Sache, ein Etwas, das es einfachhin gibt? Also mein Sehen und das des Senegalnegers sind doch grundverschieden. Sie haben nur noch das Gemeinsame, daß in beiden Fällen etwas gesehen wird. *Mein* Sehen ist ein im höchsten Grade individuelles, das ich keinesfalls ohne weiteres der Erlebnisanalyse zugrundelegen darf, denn die Analyse soll doch am Ende im Zusammenhang einer Problembearbeitung allgemengültige, wissenschaftliche Resultate liefern”.

de mundo natural” (HEIDEGGER, 2009a, p. 370). O significado disso se assemelha ao que foi anunciado há pouco: o local, o tempo, o modo são todos fatores que influenciam na fundamentação do ser-aí e, conseqüentemente, o modo de questionar o ser a partir da “visão de mundo”. Então, se o caráter histórico se faz presente na própria “visão de mundo”, as possibilidades de interpretação de seus modos fundamentais também devem levar em consideração esse aspecto histórico como relevante. Além disso, o caráter histórico também se liga com a vivência, o que possibilita lidar com ambos de modo mais coeso no próximo capítulo do presente trabalho, no qual abordar-se-á com rigor conceitual a dimensão da experiência enquanto vivência, sua relação com o caráter histórico da existência do ser-aí, bem como a importância de uma hermenêutica da facticidade. Tudo isso para apontar de modo também conceitual como se configura a experiência originária cristã investigada na presente dissertação.

Por fim, convém destacar a originalidade apresentada por Heidegger na apropriação do conceito “visão de mundo” e na proposta feita por esta pesquisa: tal originalidade consiste no fato de reconhecer que um objeto trivialmente utilizado no ambiente acadêmico pode não ter significado algum para alguém que nunca tomou contato com ele antes, o que não significa dizer que em sua manualidade a cátedra deixe de anunciar um mundo. A vivência do professor Heidegger, nem por isso, passa a ser mais valorada que a do negro senegalês, isso porque “é possível falar de um mundo comum a determinados estamentos, castas, profissões” (HEIDEGGER, 2009a, p. 370). Nesse sentido, permite-se ir além da formulação de Heidegger e afirmar: o modo como o negro senegalês se comporta diante da cátedra é expressão de sua postura diante da realidade, bem como a procura por um abrigo (um apoio) ao tentar encontrar um significado válido a isso que se chama cátedra. Em último caso, há a possibilidade do negro senegalês não saber o que fazer com esse objeto diante do qual se encontra, isto é, não encontra nenhum significado a este objeto, somente sabe que ele existe e está aí, simplesmente dado e, enquanto tal, traz consigo e anuncia mundo. Isto é, vivenciar a cátedra é questionar isso que se apresenta enquanto tal. Essa dimensão ultrapassa o simples exemplo da cátedra, pois abrange a dimensão pulsante da vida.

Impressiona a conclusão tirada por Heidegger dessa experiência da cátedra: “o significado da ‘estranheza instrumental’ [apresentada pelo negro senegalês] e o significado da ‘cátedra’ [apresentada pelo professor Heidegger a seus alunos] são absolutamente idênticos em sua essência”⁵³ (HEIDEGGER, 1999, p. 72). Isso autentica de modo definitivo a grande crítica heideggeriana tanto ao realismo quanto ao idealismo, ambos modos clássicos da teoria do

⁵³ “Das Bedeutungshafte des ‘zeuglichen Fremseins’ und das Bedeutungshafte ‘Katheder’ sind ihrem Wesenkern nach absolut identisch”.

conhecimento, pois o modo de vivenciar o mundo não deve ser compreendido a partir de uma postura teórica, mas sim por uma postura pré-teórica que expresse a autenticidade da vivência e possibilite um confronto com o ser. “A postura teórica, por mais útil que seja e embora também faça parte do repertório de nossas posturas naturais diante do mundo, é *desvitalizador (Entlebens)*” (SAFRANSKI, 2005, p. 131). A modo conclusivo, atesta-se para o fato de que a “visão de mundo” era apresentada nos moldes metafísicos, isto é, moldes que desenham “sobre nós um céu no qual os valores pendem como frutos numa árvore” (SAFRANSKI, 2005, p. 133).

A compreensão de “visão de mundo”, então, é também um ataque à cultura do conhecimento pelo simples conhecimento⁵⁴, à cultura da interioridade que não corresponde à exterioridade apresentada. Ela é, acima de tudo, uma crítica às grandes palavras de profundidade enganosa (SAFRANSKI, 2005, p. 133). Afirma-se, então: essa crítica se dirige àqueles que agem tomando por princípio somente uma *estrutura de funcionamento*, ou seja, para aqueles que se esqueceram de seu próprio ser. A “visão de mundo” se liga com a vivência primeiramente e não com uma epistemologia para a qual o eu, formado de caráter histórico, é desprezível. Enquanto elemento constitutivo do ser-aí, a “visão de mundo” expressa tanto uma concessão de abrigo ao ser quanto uma postura diante da realidade e de si mesmo que permitem ao próprio ser-aí se relacionar com os entes de modo diferenciado, pois realiza o movimento de transcendência, no qual depara-se com o mundo, compreende e significa a nulidade. “O mundo em seu vir-a-ser mundo nos remete muito mais para a gênese histórica de uma certa unidade que traspassa e reúne a miríade de sentidos e significações constitutivas de si mesmo: ele aponta para o surgimento de uma visão de mundo” (CASANOVA, 2012, p. 40).

⁵⁴ Essa crítica ao conhecer pelo simples fato de conhecer não é nenhuma novidade trazida por Heidegger. Na verdade, ela já se encontra na obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900), mais especificamente em *Considerações extemporâneas* (1873-1874), no capítulo intitulado *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Nietzsche aponta que o homem precisa exercer a sua capacidade crítica de estudar a história e não sucumbir no niilismo ou quando se nega a viver esta vida e tem a ilusão de desfrutar de um paraíso numa outra vida, como Nietzsche caracterizou o cristianismo, que para ele é um platonismo para o povo. Sendo assim, o homem não pode ser um idealista, refugiando-se no mundo que nega a realidade que o cerca, mas por estar em constante movimento de transformação, deve buscar a superação no próprio presente. Daí a necessidade do homem de, a cada momento, refazer-se, reconstruir-se, e verdadeiramente ser um homem do vir-a-ser; e não um homem que já sabe tudo. Para mais: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 58-70; LIMA, Márcio José Silveira. Nietzsche e a história: o problema da objetividade e do sentido histórico. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 30, 2012, p. 159-181; DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 26, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br>> Acesso em: 19 Feb 2016.

CAPÍTULO 2

A DIMENSÃO DA EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA

O desenvolvimento deste momento do trabalho está diretamente relacionado com a última parte do primeiro capítulo há pouco apresentada e, logo, com o primeiro capítulo como um todo. Nesse sentido, exige-se uma necessária continuidade quer no modo de abordagem quer naquilo que é abordado. Justamente por isso, o primeiro intento aqui pretendido é a apresentação, problematização e indicação do entendimento do que seja o conceito “experiência”, dado que esta temática estava presente na “experiência da cátedra”, porém, sem ser devidamente aprofundada. Para que essa temática ganhe coerência de modo satisfatório, permanecer-se-á contando com o apoio teórico do filósofo alemão Martin Heidegger e dos primeiros cursos por ele ministrados na Universidade de Friburgo (1919-1923), dado que nesses cursos encontra-se o desenvolvimento da temática a respeito de *Erlebnis* e *Erfahrung*, os conceitos norteadores desse momento da pesquisa⁵⁵.

O levantamento do significado do termo “experiência” traz consigo uma série de problemáticas que serão abordadas neste momento e que não podem ser dissociadas, dado o modo como Heidegger constrói seu aparato filosófico e também levando em consideração as pretensões deste trabalho. O conjunto temático aqui proposto, então, esboça a configuração do desenvolvimento posterior do capítulo, além de apresentar, mesmo que previamente, qual a possível relação que irá se estabelecer entre as partes constituidoras do todo.

A primeira grande dificuldade que se impõe é a dupla proveniência do termo “experiência” em alemão: *Erfahrung* e *Erlebnis*. Soma-se a isso o fato de Heidegger, em seus textos, fazer uso de ambos os termos, dando, aos mesmos, significações próprias, ou seja, aquilo que usualmente se compreendia na língua alemã tanto por um termo quanto pelo outro pode ser alterado dentro do desenvolvimento filosófico deste autor. Disso decorre a necessidade de uma investigação intrínseca pelo pensamento de Heidegger para, assim, construir, como realizado

⁵⁵ Trata-se de um recorte teórico necessário para o bom desenvolvimento da pesquisa. Tem-se consciência de que a problematização a respeito de *Erlebnis* e *Erfahrung* não se limita aos escritos dos anos 1920 e que a partir da década de 1930 o próprio autor prefere o termo *Erfahrung*, abandonando o uso de *Erlebnis*. No entanto, essa escolha posterior acontece porque, já nos escritos de 1920, realiza-se uma aproximação significativa entre os termos. Isto é, Heidegger, no próprio movimentar-se da fenomenologia-ontológico-hermenêutica, ressignifica esses dois termos, dando, sobretudo, ao termo *Erfahrung* uma significação peculiar e até mesmo próxima do entendimento de *Erlebnis*, compartilhado por ele mesmo. Mostrar essa aproximação surge como um dos intentos desse capítulo, donde o recorte específico para os textos entre os anos 1919 e 1923.

com o conceito “visão de mundo”, o significado do termo “experiência” visando à continuidade desta pesquisa.

Esta investigação pelo significado do termo “experiência” torna-se mais viável quando se olha para o uso ou para as construções conceituais utilizadas pelo filósofo, tais como *faktische Lebenserfahrung* (experiência fática da vida) e *Umwelterlebnis* (vivência do mundo circundante). De acordo com isso, aponta Kirchner:

Heidegger passa a utilizar expressões como *hermenêutica da facticidade* e, a partir disso, realiza análises totalmente novas no campo da fenomenologia. [...] A mudança fundamental, contudo, não reside apenas na mudança e no emprego de novos conceitos filosóficos. [...] Ao propor e fazer uma *hermenêutica da facticidade*, Heidegger está preocupado em garantir e salvaguardar a unidade do fenômeno do mundo do ser-á humano (KIRCHNER, 2014, p. 152-153).

A lida com o termo “experiência” em *faktische Lebenserfahrung* conduz, necessariamente, à problematização da dimensão da facticidade nos primeiros escritos de Heidegger. Adianta-se que este trabalho não pretende evitar a problematização da facticidade, mas trazê-la para o centro da discussão, uma vez que ela aponta diretamente para o posterior caráter originário da experiência religiosa cristã. À temática da facticidade está atrelada a discussão da hermenêutica da facticidade, tema do último curso de Heidegger em sua primeira passagem por Friburgo: *Ontologia – hermenêutica da facticidade (Ontologie – Hermeneutik der Faktizität)* (1923).

Destarte, tanto o fazer a experiência quanto a hermenêutica da facticidade possuem sempre um modo próprio de serem assumidas pelo ser-á, donde a possibilidade de afirmar que há necessariamente um modo originário de vivenciar, de experienciar. É a partir desse momento que será estabelecida uma ligação entre o entendimento de experiência e a indicação de um “cristianismo originário”, entendendo este enquanto “experiência originária cristã”. Essa ligação tornar-se-á possível a partir daquilo que Heidegger denomina de “indício formal” (*formale Anzeige*) e possibilitará o desfecho deste momento da investigação.

2.1 A problematização do conceito “experiência”

O idioma alemão possui duas palavras que, quando traduzidas, possibilitam o entendimento de um experimentar, ou melhor, de um experienciar⁵⁶. São elas: *Erfahrung* e *Erlebnis*. A diferença entre elas, conforme anuncia Michael Inwood, é a seguinte:

⁵⁶ Importante esclarecer o seguinte: a ideia de experiência, em Heidegger, não é aquela compartilhada pela Teoria do Conhecimento moderna, responsável por distinguir um sujeito cognoscente e um objeto a ser conhecido. Nesse sentido, aponta-se para o entendimento de experiência enquanto experienciar, isto é, um viver, de fato, a experiência da vida, sem trazer a preocupação epistemológica de um sujeito distinto de um objeto. A expressão “experiência”, quando utilizada, carrega consigo esse significado e está ancorada na seguinte passagem: “a experiência da vida é

1. *Erleben*, de *leben*, “viver”, aproxima-se de “vivenciar”. Uma pessoa pode vivenciar, *erleben*, o medo, por exemplo, ao senti-lo ou ao testemunhá-lo. Uma *Erlebnis* é uma vivência com efeito intenso na vida interior de alguém, mas não necessariamente externamente, como em “Isto foi uma experiência e tanto!”. 2. *Erfahren*, de *fahren*, “ir, viajar, etc.”, e lit. “ir adiante”, possui uma qualidade mais exterior. Pode significar “aprender, descobrir, ouvir, falar”, mas também “receber, sofrer” algo. Uma *Erfahrung* é uma experiência de um acontecimento externo, objetivo, e as lições que se aprendem de tais acontecimentos (INWOOD, 2002, p. 60).

É claro que estes significados apresentados por Inwood são do uso corrente do idioma alemão, por mais que estejam num dicionário que se propõe a perscrutar o significado dos principais termos utilizados por Heidegger. Isso, no entanto, designa uma tarefa essencial a ser realizada: investigar o modo como o próprio Heidegger se utiliza destes termos, como os significados se modificam e em quê se modificam, além de mostrar a continuidade existente entre as significações. Para que esta tarefa seja realizada com maior rigor, o que aqui se propõe é uma nova divisão em duas partes: uma delas se concentrando na problematização do termo *Erlebnis* e a outra do termo *Erfahrung*.

Nesse sentido, o desdobramento a partir da raiz das palavras, a aplicação no idioma e na filosofia alemã serão apresentadas nas respectivas partes que se sucedem. Adverte-se também para a seguinte constatação: o entendimento de *Erlebnis* remete diretamente ao entendimento de *Erfahrung* e vice-versa, donde uma maior dificuldade para separar ambos os conceitos. Daí a possibilidade de afirmar, desde já, que a vivência, em Heidegger, torna-se histórica, isto é, uma re-construção do passado, uma forma de interpretação. *Erlebnis* e *Erfahrung* estão em constante relação e, com isso, assegura-se: “a fenomenologia não precisa ser construída como sendo necessariamente uma revelação da consciência; pode também ser um meio de revelar o ser, em toda a sua facticidade e historicidade” (PALMER, 2006, p. 132)⁵⁷.

Mantendo ainda a fenomenologia como base investigativa, este trabalho não pretende cindir *Erlebnis* e *Erfahrung*, a separação que aqui se dá é tão somente metodológica, visando à possível contribuição para o “como” compreender e relacionar ambos os termos. Eis a tarefa que agora se assume.

mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento” (HEIDEGGER, 2010, p. 15-16).

⁵⁷ Há nas entrelinhas desta citação a ideia de uma “superação”, por parte de Heidegger, da fenomenologia proposta por Edmund Husserl. Nota-se isso quando Heidegger percebe na fenomenologia um modo de acessar e compreender o ser. Para mais: TAMINIAUX, Jacques. *Leituras da ontologia fundamental: ensaios sobre Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 21-80.

2.1.1 A experiência entendida como *Erlebnis*

O ponto de partida e base fundamental para a problematização do entendimento de *Erlebnis* é o volume 56/57 da *Gesamtausgabe*, sobretudo, o texto compreendido entre os §§ 13 e 15. Isso está desse modo aqui proposto pelo fato de se encontrar no texto a exposição e análise da estrutura da vivência (*Erlebnis*) a partir de três características peculiares: 1) a vivência possui uma significação imediata; 2) acontece efetivamente porque quem vivencia é um eu-histórico; 3) há uma apropriação da vivência que relaciona o caráter significativo com o eu-histórico.

O levantamento dessas três características estruturantes da vivência é suficiente para aquilo que aqui se propõe: compreender a ligação existente entre *Erlebnis* e *Erfahrung* a partir da aplicação de ambos os termos, ou seja, de um mundo da vida (*Lebenswelt*) decorre a experiência fática da vida (*faktische Lebenserfahrung*) que, por sua vez, só é possível ser compreendida a partir da dimensão da vivência. Isso se torna relevante quando se leva em consideração, com plena consciência, o fato de que o próprio Heidegger em cursos posteriores⁵⁸ lança mão de outros fundamentos essenciais ao entendimento da vivência, mas que não necessitam ser aqui expressados. A problematização que aqui se propõe, então, é apresentar a tripla estruturação feita por Heidegger de modo claro e objetivo visando à máxima compreensão do texto.

A primeira medida a ser tomada, diante disso, é “dar um passo atrás” e perscrutar o próprio termo *Er-lebnis*: o prefixo *er*⁵⁹, presente nessa expressão, indica de modo imediato o estado primordial do qual nasce a vida, o próprio viver no sentido mais estrito do termo, dado que o complemento do termo, *Leben*, significa justamente viver. Não está errado afirmar, então: *Er-lebnis* designa aquilo que é mais próprio da vida, a vivência, de modo que a vida vive apropriando-se daquilo que lhe é mais inicial, mais próprio, mais particular. A vivência se dá como vivência nessa dimensão originária: o viver. A vida, então, é necessária para que a vivência ocorra. Com isso, entende-se melhor a aplicação feita por Inwood (2002, p. 60): há

⁵⁸ Aqui faz-se menção aos volumes 20 e 59 da *Gesamtausgabe*, respectivamente, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) e *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck* (1920), nos quais Heidegger ainda dedicará uma atenção especial ao conceito *Erlebnis*. Todo o § 5 do volume 20 é dedicado à compreensão da intencionalidade como estrutura das vivências. Já o volume 59, ainda na Introdução, especificamente durante o § 4, abordará a questão do viver como vivência e do sentido desta. Essa discussão não é apresentada neste trabalho por se entender que, caso assim se procedesse, cair-se-ia numa análise estritamente filosófico-analítica da construção do conceito no pensamento de Martin Heidegger, o que não é aqui pretendido. Há, de fato, bons trabalhos que se propõem a perscrutar essa dimensão do pensamento heideggeriano: VERMAL, Juan Luis. La cuestión de la intencionalidad en las lecciones de Heidegger en Marburgo en 1925. In: *Taula*: quaderns de pensament. v. 10, 1988, p. 7-18; SILVESTRE, Carlos di. La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger. In: *Anuario filosófico*. v. 37, n. 2, 2004, p. 329-359.

⁵⁹ O prefixo *ur-/Ur-* significa “no começo”, “originário”, podendo aparecer também em variações como *ar-* e *ir-*, conforme o acento de pronúncia que se lhe dê. Para maiores detalhes, conferir: WAHRIG, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch*. Munique: Mosaik, 1980, colunas 1134-1135 (para *er...*) e coluna 3912 (para *ur...*).

uma vivência do medo e o medo é um modo de vivenciar. É claro que aqui se poderia enumerar tantos outros exemplos que conseguiriam expressar a ideia central da vivência como esse modo “interior” de relacionar-se com “algo” e em todos eles ficaria clara a intenção expressa por Heidegger: pensar a vivência a partir da vida.

Mesmo após essa explanação pode restar uma questão: o que vivenciar? A cátedra, por exemplo. Isso, porém, não basta. Ainda se poderia objetar: como vivenciar a cátedra? Vai-se além: como vivenciar algo? O que significa dizer que se vivencia algo? E ainda: é suficiente somente dizer ou afirmar a possibilidade de vivenciar algo? De fato, “nos encontramos ante um abismo no qual, ou nos precipitamos no nada – isto é, no nada da objetividade absoluta – ou bem logramos saltar para *outro mundo* ou, sendo mais exatos, estamos pela primeira vez em condições de dar o salto ao mundo enquanto tal” (HEIDEGGER, 1999, p. 63)⁶⁰. Isso passa diretamente pela possibilidade de compreensão do *outro mundo*, “de atender a seus *autênticos motivos*” (CÁCERES, 2014, p. 222)⁶¹.

Chega-se num primeiro ponto decisivo: as questões colocadas possibilitam o acesso, de fato, à dimensão da vivência. No entanto, esse acesso deve ser feito de modo a não se precipitar no “nada da objetividade absoluta”, ou seja, a vivência não está na dimensão teórica-reflexiva, que trabalha com fatos psíquicos sem problematizar a materialidade que os possibilita. Disso decorre o fato de Heidegger anunciar o mau uso do termo vivência e cogitar nem empregá-lo: “neste momento, o termo vivência está tão desgastado e desconfigurado que o melhor seria prescindir de seu uso, caso não fosse tão adequado. Dado que não podemos evitá-lo, o melhor será tentar compreender sua essência” (HEIDEGGER, 1999, p. 66)⁶². Esse movimento de incursão ao termo é o que proporciona o aparecimento dos três momentos fundamentais já mencionados.

Vale mencionar ainda: mesmo Heidegger priorizando o pré-reflexivo e o a-teórico na dimensão da vivência, não se amputa à vivência a possibilidade de criar um objeto, viabilizando a teoria e a reflexão. Essa pre-ocupação com o caráter científico também é própria à dimensão da vivência (HEIDEGGER, 1999, p. 75) e o que tornará possível afirmar a existência de uma ciência originária. O problema a ser enfrentado é deixar de ter como ponto de partida a

⁶⁰ “Wir stehen an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d.h. her absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt”.

⁶¹ “De atender a sus *autênticos motivos*”.

⁶² “Das Wort ‘Erlebnis’ selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beiseite müßte, wenn es nicht gerade so treffend wäre. Es läßt sich nicht vermeiden, und es kommt daher um so darauf an, sein Wesen zu verstehen”.

teorização, o teórico que parte e retorna a um sujeito psíquico, principal proposta do neokantismo que vigorava na época.

A dimensão da vivência, na verdade, não pode partir de um sujeito psíquico, um “eu”, pré-estabelecido tal como aponta a passagem a seguir:

Reproduzamos a vivência com toda sua vivacidade e examinemos seu sentido. Não se trata, todavia, de uma coisificação e objetificação da vivência, de uma visão contrária à vivência, se digo que esta é algo como um “eu me comporto”. Realmente decisivo é que na simples contemplação não encontro algo assim como um “eu”. O que vejo é que [esse “eu”] vive, e mais, que vive dirigindo-se para algo, e este “viver intencionado para algo” é um “viver que se dirige para algo em atitude interrogativa”, para algo que por si mesmo é questionável (HEIDEGGER, 1999, p. 66)⁶³.

O contexto do § 13, no qual se encontra essa citação, desenvolve a vivência da pergunta “existe algo?” (*gibt es etwas?*). O que disso aqui interessa é a aplicação em tantas outras possíveis vivências, uma vez que durante o vivenciar não se percebe um “eu”. Pelo contrário: a única coisa que se percebe é o fato de ser vivente e, enquanto tal, estar direcionado para algo. Esse “algo” que se apresenta durante a vivência já está aí em significação imediata, o que Heidegger caracteriza como *es weltet* (munda)⁶⁴. O fato disso que se dá na vivência já se apresentar em sua significação imediata aponta, mesmo indiretamente, para a hermenêutica enquanto possibilidade fundamental do modo de acesso à dimensão da vivência. A partir desse ponto em diante já começa a se encontrar vestígios que proporcionarão a passagem da *Erlebnis* para a *Erfahrung*, dado que o desenvolvimento fenomenológico caracterizará a hermenêutica como *hermenêutica da facticidade*. Na verdade, já se pode compreendê-la como uma fenomenologia hermenêutica da facticidade, dada a compreensão que aqui se toma de um movimento fenomenológico em curso.

O comentário a seguir é capaz de fazer ver um elemento que está nas entrelinhas do texto de Heidegger:

Vendo, de modo simples, o que se dá, cada vez, em cada vivência, nunca se mostra algo como um “eu”. [...] *É como se o “sujeito” de cada vivência fosse, não tanto eu mesmo, mas a vida.* [...] *Eu, contudo, com a minha consciência, com a minha subjetividade, já estou enraizado nesta vida, que vive em mim, que eu vivencio, na qual eu vivo e sou vivido* (FERNANDES, 2010, p. 34).

O que esse comentário faz notar? A vivência não é “coisa”, mas “comportamento”. Comportamento diante de algo que se apresenta em sua significação imediata com a qual

⁶³ “Vollziehen wir es in voller Lebendigkeit, und gehen wir seinem sinne nach uns sehen darauf hin. Zwar wäre es noch keine verdinglichung uns Versanchlichung des Erlebnisses, eine ihm widerstrebende Auffassung, wenn ich sagen wollte, es liege so etwas darin wie ‘ich verhalte mich’. Entscheidend ist: Das schlichte Hinsehen findet nicht so etwas wie ein ‘Ich’. Ich sehe: Es lebt, und weiter, es lebt auf etwas hin, uns dieses ‘Leben auf hin’ ist ein ‘fragend Leben auf etwas hin’, und das Etwas selbst steht im Charakter der Fraglichkeit”.

⁶⁴ Essa problemática já foi apresentada neste trabalho. Para mais: 1.4 A experiência da cátedra: compreensão do conceito “visão de mundo” e indicação à dimensão da vivência.

“aquele que vivencia” se identifica. Afirma-se, então: no vivenciar há, a princípio, uma identificação entre o vivenciado e aquele que vivencia; disso decorre o fato de que a vivência, *a priori*, não determina um “eu”.

Impressiona quando Paulo, dirigindo-se aos Gálatas, escreve: “já não sou eu quem vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2, 20). A partir dessa passagem pode-se afirmar a identificação entre aquilo que é vivenciado, a fé em Jesus Cristo, e aquele que vivencia, Paulo, que, vivenciando, não encontra um “eu”, pois se identifica com Cristo, o “algo” da vivência. Corroborar com essa constatação um escrito do próprio Heidegger, no qual se lê: “a experiência religiosa da vida me prende no mais íntimo de mim, a experiência aparece na proximidade imediata de meu eu próprio, eu *sou*, por assim dizer, esta experiência” (HEIDEGGER, 1993, p. 208)⁶⁵.

Essa é a outra grande contribuição que o retorno à dimensão da vivência pré-reflexiva e a-teórica traz: o “eu” ser condição necessária, porém não suficiente, para que a vivência ocorra (FERNANDES, 2011, p. 118-119). No entanto, não se cria uma esfera “absoluta” na qual a vivência torna-se uma entidade “suprema”. Isso é possível porque “a vivência é, cada vez, *minha* vivência, isto é, a vivência que se *apresenta* aqui, em mim, e que eu vivencio *agora*” (FERNANDES, 2010, p. 35). A vivência é também histórica, ela pertence a um eu histórico, ao qual esse mundo circundante se apresenta em seu caráter de significação imediata. Esse *agora* aqui mencionado não é o agora das coisas, não é uma espacialidade e temporalidade do ente, mas tão somente o *agora* originário que é o tempo e o espaço do ser-aí. E de acordo com Heidegger: “este ‘hoje’ [agora] enquanto modo da facticidade somente poderá ser determinado em seu caráter ontológico quando se tiver feito visível de modo explícito o fenômeno fundamental da facticidade: ‘*a temporalidade*’ (que não é uma categoria, mas um existencial” (HEIDEGGER, 2013, p. 39).

O elemento histórico, o eu histórico que vivencia, proporciona, de fato, a ligação entre a vivência e a facticidade, pois todo vivenciar possui um *agora* que lhe dá singularidade e lhe proporciona modos típicos de vivenciar. Com isso, fica assegurada a afirmação de Heidegger ao findar o exemplo da cátedra: “o significado da ‘estranheza instrumental’ e o significado da ‘cátedra’ são absolutamente idênticos em sua essência”⁶⁶ (HEIDEGGER, 1999, p. 72). Trata-se de vivências distintas, mas que possuem a mesma estrutura, sendo justamente a historicidade

⁶⁵ “Religiöse Lebenserfahrung erfaßt mich in meinem innersten Selbst, die Erfahrung tritt in die unmittelbare Nähe meines Selbst, ich *bin* sozusagen diese Erfahrung”.

⁶⁶ “Das Bedeutungshafte des ‘zeuglichen Fremseins’ und das Bedeutungshafte ‘Katheder’ sind ihrem Wesenskern nach absolut identisch”.

(*Geschichtlichkeit*) do ser-aí que as distingue. Daí a importância do caráter histórico da vivência, pois a vivência não pode ser uma coisa apreendida como um processo (*Vorgang*)⁶⁷, o que culminaria numa eminente des-vivificação (*Entlebung*). Acrescenta-se a isso outro elemento: “a interpretação é o que dá ao ‘aí’ do ser-aí fático o caráter de um estar orientado, o que delimita muito bem seu possível modo de ver e o alcance de sua visão” (HEIDEGGER, 2013, p. 40). A hermenêutica, então, é o que possibilita romper com o esquematismo clássico e situar o ser-aí em sua condição histórica.

Interessante ainda perceber: Heidegger faz uma distinção entre os dois termos alemães possíveis de serem traduzidos por “história”: *Geschichte* e *Historie*. Este último faz referência direta à ciência histórica e, dessa maneira, aponta para uma ordem cronológica dos fatos, ou seja, nesse entendimento de história o tempo é linear e progressivo. Já o termo *Geschichte* está ligado à raiz do verbo *geschehen*, acontecer, e, conforme aponta Escudero, “remete ao acontecer mesmo da história, ao movimento de gestação histórica ao qual está submetida qualquer parte da existência humana” (ESCUADERO, 2009, p. 100)⁶⁸. É esse sentido de história enquanto *Geschichte* que Heidegger quer resgatar, pois ela guarda as diferentes estruturas de sentido determinantes para a existência finita e temporal do ser-aí. A essa compreensão Heidegger denomina de historicidade do ser-aí, à qual está relacionada outra compreensão de tempo, não mais aquela linear e progressiva, mas aquela na qual o tempo se dá de maneira *ek-statica*.

Adverte-se também, conforme destacado pelos trechos da obra *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*: não se pode pensar a historicidade fora da temporalidade. O próprio experienciar o tempo, por sua vez, é epocal, isto é, histórico, pois “ontologicamente, o hoje supõe: *o presente do agora*, o impessoal, o ser e estar com os outros; ‘nosso tempo’” (HEIDEGGER, 2013, p. 38).

Essa característica própria da historicidade é desvelada no eu histórico e sobre sua importância lê-se o seguinte:

O *eu-histórico*. Este novo elemento estrutural faz referência à finitude inigualável de cada eu singular que vive e encarna toda vivência do mundo circundante. Mas, por que histórico? A nosso entendimento, Heidegger caracteriza o eu como histórico porque esta característica ressalta o caráter único, que não se pode repetir, próprio de

⁶⁷ O termo “processo” (*Vorgang*) é outro conceito elaborado pelo jovem Heidegger e, em poucas palavras, expressa um modo de proceder objetivante que torna irrelevante a participação do eu histórico. A nota feita por Escudero sintetiza isso: “o processo (*Vorgang*) corresponde a um procedimento objetivante que contempla as vivências de um modo neutro e distante, isto é, desvinculadas do eu fático que vive, afastadas do eu histórico que vivencia, separadas artificialmente do eu histórico” (ESCUADERO, 2009, p. 188).

⁶⁸ “Remite al acontecer mismo de la historia, al proceso de gestación histórica al que está sometida cualquier parte de la existencia humana”.

cada existência individual-finita, prescindindo, ou superando se se prefera, as típicas caracterizações físico-psíquicas dos indivíduos (CÁCERES, 2014, p. 228)⁶⁹.

A partir desse comentário afirma-se: a vivência, tendo o eu histórico como elemento estruturante, é originária, pois ela está fundada na existência única e finita do eu histórico. As vivências, a partir desse modo de compreensão, são geradas e apropriadas. Disso decorre também a crítica ao modo de entender a vivência como processo, como partindo do teórico, pois o que ali se chama de “eu” é uma fragmentação do eu histórico, o “eu psíquico” é um resíduo do eu histórico. O problema é estabelecer o eu psíquico como ponto fundante e não como fundado. Isso faz com que não seja eliminada a formação da terminação objetiva. O que aqui se faz com a apresentação do eu histórico: fundamentar, fenomenologicamente, a partir da dimensão da vivência a possibilidade de criar algo assim como um eu psíquico.

A autêntica vivência é esta vivência originária entendida não como processo, mas como apropriação (*Ereignis*). O eu histórico se apropria daquilo que se lhe apresenta significativamente no mundo circundante. E mais: identifica-se com isso que vivencia, pois parte justamente da pré-reflexão e do a-teórico, tal como aponta o filósofo alemão:

No ver a cátedra estou plenamente presente com meu eu; [...] meu eu ressoa nesse ver, é uma vivência exclusivamente minha, e assim a vejo. Além do mais, não se trata de um processo, mas de uma *apropriação*. A vivência não transcorre diante de mim como um objeto ou como uma coisa que eu coloco aí, senão que eu mesmo me aproprio dela, e ela se apropria de si mesma de acordo com sua essência (HEIDEGGER, 1999, p. 75)⁷⁰.

O destaque a ser feito é justamente no termo *apropriação* (*Ereignis*), que neste contexto da obra heideggeriana não tem a conotação dada posteriormente, por exemplo, na outra obra capital de seu pensamento, *Contribuições à filosofia* (*Beiträge zur Philosophie*) (1936-1938), ou ainda na posterior conferência *Tempo e ser* (*Zeit und Sein*) (1962). O uso do termo *Ereignis*, nesse momento, está muito próximo de um “mergulho” no mundo da vida, ou seja, nas próprias vivências. Mais uma vez quer-se destacar a partícula *er* no início da expressão, pois ela designa, tal como em *Er-lebnis*, o modo incoativo e mais próprio, nesse caso, de se apropriar de algo.

Afirma-se, então, que o emprego de *apropriação* serve, justamente, para demonstrar a familiaridade que o ser-aí tem com o mundo circundante. O ser-aí, enquanto eu histórico que

⁶⁹ “El *yo-histórico*. Este nuevo elemento estructural hace referencia a la finitud inigualable de cada yo singular que vive y encarna toda vivencia circumundana. ¿Pero, por qué histórico? A nuestro entender Heidegger caracteriza al yo en tanto histórico porque este rasgo resalta el carácter único, irrepetible, propio de cada existencia individual-finita, prescindiendo, o superando si se prefiere, las típicas caracterizaciones físico-psíquicas de los individuos”.

⁷⁰ “Im Kathedersehen bin ich mit meinem vollen Ich dabei, es schwingt mit, sagten wir, es ist ein Erlebnis eigens für mich, und so sehe ich es auch. Es ist aber kein Vorgang, sondern ein *Ereignis*. [...] Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach”.

vivência, está imerso nessa corrente de significação do mundo circundante que se lhe dá tal e qual.

A partir dessa caracterização da apropriação pode-se estabelecer a ligação entre os três pontos estruturantes da vivência e realizar a passagem para a dimensão da facticidade: o caráter significativo do mundo, ao se dar tal como é, sempre o faz a um eu histórico que, por sua vez, se apropria dessa significação aos moldes pré-reflexivo e a-teórico, pois o eu histórico está submerso nessa dinâmica da vivência que é tão somente sua; e, por isso, única, originária. As vivências do mundo circundante não são ao estilo de processo, mas de apropriação por parte do eu histórico.

O adjetivo “histórico” aqui utilizado tem a função de realçar a individualidade própria do “eu” de modo radical, ou seja, mostrando a raiz da gestação da própria vivência. Sobre a importância e radicalidade do eu histórico, comenta Ramón Rodriguez:

Não são características psicológicas pessoais, intercambiáveis com indivíduos do mesmo modelo psíquico, o que distingue o eu, mas ter uma história; um ser que se constrói numa situação dada, que se gesta constantemente, não pode propriamente ser tipificado; seu modo de gestação é literalmente único. Este eu histórico está presente na mais elementar das percepções e para quem as coisas aparecem desta ou daquela maneira (RODRIGUEZ, 1997, p. 28)⁷¹.

Complementa-se esta passagem afirmando que mais do que *ter* história o eu histórico *faz* história, gesta a própria história a partir das vivências que vive, das quais se apropria de modo originário. O modo de gestação sendo literalmente único, conforme aponta a citação, também se caracteriza como o modo originário de viver. Com isso, conclui-se: a estrutura da vivência é válida para o ser-aí de modo geral e a singularidade do eu dá-lhe historicidade e originariedade. “As vivências são fenômenos de apropriação, de modo que vivem o que lhes é mais próprio e de modo que a vida vive somente assim” (HEIDEGGER, 1999, p. 75)⁷².

O viver sendo sempre singular, apropriativo e histórico confere caráter de originariedade à experiência que, por ter um *agora*, sempre é fática. “A vida se dá, na minha experiência, de modo muito mais *imediato, próximo, originário*, em todas e em cada uma das vivências” (FERNANDES, 2010, p. 40): então, a experiência originária é aquela que direciona o ser-aí, o eu histórico, de maneira imediata à vida, na qual experiência e ser são tão somente um só.

⁷¹ “No son características psicológicas personales, intercambiables con individuos del mismo tipo psíquico, lo que distingue al yo, sino tener una historia; un ser que se hace en una situación dada, que se gesta constantemente, no puede propriamente ser tipificado; su proceso de gestación es literalmente único. En este yo histórico el que está presente en la más elemental de las percepciones y para quien las cosas aparecen de esta u otra manera”.

⁷² “Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eigenen leben und Leben nur so lebt”.

2.1.2 A experiência entendida como *Erfahrung*

A análise da passagem de um termo a outro, conforme já mencionado, não é tarefa fácil. Além disso, a conclusão ao final do tópico anterior é resultado da construção a partir dos recortes aqui propostos, uma vez que nos primeiros escritos de Heidegger, que servem de fundamento teórico à presente pesquisa, esse aspecto de identificação entre ser e experiência encontra-se somente nas entrelinhas dos textos e nas correlações possíveis de serem realizadas entre os mesmos. Além disso, a possibilidade de querer cindir, de fato e efetivamente, o significado de *Erlebnis* e *Erfahrung* soa como oportuna a alguns olhos, dada a própria distinção de origem das palavras no idioma alemão. Essa atitude distintiva não é acolhida por esta pesquisa, pois aqui se compreende que há entre *Erlebnis* e *Erfahrung* uma ligação eminente e necessária. Vale reforçar que aqui se tomam os cursos entre 1919 e 1923 como base para essa afirmação. O que aqui se propõe, neste momento, então, é apontar para o significado do termo *Erfahrung*, já mostrando as relações com o entendimento de *Erlebnis*, além de trazer para o centro da discussão a temática da facticidade, principal uso dado ao entendimento de *Erfahrung*.

A apresentação feita por Michel Inwood do termo *Erfahrung* serve novamente como ponto de partida, pois lança um olhar sobre a etimologia da palavra, o que aqui será de grande relevância: “*Erfahren*, de *fahren*, ‘ir, viajar, etc.’ e lit. ‘ir adiante’, possui uma qualidade mais exterior. [...] Uma *Erfahrung* é uma experiência de um acontecimento externo, objetivo, e as lições que se aprendem de tais acontecimentos” (INWOOD, 2002, p. 60). Merece destaque a expressão “ir adiante” que aqui será entendida como um *lançar-se próprio do ser-aí* em direção à significatividade daquilo que se lhe aparece no mundo. No termo ainda aparece, de modo decisivo, mais uma vez, note-se, a partícula *Er* ao início da palavra, denotando o caráter original e primordial desse “ir adiante”. Noutras palavras: *Erfahrung* não é a mera experiência trivialmente dividida em sujeito e objeto, mas é antes um lançar-se ao encontro daquilo que se dá de modo original, de modo decidido e decisivo.

O diferencial no pensamento do jovem Heidegger é que “experiência” não se apresenta somente como esse algo externo do qual algo pode ser aprendido: experiência é também um lançar-se sobre a própria existência, sobretudo. A compreensão de facticidade como decorrência direta desse termo pode ser observada desde aqui. Disso pode-se destacar: “o existir fático determina um modo de compreensão da existência que já se dá no interior e a partir de si mesma, de tal forma que esta nunca pode ser contemplada ‘de fora’, como um objeto perante um sujeito” (SARAMAGO, 2008, p. 29).

A partir dessa constatação, perde-se o sentido em afirmar que experiência e vivência são distintas no pensamento do jovem Heidegger, pois ambas partem da existência do ser-aí e

daquilo que lhe é mais próprio, a sua realidade. Tanto experiência quanto vivência fogem da separação clássica e usual da metafísica ocidental sujeito-objeto, ou seja, apresentar vivência como algo interior próprio da consciência e experiência como um aprender e compreender as coisas do mundo é ainda permanecer na distinção clássica entre sujeito e objeto⁷³: “o que primeiramente deve ser evitado é o *esquema: que há sujeitos e objetos*” (HEIDEGGER, 2013, p. 87). Aquilo que o ser-aí experimenta é tão somente aquilo que ele vivencia, pois o caráter pré-teórico é aqui mantido, o ser-aí que vivencia é o eu histórico que faz a experiência da própria realidade, a experiência do mundo. Colocar esse *esquema* como ponto de partida e fundante para o experienciar é retirar todo o caráter prévio da existência fática: “estar livre de perspectiva = ser sujeito viciado. A configuração da perspectiva é o primeiro no ser” (HEIDEGGER, 2013, p. 88). Não se quer, com isso, ignorar ou mesmo rejeitar essa “dimensão externa” da experiência, pois isso seria um absurdo; porém, deve-se compreendê-la como a realidade na e da qual as coisas se dão em sua significação originária ao ser-aí.

Justamente por vincular a experiência com o lançar-se do ser-aí sobre a própria existência e pelo fato de Heidegger frisar que toda experiência do mundo tem caráter histórico, é que a existência do ser-aí pode ser compreendida como fática. O fático abrange o caráter histórico, significativo e apropriativo do mundo, donde a conclusão de que vivência originária e experiência fática da vida possuem o mesmo significado. Logo, afirma-se que o que aqui se entende pelo termo “originário” designa esta experiência originária da vida fática, que esta pesquisa assume sob o termo *experiência originária*.

A partir disso, pode-se compreender com mais precisão esse caráter prévio com que o ser-aí vivencia originariamente:

Liberdade de perspectiva, se esta expressão deve significar algo, não é outra coisa que a explícita *apropriação da posição do olhar*. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí (a responsabilidade com que o ser-aí está consigo mesmo, responde por si mesmo), ninguém é em-si quimérico e fora do tempo (HEIDEGGER, 2013, p. 89).

Disso já aparece uma conclusão fundamental para toda a pesquisa: toda experiência originária é histórica e está intrinsecamente associada à historicidade do ser-aí e com seu caráter de eu histórico. Conscientemente, então, pode-se formalizar isso sob a expressão, há pouco mencionada, experiência originária da vida fática.

⁷³ Tanto o dicionário filosófico sobre a linguagem de Heidegger elaborado por Michel Inwood (2002) quanto o elaborado por Jesús Adrián Escudero (2009) apresentam o termo *Erfahrung* distinto do termo *Erlebnis*. Isso, porém, se justifica na língua alemã de modo geral. O diferencial é o trato que Heidegger dá aos termos e é justamente esse trato que aqui se destaca com maior agudeza.

A vida fática, além disso, responde, nos primeiros escritos de Heidegger, à pergunta pelo sentido do ser do ente que o ser-aí é, ou seja, vida fática corresponde à existência do ser-aí. Permite-se, neste momento, abrir um pequeno parêntese para apontar que a pergunta perseguida por Heidegger, isto é, pelo sentido do ser do ente permanece a mesma, porém há uma sutil mudança no modo de elaborar a resposta⁷⁴, inclusive no que tange a temática sobre a facticidade. Isso se torna mais evidente quando se confronta o texto de 1927, *Ser e tempo*, aos textos anteriores à sua publicação, sobretudo estes que estão sendo aqui utilizados do período de 1919 a 1923. Com o intuito de esclarecer possíveis questionamentos sobre essa problemática, lança-se mão do seguinte comentário:

Das diferenças mais claras em relação à tematização do conceito de facticidade que podem ser observadas entre estas lições [1919-1923] e *Ser e tempo*, destacamos as seguintes: 1) diante da indeterminação inicial da pergunta pelo sentido do ser do ente que somos em *Ser e tempo*, esta é respondida de antemão, no período compreendido entre 1921 e 1923, através da noção de facticidade – termo aplicado indistintamente tanto ao ser da vida fática quanto a seu sentido [...] 2) a facticidade aponta a globalidade ontológica da vida fática, e não, como seria o caso em *Ser e tempo*, a um aspecto parcial da articulação de seu ser, cujo sentido seria tributário de seu entrelaçamento com outros aspectos ontológicos do mesmo (MATÍAS, 2002, p. 130)⁷⁵.

A retomada da discussão sobre a facticidade parte do seguinte apontamento feito no excerto: “a facticidade aponta para a globalidade ontológica da vida fática”. Está implícito nesta afirmação o caráter relacional entre ser-aí e mundo, donde a afirmação: o experimentado – o vivenciado – não designa um “tomar conhecimento”, mas um “confrontar-se” com isso que de fato se vivencia (HEIDEGGER, 2010, p. 14). Num primeiro momento, a facticidade denota

⁷⁴ Com a publicação dos cursos ministrados por Heidegger no período precedente a *Ser e tempo* veio à tona um conjunto de questões, bem como uma cisão entre os modos de compreender e interpretar estes textos. Pode-se notar a presença de dois grupos com maneiras de pensar bem distintas entre si: o primeiro deles, representantes de uma interpretação evolucionista, defendem a unidade e coerência durante todo o trajeto heideggeriano; dentre estes destaca-se a obra *The genesis of Heidegger's Being and Time* (1995) de Theodore Kisiel. No entanto, há ainda nesse grupo aqueles que defendam que *Ser e tempo* é o ápice da construção filosófica de Heidegger, ou seja, há um amadurecimento no pensamento deste filósofo, conforme aponta a obra de Kisiel, e aqueles que defendam que houve um decaimento no rigor conceitual entre as obras da juventude e a problemática do tratado de 1927; desses destaca-se a obra *Desmitificando Heidegger* (1993) de John D. Caputo. Por outro lado, há o grupo, inaugurado por Otto Pöggeler, sobretudo, na obra *A via do pensamento de Martin Heidegger* (2001), que propõe uma existência conjunta de vários caminhos e problemáticas que acompanharam todo o desenvolvimento filosófico de Heidegger, a isso se soma a possibilidade de compreender a diversidade metodológica encontrada em seu percurso filosófico; disso decorre a impossibilidade de estabelecer uma hierarquia entre os textos e os períodos de pensamento heideggeriano. O presente trabalho, conforme deve indicar a redação do mesmo, situa-se nessa direção apontada por Pöggeler, porém reconhece-se o esforço e a qualidade dos demais trabalhos e das problemáticas colocadas pelas outras maneiras de compreender Heidegger.

⁷⁵ “De las diferencias más obvias que en relación con la tematización del concepto de facticidad pueden observarse entre estas lecciones y *Ser y tiempo*, resaltaremos las siguientes: 1) frente a la indeterminación inicial de la pregunta por el sentido del ser del ente que somos en *Ser y tiempo*, en la etapa comprendida entre 1921 y 1923 ésta es respondida de antemano a través de la noción de facticidad —término que se aplica indistintamente tanto al ser del vivir fáctico como a su sentido [...] 2) la facticidad alude a la globalidad ontológica del vivir fáctico, y no, como sería el caso de *Ser y tiempo*, a un aspecto parcial de la articulación de su ser cuyo sentido sería tributario de su entrelazamiento con otras facetas ontológicas del mismo”.

uma apropriação, por parte do ser-aí, da significação disso que se lhe apresenta e não um olhar teórico taxativo visando enquadrar isso que se dá num conjunto de valores pré-estabelecidos. Daí, pode-se compreender que a cátedra se dá, a princípio, como cátedra, um todo que possui um nexos relacional com a existência do ser-aí, e não como um conjunto de madeiras de determinadas cores e formas. A facticidade, com isso, demonstra que a significação daquilo que se apresenta ao ser-aí pode somente, num primeiro momento, ser apropriada e não apreendida, “conhecida”. Vale destacar, mesmo com a evidente obviedade: a facticidade, decorrência do entendimento de *Erfahrung*, aproxima-se da compreensão de *Erlebnis*.

Ainda tomando o excerto citado acima, destaca-se que a pergunta pelo sentido do ser do ente é respondida por Heidegger, no período entre 1919 e 1923, apontando para a facticidade. Desse modo, outro elemento fundamental surge nesta problematização: mundo. Esse sentido do ser do ente, respondido com a facticidade da existência do ser-aí, aponta, junto com essa resposta, diretamente para a compreensão do que significa “mundo”. Dessa forma, só se pode compreender o sentido de ser desde que se compreenda o que seja e como se dá “mundo”. A respeito dessa problemática, fundamental neste momento do trabalho, indicam-se dois textos de Heidegger que a apresentam com grande qualidade e possibilitam a continuidade da pesquisa; trata-se de: *Problemas fundamentais da fenomenologia (Grundprobleme der Phänomenologie)* do semestre de inverno de 1919-1920 e *Fenomenologia da vida religiosa (Phänomenologia des religiösen Lebens)* do semestre de inverno de 1920-1921.

Intencionalmente, apresenta-se primeiramente a caracterização trazida por Heidegger no texto de 1920-1921, o qual, de fato, está mais próximo e situa melhor esta resposta pelo sentido do ser do ente. Lê-se o seguinte:

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). O mundo pode ser formalmente articulado como *mundo circundante [Umwelt]*, como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc. Nesse mundo circundante também está o *mundo compartilhado [Mitwelt]*, isto é, outros homens numa característica fática bem determinada [...]. Finalmente, aí está também o *eu mesmo [Ich-selbst]*, o *mundo próprio [Selbstwelt]*, na experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Depreende-se dessa passagem, em conformação com o que até aqui foi apresentado, que mundo representa, a partir da dinâmica da facticidade, o conjunto vital no qual o ser-aí vive e no qual as coisas se lhe apresentam. Além disso, mundo passa a designar essa esfera na qual as coisas se dão em significação originária. A experiência originária, então, é constituidora de mundo, pois o eu histórico, ao apropriar-se dessa significação imediata que se lhe apresenta,

cria seu próprio mundo⁷⁶. Com isso, percebe-se aquela identificação entre o experimentado – vivenciado – e aquele que experimenta, pois ambos formam a mesma realidade, o mesmo mundo.

Mundo compartilhado, mundo circundante e mundo próprio não são três regiões distintas que podem ser separadas. Desse modo, o mundo próprio é formado tanto pelo circundante quanto pelo compartilhado, o compartilhado pelo mundo próprio e circundante e assim por diante. O sentido de ser, enquanto facticidade, está diretamente relacionado com a geração de mundo. Aqui se mostra, mais uma vez, a ligação efetiva entre *Erlebnis* e *Erfahrung* a partir do uso desses termos: a vivência do mundo circundante (*Umwelterlebenis*) só é possível a partir da experiência fática da vida (*faktische Lebenserfahrung*), enquanto experiência da realidade por um eu histórico que se apropria daquilo que se lhe dá em caráter significativo. De fato, no sentido de ser do ser-aí está sua constituição mundana, histórica, apropriativa, logo, originária. Essa fundamentação encontra-se explícita e implicitamente no § 3 de *Introdução à fenomenologia da religião (Einleitung in die Phänomenologie der Religion)*, no qual se lê:

[...] se atentarmos para a indiferença própria do experimentar fático em todas as facticidades da vida, então se torna claro um determinado sentido dominante do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio, a saber: tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega o caráter de significância [Bedeutsamkeit]. Todo e qualquer conteúdo carrega em si esta caracterização (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

A relação eminente entre mundo circundante, mundo compartilhado e mundo próprio acontece porque não existe experiência isolada. Toda experiência só é possível dentro de um nexo de relação, daí a ligação entre a realidade e o eu histórico. O nexo de relação, então, dá-se entre a experiência e o ser-aí, entre a vivência e a existência. Essa caracterização também é possível na compreensão de *Erfahrung*, pois tudo o que se dá ao ser-aí se dá de algum modo, inserido num contexto. O mundo “munda” significa que a experiência imediata é algo que já traz em si uma significatividade, uma mundanidade.

Relacionar sentido de ser com o mundo não é afirmar somente que não existe experiência sem mundo, mas que não existe possibilidade de ser sem mundo. Ser e mundo, então, se identificam. De fato, conforme aponta Blanco Ilari, “estar no mundo não é algo do qual podemos dispor. Pertencemos a um mundo de tal modo que não há possibilidade de se exilar. O mundo, constituído como totalidade englobante ante-predicativa, é um ‘dentro’ que

⁷⁶ Deve-se ter claro que “mundo”, na presente investigação, não assumirá a compreensão religiosa cristã de algo pejorativamente ruim, afastado e capaz de afastar de Deus, e nem o sentido empírico das coisas físicas. O entendimento é tão somente no sentido ontológico do termo.

não tem ‘fora’”⁷⁷ (ILARI, 2016, p. 46-47). E mais: essa realidade é o próprio ser-aí, donde o fato dele ali se reconhecer. A dimensão da experiência originária proporciona essa identificação entre o mundo e o ser, pois parte do pré-reflexivo e do a-teórico, isto é, de uma realidade anterior à predicação e à valoração. A compreensão do que vem a seguir torna-se mais evidente a partir disso que aqui se expôs:

O mundo circundante e o mundo compartilhado estão presentes em tais manifestações. E também o mundo próprio está e vive este modo em minha própria vida. Ontem, antes de ontem, domingo passado, as férias passadas, os anos de escola... meu mundo próprio passado e inclusive meu eu se expressam em determinados acontecimentos que me aconteceram, e o fazem de tal modo que, na maioria das vezes, estes acontecimentos estão conectados de um modo concreto com meu mundo próprio atual: nunca como meras vivências que foram minhas, mas que eu mesmo tive certa estabilidade, em tais eu era eu mesmo (HEIDEGGER, 1993, p. 45-46)⁷⁸.

O que se destaca nessa passagem são os nexos de relação próprios do viver fático. A construção do mundo próprio é decorrente desses nexos de relação. A experiência fática da vida constrói, então, um caminho próprio, pois quem realiza tal experiência é um ser-aí único e finito. Não se pode abdicar de construir um mundo próprio, circundante, compartilhado. O que não significa dizer que estes serão idênticos para cada um no que tange ao conteúdo. Nota-se, pela passagem, que o principal elemento para se gerar essa identificação de ser e mundo é o conteúdo das experiências, das vivências. Isso permite a aproximação entre a filosofia desenvolvida por Heidegger e a temática da vida, sob o caráter de experiência originária, tal como aponta Pablo Varela: “a presente filosofia começa por reconhecer que seu tema originário é a vida” (VARELA, 2015, p. 22).

Diante disso, as preleções de 1919-1920, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, se aproximam das de 1920-1921, *Fenomenologia da vida religiosa*, dado o acento colocado por Heidegger no conteúdo da experiência. De fato, lê-se nas preleções de 1920-1921: “A experiência fática da vida reside totalmente no *conteúdo*, enquanto o *como* está implícito nisso. É no conteúdo que têm lugar todas as mudanças da vida. (HEIDEGGER, 2010, p. 17). Vai-se um pouco mais além, trazendo como complemento a isso um trecho presente nas *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica* de 1921-1922: “no

⁷⁷ “Estar en el mundo no es algo de lo que podemos disponer. Pertenece a un mundo de tal modo que no hay posibilidad de exilarse. El mundo, constituido como totalidad englobante ante-predicativa, es un ‘adentro’ que no tiene ‘afuera’”.

⁷⁸ “Die Umwelt, Mitwelt begegnet in solchen Bekundungen. Aber auch die Selbstwelt steht und lebt so in meinem Selbstleben. Das Gestern, Vorgestern, der letzte Sonntag, die letzten Ferien, die Zeit am Gymnasium – meine damalige Selbstwelt und sogar mein eigentliches Selbst drücken sich in bestimmten, mir widerfahrenen Begebnissen aus, und zwar sind diese Begebnisse meist in ganz bestimmter Weise mit meiner aktuellen Selbstwelt in Zusammenhang; nie so, daß sie lediglich meine Erlebnisse waren, sondern nur so, daß ich selbst eine bestimmte Zuständigkeit hatte, in einer solchen Ich-selbst war”.

fenômeno da vida, mundo é a categoria fundamental do sentido de conteúdo” (HEIDEGGER, 2011b, p. 99). Com isso, afirma-se que a vida fática expressa uma constante tomada de consciência da própria existência, do mundo próprio que é gerado, do eu histórico que o ser-aí é a todo o momento.

A dinâmica da facticidade, proporcionada a partir do entendimento de *Erfahrung*, denota um lidar com o mais simples da existência, pois se preocupa, justamente, com a existência e com aquilo que dela decorre. O problema é que “o simples é o mais difícil, pois exige de nós uma verdadeira conversão no olhar: exige que descubramos, na pobreza daquilo que desprezamos, uma fonte inesgotável de riqueza” (FERNANDES, 2010, p. 29). Pelo fato das experiências – vivências – da vida não serem algo isolado, elas se entrecruzam, de modo que o que aconteceu “ontem, antes de ontem, nas férias passadas” ainda está presente no sentido de ser do ser-aí, pois isso foi de tal modo vivenciado pelo ser-aí que lhe constitui mundo. Agora se está apto a afirmar: o nexos de relação não acontece entre uma experiência isolada e o sentido de ser, mas o nexos se dá entre as experiências e o sentido de ser, entre as vivências e o mundo, pois tudo isso compreende a dimensão do ser-aí.

A vida tem este aspecto peculiar de um conjunto “mesclado, múltiplo, amontoado”, mas que, ao final, expressa algo “mais ou menos nítido” (HEIDEGGER, 1993, p. 69). Essa dinâmica da experiência fática da vida é simples em sua composição e forma algo tão coeso tornando-se inviável a separação em momentos particulares, em experiências isoladas, dado que todas elas formam esse nexos de relação. Para compreender e expressar melhor esse “emaranhado” proveniente da relação entre experiência fática da vida e ser, Heidegger, ainda em seus primeiros escritos, indica, embora não apresente de maneira textual, um poema de Stefan George (1868-1933), poeta do simbolismo alemão, intitulado *O tapete (Der Teppich)*. Tal poema é agora reproduzido sob a tradução da Prof.^a Dr.^a Maria José Campos⁷⁹:

Aquí, homens se entrelaçam com animais em relevo
E se deixam estranhamente envolver em sedosa moldura
E luas crescentes azuis ornamentam estrelas brancas
Cruzando-as em entorpecida dança.

E tênues linhas se alongam em ricos bordados
E cada parte se mistura e se encaracola à outra
E ninguém pressente o enigma aí enredado
E eis que uma noite a obra se torna viva.

Ali despertam trêmulas as hastes adormecidas
Os seres estreitamente envolvidos por círculos e linhas

⁷⁹ A professora Maria José Campos possui doutorado em filosofia pelo IFCS – UFRJ e, atualmente, é professora da FAFICH – UFMG tendo como linha de pesquisa Filosofia da Arte e Estética. A tradução do poema consta na edição n.º 1347, março/abril de 2013, do jornal *Suplemento Literário* publicado pela Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais.

E avançam claramente até os nodosos tufos de fios
E no desenlace a obra carrega a sua vingança!

Ela não está à vontade: nem em cada
Hora familiar: ela não é nenhum tesouro guardado
Ela não se dá jamais aos outros, muito menos em palavras
Ela se forma para que seres excepcionais a cultivem (GEORGE, 2013, p. 38)⁸⁰.

A eminente pergunta: qual a relação entre tal poema e a facticidade? Lembre-se: um tapete é algo composto por muitos fios que se entrecruzam por diversas vezes. De fato, uma infinidade de entrecruzamentos que, quando olhados de perto, não parecem ter sentido algum. Porém, quando se distancia e se olha novamente para tal tapete se percebe que o emaranhado, antes quase incompreensível, passa a ser visto como uma bonita peça, pois agora se vê o todo, um conjunto de relações entrecruzadas e que, ao se entrecruzarem por incontáveis vezes, formam um todo significativo. Soma-se a isso a possibilidade fundamental de compreender e interpretar esse emaranhado de fios. Aqui se justifica a atitude de interrogar, abordar e explicar a facticidade; aponta-se a uma fenomenologia hermenêutica da facticidade.

O poema, entendido como aquilo que se diz genuinamente⁸¹, expressa a própria dinâmica da vida e esta possui suas vivências apertadas (*eng*) entre si, isto é, correlacionadas num nexos. O poema faz ver também o caráter originário da experiência: “ela é para poucos e raros em formação”; o constante formar-se do mundo próprio que, ao revelar-se, revela o

⁸⁰ Hier schlingen menschen mit gewächsen tieren
Sich fremd zum bund umrahmt von seidner franze
Und blaue sicheln weisse sterne zieren
Und queren sie in dem erstarrten tanze.

Und kahle linien ziehn in reich-gestickten
Und teil um teil ist wirr und gegenwendig
Und keiner ahnt das rätsel der verstrickten..
Da eines abends wird das werk lebendig.

Da regen schauernd sich die toten äste
Die wesen eng von strich und kreis umspannet
Und treten klar vor die geknüpften quäste
Die lösung bringend über die ihr sannet!

Sie ist nach willen nicht: ist nicht für jede
Gewohne stunde: ist kein schatz der gilde.
Sie wird den vielen nie und nie durch rede
Sie wird den selten selten im gebilde.

⁸¹ Reconhece-se uma maior presença de poemas, bem como de análise dos mesmos no período após 1950 no pensamento de Heidegger. O volume 12 das obras completas, *A caminho da linguagem (Unterwegs zur Sprache)* (1950-1959), traz uma preocupação eminente com a linguagem enquanto habitação, morada do homem. O recorte deste trabalho não abarca essa problemática, porém faz-se menção a esta obra neste momento justamente porque Heidegger estabelece diálogos profundamente produtivos com a poesia de Stefan Georg, Georg Trankl e Hölderlin, capazes de expressar, através da poesia, “o desafio histórico de se fazer uma experiência da experiência”. Para mais: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

circundante e o compartilhado. “E cada parte se mistura e se encarcacola à outra”: de fato, não pode-se compreender cada uma das vivências isoladamente. Vai-se além: não é possível compreender a existência de maneira isolada, quando a relação circundante e compartilhada lhe é formativa-fundamental.

A dinâmica da facticidade, ao apontar para o caráter hermenêutico, mostra, na verdade, “uma forma privilegiada de abertura para que este [o ser-aí] atinja o que Heidegger define como *suas possibilidades mais próprias*” (SARAMAGO, 2008, p. 32). Justamente por esse caráter hermenêutico ser fundamental, este trabalho se envereda, a partir de agora, neste caminho. Disso segue a conclusão: a experiência fática da vida, expressão máxima do entendimento dado por Heidegger ao termo *Erfahrung*, está relacionada com o entendimento de *Erlebnis*, enquanto vivência de um eu histórico que se apropria daquilo que se lhe apresenta no mundo. Além disso, esse *caminho (Fahrt)*⁸² é construído, sendo próprio de cada um. A hermenêutica completa esse caminho ao lançar um olhar compreensivo-interpretativo sobre as vivências.

2.2 Hermenêutica da facticidade: uma possibilidade fundamental da existência

Hermenêutica é o ato de abordar, questionar, compreender e interpretar a facticidade. A própria operação hermenêutica, vinculada ao ser-aí, revela um dinamismo da existência, um ser que é inseparável de seu mundo e disso que se lhe apresenta em caráter significativo.

Não é possível, no entanto, apresentar a hermenêutica da facticidade sem ao menos mencionar a contribuição de outro filósofo, demasiadamente citado neste trabalho: Wilhelm Dilthey. A influência deste se justifica, neste momento, pela não aceitação, por parte de Heidegger, da fenomenologia transcendental de Husserl, dado que a redução eidética⁸³, proposta por Husserl, não considerava o âmbito da particularidade na experiência das vivências. Aos olhos de Heidegger, Husserl teria deixado passar a própria essência dos atos ao se ocupar exaustivamente com a estrutura e o conteúdo dos atos intencionais da consciência.

⁸² A expressão mais comum em alemão para o termo caminho é *Weg*. No entanto, aqui se toma a expressão *Fahrt* como significando “caminho” dada a proximidade existente entre *Fahrt* e o verbo *Fahren*, que significa “ir adiante”, “estar a caminho”. Além disso, outra intenção eminente ao utilizar este termo é mostrar a construção do caminho, isto é, esse “ir adiante” como comportamento existencial do ser-aí, responsável por construir seu caminho, sua própria história.

⁸³ Compreende-se como “redução eidética” a ênfase dada à *essência* do fenômeno, em detrimento das variantes fatuais. A própria raiz do termo, *eidos*, indica essa busca essencial, donde ser a fenomenologia a ciência das essências. Na compreensão do próprio Husserl, a redução eidética consiste numa suspensão dos juízos ante às doutrinas filosóficas, preservando, assim, a integralidade da consciência do sujeito diante do fenômeno. E conforme aponta Marcos Aurélio Fernandes: “a redução eidética é a decisão de manter a limpidez e precisão de captação do sentido de ser e, por conseguinte, da constituição ontológica de um ente” (FERNANDES, 2011, p. 53). A dificuldade encontrada por Heidegger nessa elaboração de Husserl é o tratamento exclusivista com a consciência, desconsiderando a historicidade como elemento fundamental.

O modo como Dilthey procede com a hermenêutica, levando em consideração o elemento histórico como peça fundamental para a compreensão, interessa a Heidegger, pois, como já mencionado, o ser-aí é, enquanto eu, histórico. Para Heidegger, “o que havia de essencial na investigação de Dilthey era a plena consciência da realidade histórica e a possibilidade de sua interpretação, trazendo, assim, uma abordagem original dos fenômenos” (SARAMAGO, 2008, p. 36). A contribuição trazida por Dilthey e apropriada por Heidegger no que tange à hermenêutica é esta: colocar o elemento histórico à vista e tomá-lo como decisivo e fundamental na compreensão da existência.

Interessante perceber, nesta dinâmica própria do pensamento heideggeriano, como os termos “histórico” e “mundo” estão próximos: o entendimento de mundo, enquanto esta totalidade existencial e referencial na qual o ser-aí está inserido, proporciona a si próprio a própria compreensão que, por sua vez, não pode ser isolada, isto é, sempre é histórica. Historicidade e mundo, então, compõem também a fenomenologia hermenêutica da facticidade proposta por Heidegger. Na verdade, mundo é o local, em sentido ontológico, onde “a temporalidade e a historicidade do ser estão radicalmente presentes, é o lugar em que o ser se traduz em significação, em compreensão e interpretação” (PALMER, 2006, p. 138).

No entanto, trata-se de uma apropriação feita por Heidegger, o que significa que há a recusa de alguns pontos. Lê-se, mais uma vez, a partir de Saramago: “[Heidegger] recusa o enfoque psicológico de Dilthey e o reconhecimento das vivências psíquicas subjetivas como a forma mais original do compreender” (SARAMAGO, 2008, p. 37). A própria hermenêutica da facticidade, então, identifica-se com o desenvolvimento fenomenológico proposto por Heidegger e, além disso, funda-se na própria fenomenologia e não na epistemologia; na facticidade e não no conhecimento. A questão do ser enraíza-se cada vez mais com a fenomenologia não fundamentada na consciência (Husserl), mas no próprio existir do ser-aí, em sua facticidade, em seu modo originário de viver. Reitera-se, com isso, a clara conclusão que fundamenta a questão do ser como fenomenológica, fática-hermenêutica e ontológica fundamental.

As figuras de Husserl e Dilthey são preservadas e reconhecidas como fortes influências, porém, percebe-se uma nova abertura por parte desta fenomenologia hermenêutica: o objeto desta é a própria existência fática do ser-aí. Donde a proposta hermenêutica ter como foco justamente a facticidade; logo, as experiências originárias. O título das preleções de 1923 em Friburgo está aqui justificado: a *ontologia*, apresentada mais tarde por Heidegger como fundamental, somente pode ser considerada como *hermenêutica da facticidade*. O que segue

toma por base estas preleções de 1923, *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)* (*Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*).

De fato, uma das primeiras preocupações do jovem Heidegger nestas preleções é alertar que a hermenêutica por ele proposta não é (mais) uma teoria da interpretação, ou seja, a dimensão da análise de textos bíblicos e jurídicos fica em segundo plano. O objeto de análise torna-se outro: “com relação à sua ‘objetualidade’, como forma pretendida para acessá-la, a hermenêutica indica que a objetualidade é um ser capacitado para a interpretação e necessitado dela, que é inerente a esse seu ser o ser interpretado de algum modo” (HEIDEGGER, 2013, p. 21).

Observa-se uma preocupação peculiar e intrínseca nessa abordagem proposta pelo filósofo alemão que se destaca propositalmente com os grifos. A primeira é mostrar que a hermenêutica possui sim um caráter científico e, a partir disso, nota-se um posicionamento rigoroso por parte de Heidegger frente àqueles que, possivelmente, o afrontariam: a “objetualidade” da hermenêutica da facticidade é apenas uma “forma”, o objeto da hermenêutica da facticidade é indicado e não pode ser alcançado por “fora”, pois diz respeito à existência de cada ser-aí em cada ocasião. Disso segue o grifo posterior: o “objeto” da hermenêutica da facticidade, o ser-aí, é dotado de capacidade para realizá-la; e mais: *necessita* de tal hermenêutica. O movimento hermenêutico visa clarear a própria existência que é a do ser-aí, donde se percebe, mais uma vez, o acento ao conteúdo da experiência, pois “partindo do conteúdo da indicação, mas de alguma forma compreensível, trata-se de fazer com que a compreensão alcance o *curso* adequado *da visão* [*Blickbahn*]” (HEIDEGGER, 2013, p. 86).

A hermenêutica faz com que a apropriação feita pelo ser-aí daquilo que se lhe apresenta no mundo seja significativa, tenha e faça sentido nessa realidade significativa que é o mundo do ser-aí. Além disso, ela é responsável por clarear também os nexos de ligação entre as vivências: a hermenêutica compreende a parte levando em consideração o todo; esse todo referencial e significativo de cada ser-aí já é levado em consideração na atitude hermenêutica. Noutras palavras: a hermenêutica da facticidade está diretamente relacionada e visa clarear, a princípio, este mundo próprio de cada ser-aí. A partir disso, entra-se numa dinâmica muito interessante: o mundo próprio, ao se revelar, já traz consigo também o mundo circundante e o mundo compartilhado. Ou seja, a hermenêutica da facticidade, compreendendo e clareando os nexos de ligação do mundo próprio, faz com que também os outros dois sejam melhor compreendidos. De fato, percebe-se essa intermediação na dinâmica do mundo a partir do seguinte excerto:

O trazer a destaque não é um mero perceber (*Beachtung*) expresso, mas primariamente uma tomada de diretiva de toda a vida, ou seja: o trazer a destaque do mundo próprio, por exemplo, não é uma negação dos outros, mas, ao contrário, no trazer a destaque o mundo próprio realiza-se também uma apropriação, que ganha determinação de sentido a partir dela, do mundo compartilhado e do mundo circundante – e assim em relação a cada um (HEIDEGGER, 2011b, p. 108).

Afirma-se, então, o seguinte: a possibilidade de acessar a hermenêutica da facticidade por “fora”, isto é, nos moldes da teoria do conhecimento, é descartada. A hermenêutica da facticidade deve ser configurada ao longo do caminho (*Fahrt*) da existência de cada ser-aí. Assim, conforme as próprias vivências e seus nexos de relação vão se esclarecendo, vai a própria hermenêutica própria ao ser-aí em cada ocasião sendo amadurecida, enraizando-se cada vez mais com o sentido do ser. Noutras palavras: a compreensão do mundo próprio, ou caso se prefira, uma autocompreensão pautada na fenomenologia-fático-hermenêutica faz com que o próprio entorno, a própria realidade própria ao ser-aí seja compreendida; a compreensão do mundo próprio direciona a compreensão do mundo circundante e do mundo compartilhado.

Faz-se notar ainda um jogo de palavras possível no idioma alemão, do qual Heidegger se utiliza e que aqui servirá para demonstrar a relação entre a geração de mundo a partir da experiência originária e a vida. Trata-se dos termos *Erfahrung* (experiência) e *Fahrt* (marcha, curso, caminho), dos quais Heidegger faz uso em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) com o intuito de reforçar o caráter do vivenciado, da apropriação do significado daquilo que se dá; isso acontece no *caminho* (*Fahrt*) concreto da existência do ser-aí, ou seja, na vida daquele que faz a experiência. Mais uma vez aparece com nitidez que o mundo próprio não pode ser dado ao ser no sentido de um objeto conhecido, mas justamente o contrário: é o ser-aí que constrói esse mundo próprio e, como não é possível separar mundo próprio de mundo circundante e mundo compartilhado, é também a partir da experiência fática da vida que se os constrói.

Conquista-se, com isso, o acesso ao ser do ser-aí, conforme aponta Heidegger nesta passagem:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão (HEIDEGGER, 2013, p. 21).

A compreensão que aparece a partir desse trecho não é no sentido de “conhecer algo”, mas de justamente *estar desperto para o aí do ser*. A hermenêutica da facticidade, então, é o que torna possível o acesso significativo do ser-aí a si mesmo. Além do mais, ela não soa como um constructo artificial, pelo contrário: a hermenêutica é o “como” (*Wie*) decisivo, próprio do

ser-aí. Um caráter que se pode chamar de distintivo, pois distingue cada ser-aí dos demais. Não havendo vivências iguais, não existe a possibilidade de uma hermenêutica se identificar com outra. Isso, no entanto, não exclui a possibilidade de criar um conjunto no qual essas individualidades se encontrem reunidas como, por exemplo, numa ciência, o que por ora fica somente anunciado⁸⁴ nas seguintes palavras: “esta nova e particular estrutura [a ciência] da vida viva em si, ainda de acordo que tudo na vida se expressa de algum modo, *também se aplica às formações especiais de suas tendências*, como a ciência” (HEIDEGGER, 1993, p. 46)⁸⁵.

Destaca-se agora o seguinte: a hermenêutica não é um “esquema”, mas uma possibilidade. Na verdade, essa possibilidade é fundamental, pois aponta para aquilo que é mais próprio ao ser-aí: sua facticidade. Nesse sentido, o ser da hermenêutica é o mesmo ser da vida fática; a resposta pelo sentido do ser é necessariamente fática e hermenêutica. A facticidade é hermenêutica e esta é fática. A hermenêutica situa-se como categoria existencial⁸⁶. E, enquanto possibilidade, também se encontra na dimensão pré-reflexiva e a-teórica. Ela, então, surge como possibilidade de compreensão do próprio compreender, tal como se aponta a seguir, com ênfase no grifo: “através do questionamento hermenêutico, tendo em vista que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a facticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada” (HEIDEGGER, 2013, p. 22).

A vida fática ao ocupar-se com si mesma já tem presente essa compreensão do próprio ser. A compreensão das vivências e seus nexos de relação é importante a partir disso, pois, no movimento hermenêutico, desvela-se o que estava oculto. A hermenêutica sustenta-se como fundamental: tornar explícito o que não é tão claro à primeira vista; fazer com que o ser do ser-aí lhe seja conferido em seu sentido mais originário e próprio, em sua significação. Disso decorre a importância da temporalidade, ou melhor, da historicidade, pois sempre se compreende e interpreta a partir do hoje. Donde a possibilidade de, juntamente com Palmer, afirmar: “a hermenêutica da facticidade [sic] torna-se histórica, é uma reconstrução criativa do passado, uma forma de interpretação” (PALMER, 2006, p. 131). Vai-se além dessa compreensão e afirma-se que, na hermenêutica da facticidade, a importância do passado é

⁸⁴ De fato, a importância das ciências, bem como o modo de construção que lhe é inerente serão apresentados no terceiro tópico deste capítulo. Para mais: 2.3 Experiência, hermenêutica, ciência: a possibilidade de uma “forma”.

⁸⁵ Diese neue merkwürdige Struktur des lebendigen Lebens an sich, daß sich in ihm alles irgendwie ausdrückt, *gilt auch für die besonderen Ausformungen seiner Tendenzen*, z. B. für die Wissenschaft.

⁸⁶ Importante fazer notar que o termo “categoria existencial” possui uma peculiaridade no conjunto da obra heideggeriana, sobretudo na década de 1920. Heidegger faz a distinção entre “categoria” (*Kategorie*), utilizada para descrever os entes distintos do ser do ser-aí, e categoria “existencial” (*Existenzial*), utilizada como *indício formal* das características ontológicas do ser-aí. Com isso, Heidegger proporciona a distinção fundamental entre os modos fundamentais que constituem a existência do ser-aí (*existenzial*) e o nível de existência particular e ôntica de cada ser-aí particular (*existenziell*).

relevante, mas não tanto quanto a importância do futuro. O ser-aí, compreendendo o passado, as vivências acontecidas, já o faz tendo em vista o próprio futuro: a temporalidade da hermenêutica se entranha com a temporalidade do ser-aí. Há de se concordar com Benedito Nunes quando este afirma:

[...] a existência é sempre um momento *ekstático*, ou seja, o sair de si mesmo [futuro] que volta a si, à situação fáctica em que se encontra [passado] e emerge no presente. [...] Em Heidegger, o passado que, quando é autêntico, não desaparece completamente é uma segunda linha depois do futuro; o futuro é o primeiro termo desse movimento *ekstático*: futuro, passado e presente. Existe uma correlação recíproca entre essas três dimensões (NUNES, 1999, p. 65-66).

A temporalidade própria à compreensão do ser aparece justamente como condição para tal compreensão. Começa-se a perceber a importância de um “agora” hermenêutico, ou seja, a compreensão é possível partindo do presente, do “agora”, mas tendo em consideração, a princípio, o futuro e o passado, que traz consigo o nexo de vivências e suas relações⁸⁷. A hermenêutica da facticidade não é possível sem essa consideração temporal. Com ela e a partir dela também se desvela o ser do ser-aí. O que muitas vezes passa despercebido é justamente aquilo que se desvela, estando, antes, velado. Esse jogo de palavras, velado-desvelado, deve ser levado em consideração no movimento hermenêutico.

O desvelar-se proporcionado por essa hermenêutica da facticidade tem em vista a compreensão dos nexos de ligação das vivências que possuem um caráter próprio de permanecerem ocultos, velados. A hermenêutica da facticidade proposta por Heidegger vai à contramão desse movimento e desvela aquilo que fundamenta o próprio mostrar-se do ser. Concorda-se, nesse ponto, com Ligia Saramago quando esta afirma:

Para Heidegger, se há algo que precisa ser mostrado pela fenomenologia, esse algo, certamente, não há de ser aquilo que pode tornar-se evidente para uma subjetividade, mas justamente o que tende a permanecer velado. E o que permanece – de diferentes modos – velado, diz Heidegger, é precisamente o que dá sentido e fundamenta aquilo que se mostra diferentemente (SARAMAGO, 2008, p. 39).

A hermenêutica da facticidade não é uma idealidade, mas a base, o elemento distintivo de toda e qualquer significação das vivências, configurando-se, assim, como aquela

⁸⁷ Deve-se ter presente a importância da conferência *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)* (1924) para a compreensão da temporalidade em Heidegger. Na verdade, em tal conferência se encontra a dinâmica própria do ser-aí temporal: antecipar o futuro no presente, significando e atualizando o passado. Isso permite lidar com o tempo de maneira *ek-stática*, o que faz com que o próprio tempo esteja intimamente ligado à compreensão do ser e “esta compreensão é ontológica e orienta-se pelo tempo” (KIRCHNER, 2009, p. 47). Por isso, o *futuro* ganha um acento diferenciado: ele possibilita a realização do *como (Wie)* da existência. Nota-se isso na seguinte passagem: “Esta antecipação não é senão o *porvir propriamente dito e único do ser-aí próprio*. Na antecipação, o ser-aí é o seu porvir, mas de tal maneira que, neste ser-porvir, ele regressa ao seu passado e ao seu presente. [...] O ser-porvir, que acabamos de caracterizar, sendo o ‘como’ próprio do ser-temporal, é a maneira de ser do ser-aí, na qual e a partir da qual ele se dá o seu tempo” (HEIDEGGER, 2003, p. 51). Essa consideração a respeito de um “agora” é fundamental para compreender a hermenêutica da facticidade.

possibilidade fundamental. Com isso, pode-se compreender melhor a relação somente anunciada por Heidegger entre a facticidade e o poema *O tapete* de Stefan George, do qual aqui se repete a última estrofe:

Ela não está à vontade: nem em cada
 Hora familiar: ela não é nenhum tesouro guardado
 Ela não se dá jamais aos outros, muito menos em palavras
 Ela se forma para que seres excepcionais a cultivem.

Disso se afirma, então: a hermenêutica da facticidade “não está à vontade” como qualquer outra coisa que possa ser descartada ou ainda algo que, quando sem serventia, possa ser desapropriado de sua significação originária. Ou ainda: algo que já está desvelado. “Ela não está à vontade” porque deve ser conquistada pelo ser-aí como um caminho (*Fahrt*) que se constrói com a passagem das pessoas. A própria hermenêutica da facticidade, enquanto possibilidade de compreender a compreensão, é desvelada em seu caráter originário na busca pelo sentido do ser do ser-aí. Com isso, não se pode negar que há velamento e desvelamento também na própria hermenêutica proposta por Heidegger. Isso, no entanto, não é paradoxal porque a hermenêutica surge como parte integrante da existência e condição para a compreensão desta. A existência se desvela, assim como a hermenêutica, porém, ao desvelar-se, sempre vela algo. Com as palavras do poema pode-se afirmar que ela não está, a princípio, desvelada “nem em cada hora familiar”.

De fato, a facticidade também “não é nenhum tesouro guardado”, pois, quando conquistada, lança luz sobre as vivências, compreendendo-as; e mais: a hermenêutica desvela-se junto com o ser, pois ambos se pertencem mutuamente. O sentido de ser é hermenêutico. Se ela tem esse caráter de não ser um “tesouro guardado”, então tudo que está velado tende a desvelar-se mediante a compreensão: a significação daquilo que se apresenta ao ser-aí no mundo é apropriado de modo significativo e não como conhecimento.

A experiência da cátedra e a experiência de Paulo são idênticas nesse sentido: a cátedra se apresenta de modo imediato como cátedra, quer para o professor quer para o senegalês; a afirmação de Paulo revela o Cristo também se dando sem mediações⁸⁸. O caráter significativo de ambas as experiências é tão somente apropriado por aqueles que as vivenciam, donde a possibilidade de apropriar-se do dar-se da significação de modo distinto. Tais vivências são originárias, a partir disso que aqui se propõe. O que se mostra, então, não é a evidência somente

⁸⁸ A experiência da cátedra encontra-se no primeiro capítulo, especificamente em: 1.4 A experiência da cátedra: compreensão do conceito “visão de mundo” e indicação à dimensão da vivência. A alusão à experiência de Paulo foi feita neste capítulo e encontra-se em: 2.1.1 A experiência entendida como *Erlebnis*.

para uma subjetividade, para só um indivíduo, mas o fundamental para todo vivenciar em seus diferentes nexos de ligação.

Outra característica decisiva, anunciada há pouco: a temporalidade da hermenêutica da facticidade. “Ela não está à vontade: nem em cada hora familiar”, ou seja, é necessária uma lida atenta, pois a hermenêutica da facticidade, assim como o sentido de ser, tendem a manter-se velados. Esse movimento velar-desvelar não é um passo atrás, mas, ao contrário, um olhar adiante visando à compreensão da própria existência que segue essa dinâmica, velando-se e desvelando-se a cada ocasião. O reconhecimento de que “a interpretação parte do hoje, isto é, de uma determinada compreensão mediana” (HEIDEGGER, 2013, p. 24) está na base dessa temporalidade fundamental à hermenêutica. O comentário de Mariano de la Maza amplia a presente elucidação:

[...] o movimento hermenêutico da interpretação da própria existência está essencialmente determinado pelo fato de que a vida fática se dá a partir de um mundo distorcido, que sempre está velando-se a si mesmo. Este velamento é tão originário quanto a noção que a vida originária tem de si mesma. Não é um velamento absoluto, mas uma espécie de desconfiguração. Isso é o que torna possível a compreensão. O problema da hermenêutica consiste em encontrar uma interpretação que dissolva este velamento originário (MAZA, 2005, p. 125)⁸⁹.

A temporalidade, então, conduz os primeiros passos decisivos da hermenêutica: a situação hermenêutica se configura a partir do “agora” donde se lança o olhar compreensivo. O “agora” dá um primeiro direcionamento para a compreensão, além de projetar um horizonte a partir disso que se compreende. Esse “agora” hermenêutico exerce a função de um distanciamento daquilo sobre o que se lança o olhar hermenêutico. Se aquilo que se dá já carrega um caráter significativo, o distanciamento hermenêutico do “agora” permite perceber e tornar expressos os nexos de ligação com o todo significativo no qual a vivência ocorre. O “agora” hermenêutico situa o ser-aí num ponto determinado, a partir do qual a compreensão é realizada. Futuro e passado se coadunam a este movimento compreensivo de modo imediato, pois o presente não pode se separar dos outros dois.

Dessa maneira, justifica-se a afirmação: não há vivências iguais, logo não são possíveis compreensões iguais. O que não impossibilita a elaboração de um todo significativo comum a determinado grupo de pessoas. Aqui está o primeiro ponto de relação entre a “visão de mundo”

⁸⁹ “[...] el movimiento hermenéutico de la autointerpretación está esencialmente determinado por el hecho de que la vida fática se da de un modo distorsionado, pues siempre está encubriéndose a sí mismo. Este encubrimiento es tan originario como la noticia que la vida originaria tiene de sí misma. No es un encubrimiento absoluto, sino una especie de desfiguración. Eso es lo que hace posible la comprensión. El problema de la hermenéutica consiste en encontrar una interpretación que disuelva este encubrimiento originario”.

e a “experiência originária”, que será destacado e melhor elaborado no fechamento deste trabalho. Segue, então, que todo compreender é também originário.

2.2.1 Hermenêutica como compreensão originária

Tem-se claro a partir do tópico anterior: hermenêutica e facticidade não são esferas separadas que, às vezes, se encontram possibilitando a compreensão. O sentido de ser é fático-hermenêutico, donde surge a possibilidade de afirmar: a compreensão que este tem da própria existência e daquilo que lhe é mais próprio é também originária. Isso é o que estas poucas linhas pretendem tornar explícito.

O olhar hermenêutico é, em cada ocasião, direcionado para a vida fática. A hermenêutica da facticidade não tem por objetivo a criação de uma forma na qual os significados estejam dispostos e possam ser aprendidos, ou melhor, conhecidos. Lê-se isso com um tom de advertência. Não se pode encontrar a hermenêutica da facticidade em algo que não tem facticidade. A forma, enquanto construída, deve partir da facticidade, mas, em si, não tem as características de uma vida fática, permanece uma forma, um objeto. Diante disso, passa-se a perceber o interesse do jovem Heidegger pelo cristianismo: o filósofo alemão compreende que os primeiros cristãos são, de fato, fontes da experiência originária fática da vida. Por isso que, ao ler Paulo e Agostinho, a intenção de Heidegger é afastar toda “forma” criada sobre eles, isto é, possibilitar um acesso originário às fontes. Luiz Hebeche, num apêndice presente em *O escândalo de Cristo*, destaca: “na sua leitura de São Paulo e de Santo Agostinho ele [Heidegger] procura resgatar a riqueza fática do cristianismo originário [sic], isto é, tentar afastar a filosofia e a teologia que ocultam a originalidade dessa experiência” (HEBECHE, 2005, p. 390-391).

É nesse caminho da compreensão originária que se retoma a experiência da cátedra, agora à luz do poema de Stefan George, e lança-se sobre ela o mesmo olhar presente na compreensão da experiência originária cristã: o que há é a estrutura pré-categorial, pré-reflexiva e a-teórica que torna possível a identificação entre aquilo que é vivenciado e quem vivencia. Desse modo, compreende-se o real interesse de Heidegger ao olhar e analisar fenomenologicamente o cristianismo em sua originalidade, pois este fenômeno carrega consigo fundamentalmente esses elementos destacados pelo filósofo alemão. A anotação de Renato Kirchner chama a atenção justamente para esse e alguns outros pontos cruciais:

[...] trata-se de voltar à experiência cristã originária e de compreender o problema da explicação religiosa; a compreensão fenomenológica deve fazer a experiência da objetualidade em sua originalidade; a fenomenologia deve ter continuamente em vista o problema do conceito prévio relacionado à história, a religiosidade cristã consiste na experiência cristã de vida originária e é, enquanto tal, ela mesma; a experiência

fática da vida é histórica. Enfim, a religiosidade cristã ensina e vive a temporalidade enquanto tal (KIRCHNER, 2014, p. 157).

Essa “objetualidade”, aludida pelo excerto, designa, mesmo em sua originalidade, uma “forma” criada. Tal forma é um recurso utilizado pelo ser-aí. Ela exerce a função de uma “concessão de abrigo”⁹⁰ ao ser-aí. O aspecto “formal”, não sendo independente, dá margem para a afirmação: ele está relacionado diretamente com a facticidade, logo com a hermenêutica também. Essa “estrutura” deve partir dessa compreensão originária que o ser-aí tem do próprio ser. Cabe à hermenêutica manter-se atenta à lida com a facticidade.

Heidegger diz algo sobre essa estrutura (conceitual) que aos poucos vai aparecendo: “‘*conceito*’ não é um esquema, mas uma possibilidade de ser, do instante [de cada ocasião], isto é, constitui este instante” (HEIDEGGER, 2013, p. 22). A importância disso é tanta que revela a *posição prévia* de compreensão, ou seja, o ser-aí, no movimento hermenêutico, sempre parte do nível pré-categorial, do a-teórico; o que não significa dizer que ele parte de um vazio significativo. A posição prévia não pode ser uma invenção, nem algo definitivo, como aponta Heidegger, mas algo que revela a fundamentação do próprio movimento compreensivo em sua totalidade. A posição prévia de interpretação traz consigo todo o nexo de ligação entre as vivências e as compreende situadas no presente, no “agora”. Disso decorre a importância da posição prévia: a possibilidade de perceber o fenômeno em sua significação. Por isso, há uma ligação eminente entre “posição prévia” e “mundo próprio”:

Da riqueza da aproximação e do modo de realização da descrição hermenêutica do fenômeno dependem a originalidade e a autenticidade da posição prévia na qual o ser-aí enquanto tal (vida fática) se encontra situado. Essa posição prévia na qual o ser-aí (o ser-aí próprio em cada caso) se encontra ao fazer esta indagação pode formular-se ao modo de indicação formal: *ser-aí (vida fática) é ser num mundo* (HEIDEGGER, 2013, p. 86).

De fato, a problemática da posição prévia é melhor abordada em *Ser e tempo*, sobretudo no § 32, do qual se destaca: “a interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 2012b, p. 211). A compreensão é originária porque a vivência é originária, afastada, a princípio, da separação sujeito-objeto, mas mantendo a possibilidade de elaborar uma estrutura conceitual enquanto possibilidade de ser. Com isso, anuncia-se: o “como” não aparece posteriormente, mas na própria vivência. A hermenêutica da

⁹⁰ A “concessão de abrigo” é um dos modos fundamentais da “visão de mundo”. Aqui, mais uma vez, já se aponta para a relação que será estabelecida posteriormente entre a experiência originária e a compreensão do que seja “visão de mundo”. Para compreender melhor a “visão de mundo” como “concessão de abrigo”: 1.3.1 Dois modos fundamentais da “visão de mundo”: concessão de abrigo e postura.

facticidade é esse “como” que já aparece na própria dimensão originária da experiência, sendo, por isso mesmo, um “como” originário que se desvela.

Segue a isso uma indicação muito própria ao movimento hermenêutico: ainda nas preleções de 1923, Heidegger aponta que a hermenêutica da facticidade não pode ser um “cálculo matemático”, ou seja, que seguindo sempre a mesma forma se chegará ao mesmo resultado. A dinâmica da facticidade é, nesse sentido, totalmente subversiva: não se trata de esgotar a hermenêutica a partir de uma fórmula, mas de indicar tal situação fundamental ao ser-ai para que este a acesse de modo originário. Reitera-se: não é possível acessar a hermenêutica da facticidade de “fora”, mas a partir e somente a partir da própria existência, lançando um olhar sobre as próprias vivências e seus nexos de relação.

Permite-se, nesse sentido, um pequeno passo atrás para ressaltar qual o sentido do aspecto formal da hermenêutica da facticidade indicada por Heidegger:

Na compreensão hermenêutica não há nenhuma “generalização” que vá mais além do formal. E, em caso de haver algo assim, uma hermenêutica que se compreendesse a si mesma e que compreendesse sua tarefa ver-se-ia obrigada a tomar distância disso e voltaria a atenção ao ser-ai fático. O “formal” não é jamais algo independente, mas somente um recurso, um apoio de mundo (HEIDEGGER, 2013, p. 24).

A formalidade se apresenta enquanto possibilidade a partir dessa compreensão originária. A advertência presente no texto: a hermenêutica não pode dirigir-se à compreensão da “forma” criada, mas manter-se na facticidade. A estrutura “generalizada” somente pode ser compreendida como uma forma também própria a partir da dimensão da experiência originária, e é a partir disso que é aqui proposta. Isso significa: o acesso àquela “objetualidade em sua originalidade” também é indicativo formal, não podendo ser determinado em conteúdo e nem em seu “como” (*Wie*) de realização.

A partir desse momento ganha importância a textualidade do cristianismo, pois o texto permite um acesso originário à experiência cristã. Donde a possibilidade de resgatar elementos cristãos e compreendê-los à luz dessa fenomenologia-fático-hermenêutica. A respeito da importância da textualidade, destaca-se que o texto não é “letra morta”, pois em sua textualidade ele é, acima de tudo, expressado, dito, transformado em oralidade textual. Isso é o que possibilita tomar a textualidade cristã como fonte de acesso à experiência originária, pois nela o agente da compreensão identifica-se ao compreendido. E mais: a própria compreensão está forjada nessa identificação, por isso o caráter prévio do ser-ai é fundamental nessa operação. Palmer, em sua obra *Hermenêutica*, expressa bem essa dimensão:

[...] para lermos algo torna-se necessário compreender previamente o que vai ser dito e, porém, esta compreensão deverá vir da leitura. O que aqui começa a emergir é um complexo processo dialético implicado em toda a compreensão, na medida em que torna uma frase significativa e, de certo modo, numa orientação oposta, lhe fornece o

alvo e o relevo. Só estes conseguirão tornar a palavra escrita significativa. Assim, a interpretação oral tem duas vertentes: é necessário compreender algo para podermos exprimir e, no entanto, a própria compreensão vem a partir de uma leitura-expressão interpretativa (PALMER, 2006, p. 27).

O que chama a atenção dessa passagem são os pontos encontrados nas entrelinhas do texto: ele não está direcionado somente a uma interpretação estática do texto. Percebe-se aí a importância da compreensão de si mesmo, com destaque para o movimento de transcendência, isto é, a compreensão da vitalidade textual decorre da compreensão da própria existência. Nesse sentido, o texto não é somente “letras e palavras”, o texto é fenômeno. A palavra, enquanto conceito, é derivada, ou seja, é posterior à própria possibilidade compreensiva proporcionada fundamentalmente pela dinâmica da facticidade.

Esse sentido da palavra enquanto fenômeno é o que interessa a Heidegger ao lançar seu olhar sobre a experiência cristã e ver nela esse caráter originário. A textualidade, então, revela o caráter vital da experiência. Além disso, a atenção de Heidegger é para a palavra proclamada, isto é, dita. No dizer já há interpretação e compreensão. Isso é o que se encontra a seguir:

A experiência cristã fática da vida é determinada historicamente por surgir com a proclamação, a qual afeta o homem num momento e continua acompanhando-o constantemente na realização da vida. Essa experiência da vida continua determinando por sua vez as relações que se lhe sucedem (HEIDEGGER, 2010, p. 104).

Não se trata, portanto, de esgotar a hermenêutica da facticidade em termos formais, o que seria justamente um contrassenso a partir das proposições deste trabalho. Pretende-se manter-se o maior tempo possível na dimensão da hermenêutica da facticidade e fazer notar, a partir dela, como a elaboração de uma “forma” é possível. Trata-se de, a partir de agora, fazer notar como essa dimensão da experiência originária, à qual a hermenêutica é fundamental, liga-se com a elaboração de uma “forma”, como um elemento secundário, mas ainda assim próprio à dimensão da experiência originária já apresentada. O objetivo da hermenêutica da facticidade aqui compreendida, então, não é chegar a um “todo” significativo; isso, na verdade, é uma des-preocupação⁹¹. Há de se permanecer na hermenêutica da facticidade, pois, como ainda aponta Stefan George, “ela se forma para que seres excepcionais a cultivem”.

⁹¹ Essa des-preocupação está voltada à ideia de formalizar uma teoria capaz de determinar previamente, isto é, em conteúdo e realização uma experiência – vivência – fático-hermenêutica. Isso significa: não se pretende alcançar uma objetividade segura, mas, ao contrário, uma justa instabilidade própria ao mundo da vida. Conforme aponta o próprio Heidegger: “a objetividade segura é fuga insegura da facticidade, e desconhece a si mesma justamente no fato de que, por causa da fuga, acredita aumentar a objetividade, contra o que é justamente na facticidade que a objetividade chega à mais radical apropriação” (HEIDEGGER, 2011b, p. 103). Com isso, a pré-ocupação é se manter na facticidade, pois ela possibilita o confronto com o ser. O primado do caráter teórico, então, é des-preocupado com a realidade do ser-aí, é isento de facticidade.

2.3 Experiência, hermenêutica, ciência: a possibilidade de uma “forma”

À continuidade deste trabalho segue a questão: será possível, a partir da experiência originária, elaborar uma ciência denominada originária? Prontamente tende-se à resposta afirmativa. Donde outra questão: como fazer notar que essa ciência, fundada na experiência originária, já é uma posterior elaboração e não ponto de partida para possíveis considerações? Eis a problemática que agora se impõe. Há de se proceder com ela apresentando, a princípio, a relação entre experiência fundamental e hermenêutica para, a partir disso, mostrar a “forma” de uma ciência originária. Disso decorre a relevância de debruçar-se sobre a experiência religiosa e indicar a compreensão de um cristianismo originário sem pressupostos teóricos e um possível modo de acessá-lo, já considerando a importância de sua textualidade.

No entanto, realiza-se uma advertência de antemão para que não haja dúvida na compreensão disso que este trabalho está se propondo como tarefa. A preocupação de Heidegger ao buscar uma ciência originária é reabilitar o campo filosófico e apontar para a originariedade da própria atividade filosófica. Isso se encontra, sobretudo, nas preleções *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* (1919) e *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919/1920), nas quais o filósofo alemão faz a defesa da filosofia como um modo proveniente da própria vida de compreender a si mesma, donde seu caráter originário. O que neste momento do trabalho se propõe é justamente apresentar de maneira problematizada estes apontamentos heideggerianos para posteriormente analisá-los, de maneira crítica, ao lado da experiência religiosa cristã. Decorre disso: não abordar toda essa questão com a mesma preocupação filosófica de Heidegger, o que, ao final do trabalho, será visto como proveitoso.

Diante disso, o primeiro ponto a ser destacado é a relevância de uma experiência fundamental (*Gründerfahrung*), na qual o ser-aí se identifica consigo mesmo a partir de uma “autointerpretação originária” (HEIDEGGER, 2013, p. 24). Indica-se que o termo experiência fundamental está diretamente relacionado ao mundo próprio do ser-aí, à identificação apropriativa que o ser-aí tem e faz com isso que se lhe apresenta. Não é possível desassociar mundo e existência, ou seja, a experiência fundamental aqui anunciada acontece nesse conjunto significativo próprio do ser-aí. A experiência fundamental se dá, de fato, a partir dessa realidade significativa, a partir do mundo próprio, do mundo circundante e do mundo compartilhado.

Destaca-se também, a princípio, a proximidade entre a experiência fundamental e o mundo próprio e como esta dá uma notabilidade maior à relação entre o ser-aí e seu mundo. Tornar o mundo próprio notável é o primeiro passo para uma compreensão hermenêutica histórica, pois percebe-se aí um centro comum: as próprias vivências do ser-aí. Lê-se com Heidegger: “aponta-se que a vida fática pode ser vivida, experimentada e que, portanto, pode

também ser compreendida historicamente numa peculiar notabilidade para o mundo próprio” (HEIDEGGER, 1993, p. 59)⁹². A notabilidade do mundo próprio não visa diminuir a importância do mundo circundante e do mundo compartilhado, mas antes ressaltar que é primeiramente num âmbito próprio que a significação se dá. A partir disso, nota-se a importância, sobretudo, do mundo circundante: o caráter significativo está num contexto, num entorno imediato de vivências, nas circunstâncias que se apresentam aí.

Essa caracterização ressalta, mais uma vez, a importância de três pontos: o eu histórico, a apropriação significativa e a fenomenologia-fático-hermenêutica. A partir dessa eminente relação, destaca-se:

Dentro da vida fática de um mundo da vida concreto, esses mundos (mundo circundante [sic], compartilhado e próprio) podem ser encontrados de maneira diversa; e nesse encontro, factualmente, significâncias históricas tornam-se decisivas cada vez de modo diverso, trazendo, assim, a cada vez, o mundo próprio a um nexo conjuntural de realização determinado (HEIDEGGER, 2011b, p. 111).

A partir da experiência fundamental, então, há um destaque para o mundo próprio e essa dinâmica é própria da facticidade: um olhar mais penetrante faz perceber que a notabilidade do mundo próprio está sempre aí, ela é uma efetuação decorrente das próprias vivências. A compreensão se dá nesse âmbito de notabilidade do mundo próprio, porém a análise de Heidegger não permanece na subjetividade: aponta para uma interpretação decorrente da compreensão. Interpretar, nesse sentido, é externar a compreensão a partir da linguagem⁹³. Interpretar é tornar essa compreensão explícita como linguagem. A própria linguagem já é expressão de uma formalidade e, conforme aponta Palmer, “quando a compreensão se torna explícita como interpretação, como linguagem, entra em acção um outro facta extra-subjetivo, pois a linguagem já esconde em si mesma um modo elaborado de ideação, uma maneira de ver já moldada” (PALMER, 2006, p. 139). Aí já se constitui, a partir de compreensão e interpretação, a hermenêutica da experiência fundamental e da possibilidade de elaborar uma forma.

⁹² “Es zeigt sich, daß das faktische Leben in einer merkwürdigen Zugespitztheit auf die Selbstwelt gelebt, erfahren und dementsprechend auch historisch verstanden werden kann”.

⁹³ Essa relação entre compreensão e interpretação é a base do círculo hermenêutico heideggeriano. O círculo hermenêutico deve ser aqui compreendido a partir do ser-aí que, enquanto ser-no-mundo, apresenta-se de determinada maneira em cada ocasião e assume como suas tarefas fundamentais. Esse é o caráter da disposição do ser-aí, também fundamental para a compreensão do círculo hermenêutico. Alguns elementos são de crucial importância para compreender esse círculo hermenêutico: posição prévia e compreensão hodierna do hoje, historicidade e temporalidade, ser-aí e ser-no-mundo, existência e mundo. Isso se encontra ao longo do percurso filosófico de Heidegger, porém destacam-se: *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* e o trecho entre os §§ 32 e 38 de *Ser e tempo* como referências pontuais para a melhor compreensão do que seja círculo hermenêutico. Não se deve, no entanto, negar o círculo hermenêutico, pois isso é ignorar a compreensão como um modo fundamental do sentido de ser do ser-aí: “na comprovação de alguma coisa, a analítica existencial jamais pode ‘evitar’ um ‘círculo’ porque ela não faz, *de modo algum*, comprovações segundo as regras da ‘lógica da consequência’” (HEIDEGGER, 2012b, p. 398-399).

O trecho a seguir permite perceber que ambas as possibilidades, a da compreensão fundamental e a da posterior elaboração de uma “forma”, passam necessariamente pela compreensão existencial da própria possibilidade de compreender a partir da facticidade:

O experimentar ou a *experiência* – a denominação substantivada normalmente menciona algo a mais, não apenas o fático ir ao encontro de algo como tal, mas também *o* que vem ao encontro. Experiência religiosa, experiência prática, experiência política – assim como as anteriores, esta última denominação não quer expressar unicamente que em algum lugar e em algum momento me deparei com a política, mas que justamente *aquilo do que* tive experiência em tal ocasião, o experimentado de tal ou qual maneira, entrou de algum modo na minha própria vida (HEIDEGGER, 1993, p. 67)⁹⁴.

Uma elaboração formal do que seja o que *vem* ao encontro e o que *vai* ao encontro de modo fático deve ser conquistada posteriormente. E mais: essa elaboração distintiva é posterior e secundária; ela é capaz de fazer notar algo como um objeto e um sujeito, em termos cognoscitivos. O que se tem, a princípio, não é esta distinção, mas uma identificação. É a partir disso que se pode falar de uma autointerpretação originária, pois é um modo decisivo a partir do qual o ser-aí se encontra consigo mesmo nessa realidade que é a sua. Ao compreender isso que *vem* ao encontro o ser-aí já está compreendendo a si mesmo, por isso pode-se afirmar: tudo o que se dá já se dá numa realidade significativa. E mais: o ser-aí diz a si mesmo a própria compreensão. Agora, então, é o melhor momento para compreender o entendimento de Heidegger dessa realidade significativa:

Significância não pode ser identificada com *valor*; ao contrário, essa é uma categoria que, por seu turno, pode ser destacada igualmente através de uma determinada formulação só a partir de experiência concreta do mundo, e então a partir daí ser impostada com direito ou não na esfera própria do ser, e em relação a sua gênese representada de modo análogo à natureza enquanto realidade fundamental, fundamento da realidade (HEIDEGGER, 2011b, p. 105).

Pretende-se fazer notar com isso o seguinte: existe a possibilidade de uma formalidade originária, e esta não pode ser de natureza teórica, mas fática. A ideia de “valor”, apresentada pelo texto, é “forma” derivada da significância. A criação de uma “forma” é o princípio sobre o qual está fundamentada toda ciência. O intuito deste trabalho é expressar pelos termos “formalidade” e “forma” um caráter científico. Tal caráter não pode estar fundado nos próprios ditames da ciência objetivadora, ao contrário: deve estar fundada na própria originariedade da experiência. A formalidade conceitual alcançada é, então, hermenêutica e não teórica. Eis a

⁹⁴ “Das Erfahren oder die *Erfahrung* – die substantivische Bezeichnung meint meist noch etwas anderes mit, nicht nur das faktische Begegnen als solches, sondern auch das ist mitgemeint, *dem* begegnet wird. Religiöse Erfahrung, praktische Erfahrung, politische Erfahrung – letzteres z. B. und auch die anderen Bezeichnungen besagen nicht nur: es ist mir Politik, politisches Leben irgendwo und – wann begegnet, ich habe es zur Kenntnis genommen, sondern: das und gerade *das, was* ich da bei jener Gelegenheit erfahren habe, das als so und so Erfahrene ist irgendwie in mein Selbstleben eingegangen”.

outra possibilidade vislumbrada a partir disso: a elaboração de uma linguagem científica não teórica. O trecho a seguir corrobora esta afirmação:

A intuição fenomenológica enquanto vivência da vida, a compreensão do viver, é intuição *hermenêutica* (intuição que faz compreender, que dá sentido). A historicidade imanente à vida em si constitui a intuição hermenêutica. Se se ganha esta acepção, então, decorre que o caráter significativo da linguagem *não* deve ser teórico (HEIDEGGER, 1999, p. 219)⁹⁵.

A possibilidade de uma linguagem não teórica está fundada numa compreensão prática do significado, isto é, o significado é pragmático, pois se dá na própria dinâmica da facticidade hermenêutica. Com isso, nota-se, mais uma vez, a importância dos nexos de ligação, amplamente mencionados. A partir desse mecanismo é possível estabelecer relações entre as diversas vivências da própria existência. E mais: é possível distingui-las umas das outras, pois tudo o que se dá, dá-se dentro de um contexto. Vale ressaltar que distinguir não é isolar; não há vivência isolada. De modo que, o mesmo ser-aí vivencia a política e a religião, a cátedra e a mesa, compreende melhor uma e menos a outra. Isso se justifica diante da finitude do ser-aí, logo, de seu finito horizonte de compreensão.

Formalizar um conceito a partir de uma experiência religiosa e não conseguir fazê-lo na política não denota uma incapacidade, mas tão somente o caráter de pertença, ou melhor, de autointerpretação a partir da própria realidade. O exemplo da cátedra, os elementos de uma religião, tais como rito e objetos, dão-se de imediato à vida humana e manifesta que esta vive, essencialmente, num horizonte de significação que independe de nacionalidade, localização ou qualquer outro sistema. O elemento histórico, no entanto, permanece fundamental, pois a historicidade é fundamental à facticidade, à hermenêutica, à formação de mundo.

Quer-se com isso fazer perceber: o caráter científico, por mais multifacetado que possa parecer, deve ter os elementos da experiência originária como fundamento. O que Heidegger propõe, e aqui se concorda com isso, é a fundamentação ontológica para a ciência ôntica, relembrando o caráter transcendente próprio ao ser-aí. Isso é possível a partir de uma ciência pré-teórica. O comentário de Francisco de Lara aponta justamente para essa delimitação formal fundada na própria existência do ser-aí, mas que não o torna objeto:

[Heidegger] mostra, *de fato*, a possibilidade de uma tematização não teórica da vida em seu caráter imediato. Ele destaca a vivência do mundo circundante e chega a uma

⁹⁵ “Die phänomenologische Intuition als das Erleben des Erlebnes, das Verstehen des Lebens ist *hermeneutische* Intuition (verstehbar machende, sinn-gebende). Die immanente Geschichtlichkeit des Lebens an sich macht die hermeneutische Intuition aus. Sind diese Einsichten gewonnen, so ergibt sich, daß das Bedeutungsmäßige der Sprache *nicht* theoretisch sein muß”.

série de determinações conceituais, tais como ‘significação’, ‘apropriação’, ‘eu histórico’, que não são objetivantes (LARA, 2014, p. 59)⁹⁶.

Há, então, a possibilidade de consolidar uma ciência a partir da experiência originária. Porém, é necessário permanecer atento para o fato de que a ciência encerra uma possibilidade de estabelecer nexos de ligação. Estabelecer nexos de ligação, ou ainda realizar a hermenêutica da própria facticidade não é sempre um fazer científico, mas sempre um confrontar-se com o ser. A própria ciência, enquanto uma região determinada, aparece como secundária e fundada na experiência originária. O próprio Heidegger faz um alerta nesse sentido: “a ciência é somente *um* nexo de manifestação entre outros, e já se advertiu que não se deve absolutizá-la” (HEIDEGGER, 1993, p. 55)⁹⁷.

Com isso, anuncia-se: é possível, de fato, fundar uma ciência a partir da experiência originária, porém essa ciência é contingente, dado que ela encerra somente uma possibilidade de estabelecer nexos. Assegura-se a “formalidade” como elaboração conceitual hermenêutica posterior e secundária. Preserva-se também a possibilidade de um saber teórico que surge a partir da compreensão, ao qual se denomina de reflexão. A reflexão é decorrente da compreensão, da criação de uma formalidade; a reflexão abre espaço para a ciência. No entanto, não se pode perder o foco: a relação entre ser-aí e mundo é compreensiva e não reflexiva, donde a afirmação, “nos movemos na aridez do deserto com a esperança de *compreender intuitivamente* e de intuir compreensivamente ao invés de sempre *conhecer* algo” (HEIDEGGER, 1999, p. 65)⁹⁸. Não se exclui, portanto, a possibilidade do conhecimento teórico, porém, deve-se ter claro que este é secundário e fundado na própria dinâmica da experiência originária.

A ciência proveniente da relação entre experiência hermenêutica da facticidade e essa construção formal segue os passos apontados por Escudero no presente comentário:

O conhecimento pré-teórico que adquirimos a partir de nosso contato direto com o mundo da vida se expressa na compreensão e não tanto na explicação. Isso não significa que o acesso reflexivo à dimensão das vivências seja falso ou errado. Simplesmente é um modo derivado, é uma atitude de segunda ordem que só é possível a partir da compreensão prévia, a-teórica e pré-reflexiva do mundo imediato da vida e das vivências (ESCUADERO, 2014, p. 27)⁹⁹.

⁹⁶ “Muestra *de facto* la posibilidad de una tematización no teórica de la vida en su carácter inmediato. Para ello, se dirige a la vivencia del mundo circundante y llega a una serie de determinaciones conceptuales pero no objetivadoras de la misma, tales como ‘significativdad’, ‘acontecimiento’, ‘yo histórico’”.

⁹⁷ “Und trotzdem ist »Wissenschaft« nur *ein* Bekundungszusammenhang unter anderen, und es wurde schon gewarnt, ihn zu verabsolutieren”.

⁹⁸ “Wir sind in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen und harren darauf, statt ewig Sachen zu *erkennen, zuschauend zu verstehen* und verstehen zu schauen”.

⁹⁹ “El conocimiento preteórico que adquirimos a partir de nuestro contacto directo com el mundo de la vida se condensa em la comprensión y no tanto en la explicación. Esto no significa que el acceso reflexivo a la esfera de las vivencias sea falso o erróneo. Simplemente es un modo derivado, es un acto de segundo orden que sólo es

Destaca-se desse trecho a possibilidade de acessar às vivências também de um modo reflexivo. Para isso, porém, não se pode perder o solo da facticidade, pois o modo de conceituar proveniente de uma ciência originária é um tanto quanto distinto dos demais modos: os conceitos fundamentais que surgem a partir da ciência originária tendem a evitar a objetivação e apontam para a vivacidade da própria ciência. A “formalidade” criada, então, não tem por função prender a reflexão, mas proporcionar àquele que dela irá tomar parte um acesso também significativo. A ciência originada não pretende se tornar absoluta.

Esse resgate é fundamental para entender o período em que Heidegger escreve, pois há aí uma subversão da própria ciência escancarada no horror da guerra. Resgatar a dimensão anterior ao conceito, anterior à forma, é apontar um resgate da vida, sobre a qual toda ciência está fundamentada. Se assim se poderia dizer, o objeto da ciência originária não pode ser posto de antemão, mas deve surgir ao longo do percurso. O próprio caminho (*Farht*), ou se se quiser dizer, o próprio método da ciência originária deve se dar e não ser acessado “de fora”. Lê-se nas palavras do próprio Heidegger:

A ideia de ciência *originária* dá o sentido de que dita ciência só chega a uma compreensão originária de si mesma mediante a gestação de sua tarefa e a autêntica incidência de seus motivos mais próprios no esclarecimento e cumprimento investigativo de dita tarefa. [...] Enquanto tal, não lhe é permitido deixar-se impor sua problemática e metodologia protocientíficas a partir de fora, de algo alheio a ela, a partir das ciências particulares, mas devem surgir da origem mesma, surgir desde a origem mediante uma gestação originária, uma confirmação que deve ser continuamente renovada (HEIDEGGER, 1993, p. 2-3)¹⁰⁰.

Há a possibilidade, de fato, de uma tematização da vida em seu caráter imediato, a-teórico e pré-reflexivo. A facticidade aponta justamente para isso. Essa, então, é a característica que surge dessa ciência originária: a possibilidade de compreender a vida em seu caráter próprio sem objetivá-la numa região isolada, numa ciência ôntica. Tal compreensão não procede de uma consideração reflexiva teórica, mas pura e vivamente fático-hermenêutica.

Disso também decorre a afirmação: o sentido de “originário” não é, na verdade, o oposto de “derivado”, mas antes sinônimo de “ir às fontes”, ir a cada vez à origem. Heidegger leva a cabo a máxima fenomenológica: “ir às coisas mesmas”. Importante também destacar: “Heidegger não pretende fazer uma ciência da vida em si, mas sua intenção é tematizar aquilo

posible a partir de la comprensión previa, atemática y prerreflexiva del mundo inmediato de la vida y de las vivencias”.

¹⁰⁰ “Die Idee der *Ursprungswissenschaft* gibt sich den Sinn, daß sie durch die Erzeugung ihrer Aufgabe und die echte Auswirkung ihrer eigensten Motive in der forschenden Aufhellung und Erledigung der ‘Aufgabe’ erst zum ursprünglichen Verstehen ihrer selbst gelangt. [...] Als solche darf sie sich ihre urwissenschaftliche Problematik und Methodik nicht von außen her, von etwas ihr Fremdem, von Spezialwissenschaften aufdrängen lassen, sondern sie müssen dem Ursprung selbst, aus dem Ursprung in ursprünglicher Erzeugung und ständig zu erneuern der Bewahrung”.

que na vida tem um caráter original” (LARA, 2014, p. 62)¹⁰¹. A partir disso, justifica-se um olhar para as experiências religiosas de Paulo, Agostinho, Lutero e o reconhecimento, de fato, que elas são expressão de uma experiência fática. Isto é: Heidegger reconhece na experiência religiosa cristã um modo de viver a vida faticamente, anterior a toda concepção teórica e reflexiva; centrada no mundo da vida com especial destaque para a importância do mundo próprio, uma vez que é a partir dele que o ser-aí se relaciona com os outros. Isso já se encontra destacado nas preleções de 1919/1920 sob o título da segunda parte do § 14, *O cristianismo como paradigma histórico do deslocamento do centro de gravidade da vida fática para o mundo próprio*¹⁰².

Aqui se propõe, então: o cristianismo é uma compreensão viável da experiência fundamental, há pouco citada. O interesse de Heidegger nisso é justamente chegar, mais uma vez, ao assunto da vivência livre de encobrimentos. De modo especial, quer-se acessar a experiência religiosa isenta de toda posterior formalidade imposta a ela. Esse acesso continua sendo um acesso originário à vida e isso é possível a partir da elaboração de uma indicação formal. Em resumo, antecipa-se que os conceitos de uma ciência originária são meramente formais, pois possuem essa possibilidade, e sua função é apenas “indicar um âmbito, um modo de acesso a tal âmbito e uma forma de lidar com ele” (LARA, 2014, p. 61)¹⁰³.

Resgatar a experiência religiosa cristã também não é algo que simplesmente aparece no caminho de Heidegger somente como forma de representação de acesso à dimensão da experiência originária¹⁰⁴. Como já se advertiu no início deste tópico, a preocupação de Heidegger não é religiosa, porém este a incorpora a seu projeto ontológico, em sua busca pelo sentido do ser. De fato, isso faz sentido quando se olha sob o seguinte prisma: “na sua leitura de São Paulo e de Santo Agostinho ele [Heidegger] procura resgatar a riqueza do cristianismo originário [sic], isto é, tenta afastar a filosofia e a teologia que ocultam a originalidade dessa

¹⁰¹ “Heidegger no pretende hacer una ciencia de la vida en sí, sino que su intención es tematizar aquello que en dicha vida tiene un carácter de principio”.

¹⁰² “Das Christentum als historisches Paradigma für die Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens in die Selbstwelt”.

¹⁰³ “Indicar un ámbito, un modo de acceso a dicho ámbito y una forma de trato con él”.

¹⁰⁴ Há boas biografias que mostram a relação muito próxima de Heidegger com o cristianismo, desde suas origens familiares até seu distanciamento das instituições religiosas. De fato, a temática da religião está presente de maneira ampla nos escritos de Heidegger e não somente em suas primeiras lições. Isso exerce um papel fundamental para os interesses da presente pesquisa, pois denota sempre um resgate hermenêutico das origens; esse resgate segue a dinâmica da temporalidade e tem a hermenêutica como fundamento, de modo que há sempre uma atualização da própria história, ou seja, há sempre e cada vez mais um clarear dos nexos de relação da própria existência. Heidegger sabe disso. Sobre a vida de Heidegger: OTT, Hugo. *Martin Heidegger: a caminho da sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000; PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001; SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

experiência” (HEBECHE, 2005, p. 390-391). O primeiro passo a ser dado para que isso seja conquistado pela presente pesquisa e não imposto “de fora”: mostrar a importância do retorno à dimensão originária da experiência cristã.

O interesse pelo cristianismo como uma experiência originária justifica-se, pois ele é uma manifestação vital e, como todo fenômeno, deve ser compreendido e interpretado a partir da própria existência e tendo ela mesma como fim. Conforme aponta Francisco de Lara, “ao falar de um âmbito originário (*Ursprungsgebiet*) da vida, Heidegger está afirmando que toda manifestação vital deve ser entendida como proveniente desta origem, originando-se de algum modo a partir dela” (LARA, 2014, p. 68-69)¹⁰⁵. E isso permite à própria dinâmica da experiência originária, agora representada a partir do cristianismo, a estruturação de uma forma, de uma ciência originária, pois seu alvo continua sendo a fonte de toda manifestação: a existência do ser-aí, a vida.

2.4 Indicação de um “cristianismo originário”

Percebe-se até aqui o alto rigor filosófico empregado por Heidegger na elaboração conceitual por ele mesmo proposta. Não pode ser diferente na proposição de um modo de acessar essa dimensão da experiência originária. Nesse sentido, o “como” (*Wie*) interessa mais que o “que” (*Was*), pois é justamente esse “como” que permite tratar a experiência originária de modo originário. Daí a necessidade de abordar os indícios formais (*formale Anzeige*) como o meio necessário para alcançar uma experiência originária cristã.

Reafirma-se, desde já, a proposta e o significado de cristianismo originário, objeto deste trabalho: cristianismo originário denota uma experiência fundamental própria do ser-aí, na qual este se identifica com o que se lhe apresenta de modo significativo no mundo, apropriando-se de tal significação, também de modo significativo. Ou seja: compreendendo as próprias experiências, as vivências mais particulares, o ser-aí já compreende a si mesmo, sua realidade, seu mundo e aquilo que o circunda e do qual compartilha. Essa ainda é a dinâmica da experiência fática da vida que traz consigo todo o significado da construção conceitual expressa por vivência (*Erlebnis*), experiência (*Erfahrung*) e hermenêutica da facticidade (*Hermeneutik der Faktizität*). Desse modo, cristianismo originário é um retorno às fontes, mas não necessariamente às fontes históricas, às primícias da cristandade; a originariedade é um retorno

¹⁰⁵ “Al hablar de un ámbito del origen (*Ursprungsgebiet*) de la vida, Heidegger está afirmando que toda manifestación vital, todo fenómeno, debe ser entendido en cuanto surgiendo de dicho origen, originándose de algún modo desde él”.

fenomenológico à dimensão da experiência religiosa cristã que desvela essa inquietude (*Unruhe*) da vida.

A lida com a dimensão da experiência originária cristã, ou, caso se prefira, do cristianismo originário não é fácil, assim como qualquer trato com a vida, com a existência, com a busca de uma resposta à questão do sentido de ser. Tem-se consciência disso. O maior problema, no entanto, não é este. Ao contrário, o problema está no fato de não questionar, não propor um retorno originário à própria originariedade da experiência e, a partir dela, buscar um sentido para o ser do ser-aí. Conforme aponta Hebeche: “a hermenêutica da facticidade concebe a vida como perigo. A paz está sobre um vulcão. Para alcançar o sentido da vida era preciso mergulhar nesse fundo incandescente” (HEBECHE, 2005, p. 382). É o “mergulho a esse fundo incandescente” que aqui se propõe como retorno a um cristianismo originário, pois ele aponta a dinâmica da própria vida em seu caráter significativo originário. Aceder a um cristianismo originário é ir ao encontro da vida em sua nudez, isto é, livre de qualquer imposição teórica. De fato, os indícios formais permitem tal acesso!

A proposição dos indícios formais não pretende conquistar uma melhor teorização sobre o ser-aí e suas experiências, mas auxiliar para que, justamente a teorização, não acabe com o caráter fático dessa existência. Nesse sentido, os indícios formais também possuem a característica originária.

Embora soe como tautológico, a função dos indícios formais é justamente indicar uma maneira, um modo de acesso, aqui compreendido como fenomenológico-hermenêutico. Eles são o ponto de partida para o acesso à dimensão da experiência originária, logo, para a ação da hermenêutica da facticidade. Essa é, então, uma das tarefas deste tópico: esclarecer o que é o método fenomenológico-hermenêutico denominado de “indícios formais”. Adverte-se que não se compreende os indícios formais como um nexa normativo, uma forma absoluta, mas concorda-se com Escudero quando este afirma: “os conceitos hermenêuticos simplesmente nos colocam diante do momento decisivo, mas a decisão concreta permanece no ar” (ESCUADERO, 2009, p. 91)¹⁰⁶.

Por isso, há no título deste tópico um jogo intencional com o termo “indicação”, pois ela aponta tanto para tais indícios formais, que serão trabalhados a seguir com o devido rigor, quanto para o próximo capítulo deste trabalho, ou seja, “indica” uma continuidade doravante mais centralizada na temática do cristianismo originário, revelando, de fato, o elemento crístico fundante; o que, por ora, somente se anuncia.

¹⁰⁶ “Los conceptos hermenéuticos simplemente nos colocan ante el momento de la decisión, mas la decisión concreta queda en el aire”.

2.4.1 Indícios formais: entre luz e sombra

A primeira dificuldade que se impõe ao lidar com os indícios formais é a escassa fundamentação dada pelo próprio Heidegger a tal método. De fato, pode-se argumentar que os indícios formais aparecem com uma melhor elaboração entre os §§ 11 e 13 da *Introdução à fenomenologia da religião* (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*) (1920-1921), embora já sejam citados no curso de 1919-1920, *Problemas fundamentais da fenomenologia*. No entanto, deve-se levar em consideração dois pontos subjacentes à própria elaboração dos indícios formais: 1) a apresentação de tal método está inserido no projeto proposto por Heidegger de reconstrução da filosofia e 2) a apresentação de tal método é interrompida pelo próprio Heidegger, justamente pela filosofia, tal como a entende este filósofo, estar numa situação em que se decide pela “vida ou morte” da mesma (HEIDEGGER, 1999, p. 63).

De fato, pode-se ler, nas palavras do próprio Heidegger:

A filosofia, tal como eu a tenho concebido, encontra-se numa dificuldade. O ouvinte de outras preleções irá assegurar-se de antemão: numa preleção de história da arte pode ver quadros, em outras necessita pagar os direitos de realizar exames. Na filosofia é diferente, e eu não posso mudar nada nisso, já que não fui eu que a inventei. Entretanto, gostaria de resguardar-me desta calamidade e, a partir disso, interromper essas considerações tão abstratas [...] (HEIDEGGER, 2010, p. 60).

O que aqui interessa dessa citação não são os motivos que levaram Heidegger a interromper a apresentação e problematização dos indícios formais¹⁰⁷, mas mostrar a dificuldade inerente na lida dos próprios indícios formais. Pode-se ainda argumentar: a breve apresentação feita por Heidegger não o impede de continuar considerando tal método na investigação fenomenológica pelo sentido do ser. Concorda-se com isso e vai-se além: os indícios formais aparecem, mesmo que implicitamente em *Ser e tempo*¹⁰⁸ e, alguns anos mais tarde, são retomados em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*

¹⁰⁷ O posfácio dos editores que consta no volume 60 da *Gesamtausgabe* auxilia no esclarecimento dos motivos que levaram Heidegger a interromper a primeira parte das preleções intituladas *Introdução à fenomenologia da religião*. Pode-se retirar das anotações de Oscar Becker, assistente de Husserl assim como Heidegger, o seguinte: “por consequência de objeções de pessoas inapropriadas, foi interrompido [tais preleções] em 30 de novembro de 1920”; mais adiante encontra-se também sob nota dos editores do posfácio: “é provável que Heidegger se visse forçado a passar de sua ‘Introdução metodológica’ abrangente à ‘Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos’” (HEIDEGGER, 2010, p. 321). A obra de Theodore Kisiel, *The genesis of Heidegger’s Being and Time*, traz as correspondências entre Heidegger e Karl Löwith, nas quais pode-se ler que Heidegger não se sentia apto a ministrar tal preleção, além de apresentar uma consideração maior sobre as anotações de Oscar Becker. Para mais: KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger’s Being and Time*. Los Angeles: University of California Press, 1995, p. 149-151.

¹⁰⁸ Embora Heidegger não desenvolva em nenhum parágrafo deste volume qual seja a compreensão de indícios formais, há a utilização do termo *formale Anzeige* por diversas vezes. A estrutura dos argumentos construídos em *Ser e tempo*, então, apontam de modo indireto ao entendimento do que sejam os indícios formais. Há estudos que trabalham baseados neste recorte, dos quais aqui se recomendam: MISSAGGIA, Juliana. O uso implícito dos indícios formais em *Ser e tempo*. In: *Peri – Revista de filosofia*. v. 4, n. 1, 2012, p. 24-37; RODRÍGUEZ, Ramón. La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*. In: GARCÍA, Ramón Rodríguez; CAZZANELLI, Stefano (orgs.). *Lenguaje y categoría en la hermenéutica filosófica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

(*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*) (1929-1930), e, em tais textos, os indícios formais também são utilizados como indicadores, mas agora direcionados para a analítica existencial. Nas preleções de 1920-1921 a principal intenção é reconstituir fenomenologicamente o campo filosófico. Não se nega, todavia, que em tais preleções já há um germen da posterior analítica existencial. Isso faz com que o tema sobre os indícios formais também seja considerado.

Essa dificuldade latente aponta a necessidade de, dentro das possibilidades, apresentar o que de fato são os indícios formais e qual sua ligação com o cristianismo originário. Para isso, o primeiro ponto a se compreender: a finalidade de apresentar os indícios formais como meio de acesso à dimensão originária da experiência, ou melhor, da própria vida. Ainda é preciso ter em mente, mesmo que sucintamente, o processo de desconstrução da metafísica clássica e reafirmação da filosofia, presente na elaboração do significado dos indícios formais.

A desconstrução da metafísica proposta por Heidegger na década de 1920 denota uma espécie de esgotamento da filosofia tradicional, fundamentada em proposições conclusivas que tendem a esvaziar o aparecimento de seu caráter originário. Isto é, a metafísica tradicional é responsável por buscar verdades válidas universalmente, donde o caráter conclusivo de suas proposições; a metafísica clássica postulou o caráter derivado da experiência, desprezando sua originariedade. De acordo com a leitura feita pelo próprio Heidegger, há uma cristalização de conceitos e, sobretudo, de um modo de acessar tais conceitos: a distinção entre sujeito e objeto. “Heidegger insiste que seu pensamento não é voltado para um objeto: uma filosofia heideggeriana, um sistema, uma doutrina, um objeto do conhecimento, um programa, uma escola” (MACHADO, 2006, p. 30-31), ou seja, planeja-se, com os indícios formais, esforçar-se, ao máximo e na maioria das vezes, a ir contra esse “caminho conclusivo” para manter o jogo entre eu histórico, significação e apropriação como uma possibilidade aberta. A intenção é deixar todo o caminho aberto. Reitera-se: cabe aos indícios formais indicar e não determinar uma experiência.

Tendo consciência da possibilidade fundamental de elaborar conceitos a partir da experiência originária, tal como apontado anteriormente, pode-se, agora, lançar mão da seguinte caracterização: esses conceitos são fluídos, vagos, vazios frente aos conceitos científicos, cuja finalidade consiste em ordenar de modo fixo um determinado conjunto. Isso se justifica porque os indícios formais não apontam diretamente para o conteúdo, para o “que” (*Was*) da experiência, mas para o “como” (*Wie*) da realização. Afirma-se, por um lado, que os conceitos científicos provindos da metafísica clássica dependem de sua imobilidade, isto é, da capacidade de se manterem inalterados mesmo que os fenômenos a que eles se referem variem. Por outro

lado, o aspecto de fluidez dos conceitos fundados a partir da experiência originária não é uma imperfeição, mas algo positivo. O indício formal serve justamente para garantir essa fluidez de compreensão, pois não postula o derivado, resguardando o originário. Conforme aponta Sánchez: “o indício formal será a proposta [de Heidegger] para possibilitar este modo filosófico de estar sempre em alerta, mantendo continuamente em suspensão, sem determinação inicial, tudo aquilo com o que se relaciona” (SÁNCHEZ, 2001, p. 5)¹⁰⁹. Nos indícios formais, então, percebe-se a clara manutenção da fenomenologia-fático-hermenêutica.

A partir disso, percebe-se uma diferença entre a compreensão do que seja indício formal e a de generalização/formalização. De fato, o § 12 da *Introdução à fenomenologia da religião* apresenta de modo coeso as categorias “generalização” e “formalização”, ambas provindas da fenomenologia transcendental para, posteriormente, colocar o próprio indício formal numa posição de superação de tais categorias.

“‘Generalização’ quer dizer *generificação genérica*. Por exemplo, o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível” (HEIDEGGER, 2010, p. 54), o mesmo que dizer: generalizar é pôr em conexão uma coisa e outra, como no exemplo, o vermelho e a cor, esta e a qualidade sensível. Nota-se, a partir da generalização, uma hierarquia necessária: parte-se de um conteúdo inferior para um superior, limitando-se sempre neste. A amplitude máxima alcançada pela generalização identifica-se com a limitação do referenciado sempre generalizado, mantendo-se presa a este. Conforme aponta Jorge Machado, “a generalização é sustentada na impossibilidade de acesso à compreensão do sentido e do domínio particular dos objetos. [...] Apreender o conteúdo numa hierarquia do individual é essencial para a generalização” (MACHADO, 2006, p. 35). A generalização, ao estabelecer um modo hierárquico do singular ao substancial, preocupa-se única e exclusivamente com o conteúdo. O sentido de relação e a realização do conteúdo são postas de lado.

“Na *formalização*, acontece de outro modo. [...] Ali a atitude não está ligada ao conteúdo quiditativo, mas é tematicamente livre. Está livre de toda graduação” (HEIDEGGER, 2010, p. 54-55). O conteúdo não pertence à formalização, pois esta se ocupa daquilo que se refere à essência. A formalização trata de relacionar os conceitos provindos dessa hierarquização entre si mesmos a partir do raciocínio. Daí seu desinteresse pelo conteúdo e o apego à referência. A hierarquia desejada pela generalização não é necessária para a formalização. A formalização direciona-se para a predicação formal, ou seja, ela afirma que “a pedra é um *objeto*”, que “a qualidade sensível da cor é sua *essência*”, ou seja, a formalização é

¹⁰⁹ “La indicación formal será su proposición para posibilitar este modo de ser filosófico en alerta continua, manteniendo constantemente en vilo, sin determinación inicial, todo aquello con lo que se relaciona”.

abstração. A afirmação de que a pedra é um *objeto* não está vinculada à materialidade do objeto pedra. “Nesse caso, tal como aponta Hebeche, está-se num plano distinto do da generalização, a qual se vincula aos objetos, mas a formalização não trata diretamente deles” (HEBECHE, 2005, p. 337).

Para chegar à formalização não é necessária uma cadeia de níveis inferiores e superiores, o que é de fundamental importância à generalização que para “progredir” necessita de um apoio anterior. A diferença que se percebe nitidamente entre as duas se pode entender nos termos de liberdade, por parte da formalização, e dependência, por parte da generalização. No entanto, não se pode negar que tanto a generalização quanto a formalização ordenam os objetos: a primeira tendo um grau progressivo de abrangência a partir do conteúdo dos objetos e a segunda não se restringindo à sequência de níveis, sendo, nesse sentido, livre para ordenar, porém mantendo-a presa às próprias formas criadas.

O que há de comum nelas é isso: a noção de universal. Esse postulado do universal proporciona a criação das teorias, pois não há teoria sem lei geral. Uma e outra cumprem esse papel: dentro de suas limitações, criam uma lei geral a partir do conteúdo ou do sentido de referência. Acerca da limitação de ambas, aponta Miguel Caruzo da Silva:

A formalização limita-se à impossibilidade de compreensão do modo como o fenômeno se dá na consciência, pois sua finalidade é a articulação dos entes concebidos já como conceitos e suas relações indistintamente no mesmo nível. A generalização, por sua vez, possui como limitação a dificuldade de determinar os entes por não dar conta de abordar o modo como o sujeito se relaciona [com] eles distintamente no mundo (SILVA, 2013, p. 24).

Há, a partir disso, um enrijecimento teórico, pois ambas não possuem e não dão espaço para a mobilidade da realização da ação. Cada uma delas prende-se à sua própria limitação. Esse plano teórico é o que se pretende afastar para se chegar à dimensão pré-teórica, à dimensão da originariedade da experiência, pois o teórico, nessa perspectiva, é alheio à realidade, postulando a distinção entre sujeito e objeto; distinção que na dimensão da experiência fática não faz sentido algum. Justamente nesse sentido, Heidegger faz uma distinção radical quanto à noção de indício formal, pois ela não aponta para o teórico e, sim, para o originário. Sem essa noção pré-teórica não se pode dar conta do teórico. O primado do teórico esvazia a experiência de seu significado originário; o postulado do teórico des-vivifica a própria vivência (HEIDEGGER, 1999, p. 91).

Não se trata, portanto, de partir da dimensão originária da existência para dela cindir-se posteriormente. Ao contrário: implica em tomar a vida como ponto de partida e nela permanecer. A hermenêutica da facticidade já apontava para isso: não se trata de se distanciar dela, mas nela permanecer o maior tempo possível. A ideia de separar-se da dimensão da

facticidade e estabelecer a teoria como modo de acesso é uma interpretação inadequada. E mais: a razão pela qual se insiste que a ciência, a forma criada, os conceitos não podem se separar do solo fático, isto é, da dimensão originária da existência é que não se pode pensar numa ciência e mesmo numa filosofia afastada da realização, da *práxis*. O sentido do conteúdo e de referência não estão separados do de realização.

A partir desse ponto, o fenômeno é visto em sua totalidade. A indicação de Heidegger interessa justamente por isso:

Toda experiência – como o experimentar enquanto o que experimenta – pode “ser assumido no fenômeno”, isto é, pode-se tornar questionável: 1) Pelo “que” originário, que é experimentado nela (*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, 2010, p. 58).

É necessário um olhar mais atento para dois termos que aparecem supracitados: referência (*Bezug*) e realização (*Vollzug*). O primeiro deles, quando traduzido por referência, possibilita a compreensão de certo distanciamento entre aquele que experimenta e aquilo que é experimentado; a referência, então, daria o entendimento de uma indicação para algo externo. No entanto, *Bezug* também pode ser compreendido como *relação*, o que torna o eu histórico próximo àquilo que se lhe apresenta na realidade do mundo. O eu histórico faz uma experiência de relação apropriativa com a significação que se lhe apresenta. A tradução não está incorreta, porém deve-se fazer esta objeção visando uma maior compreensão fenomenológica.

O outro termo, *Vollzug*, também merece uma reconsideração tendo em vista a hermenêutica da facticidade já desenvolvida neste trabalho. A tradução por realização também está correta, porém atenta-se para a possibilidade de compreender *Vollzug* por *atualização*. Destaca-se isso porque a ideia de atualização está diretamente ligada a elementos histórico-originais que são revitalizados a partir de um processo hermenêutico, donde a relevância da textualidade do cristianismo, pois a interpretação de sua existência se dá nos seguintes termos:

[...] não como uma coisa estática e conceptual, não como uma “essência” atemporal que se coisificou enquanto conceito expresso por palavras, mas antes como uma existência que realiza o seu poder de existir enquanto acontecimento oral no tempo. A palavra tem que deixar de ser palavra (i. e. visual e conceptual) e tornar-se “evento” (PALMER, 2006, p. 29).

O sentido de atualização predomina na vida fática, pois é mais significativo atualizar vivências do que se dirigir a conteúdos ou formas. O texto, em sua textualidade oral e escrita, torna-se evento significativo para o ser-aí. A partir de tal atualização o ser-aí consegue, em cada ocasião, compreender-se a si mesmo de modo histórico e se encaminha à própria originariedade

de seu si mesmo. Com isso, resgata-se a dimensão da historicidade, apontada no início deste capítulo¹¹⁰, como modo próprio do ser-aí.

Ambas as proposições realizadas acerca dos dois termos (relação e atualização) estão em congruência com o primeiro destaque dado ao excerto de Heidegger recém citado: “como o *experimental* enquanto o que *experimenta*”. A partir disso, atinge-se também a compreensão do *logos* do fenômeno: ele direciona, como um *verbum internum*, todo proceder do fenômeno. Não se trata de uma logicização, de determinação de conteúdo, ao contrário: “o conteúdo da compreensão é determinado pelo próprio fenômeno e não por uma atitude teórica ideal” (MACHADO, 2006, p. 39). Desse modo, afirma-se: conteúdo, sentido de referência (relação) e realização (atualização) expressam o modo originário da experiência fática.

O indício formal não prejudica nenhum conteúdo ao fenômeno. A experiência é desvelada em sua nudez, donde a afirmação de que há experiência fática religiosa, política, social; todas elas, porém, fundadas num ponto comum: a existência histórica do ser-aí. A experiência religiosa cristã, então, fica configurada como um modo de questionar o ser, pois coloca o acento de toda experiência na vida.

Acessar essa dimensão da vida em sua originariedade é a proposta do indício formal. O problema: “como ‘indicar’ a vida fática sem objetivá-la?” (HEBECHE, 2005, p. 327). E mais: o indício formal deve dar conta tanto do pré-teórico quanto do teórico, pois este deve estar fundado naquele sem dele se desvincular. Tal como aponta Hebeche, “os ‘indícios formais’ dizem respeito a um paradoxo: mostrar os fenômenos da vida fática sem encobri-los pela explicação teórica” (HEBECHE, 2005, p. 326). O paradoxo, no entanto, nunca foi problema para Heidegger, pois o filósofo o traz justamente para o centro da discussão. Daí a possibilidade de afirmar: os indícios formais estão num jogo de luz e sombra, pois toda luz gera sombra e a própria sombra não desaparece quando lança-se sobre ela um feixe de luz; ela apenas flui de um lugar a outro.

2.4.2 O “como” do acesso a um cristianismo originário

O fator decisivo para estabelecer efetivamente os indícios formais como modo de acesso ao cristianismo originário é o destaque a ser dado ao sentido de realização, à atualização, ao *como* originário, antes do *que* e da própria *relação*. O caráter de atualização desconstrói o enrijecimento teórico imposto sobre um fenômeno, isto é, restitui-lhe a possibilidade fundamental de ser acessado em seu caráter originário a partir da existência do ser-aí. Tal como

¹¹⁰ A importância da historicidade e sua contribuição para a elaboração de uma fenomenologia-fático-hermenêutica foi desenvolvida no primeiro tópico deste capítulo. Para mais: 2.1 A problematização do conceito “experiência”.

aponta Heidegger: “primeiro é preciso que se examine a religião em sua realidade factual antes de acercar-se dela com uma determinada visão filosófica” (HEIDEGGER, 2010, p. 31). O objeto é justamente olhar a religião em seus momentos pulsantes, mais espontâneos e próprios. Justifica-se, então, a leitura feita por Heidegger da experiência de Paulo e de Agostinho como expressões da vivência fática, tentando livrar-se e livrá-las de toda posterior teologia imposta desde fora, como uma teoria separada da vivência. Esses “momentos pulsantes” podem ser representados tanto pela textualidade, já apontada neste trabalho como fundamental, quanto pela tradição, pois esta também é expressão, sobretudo, do mundo compartilhado do ser-aí: “também a partir de algo *do qual se tem experiência no mundo compartilhado* – narrativas, informativos, transmissões – podem se constituir como fontes: tradição” (HEIDEGGER, 1993, p. 48)¹¹¹.

Olhar tais momentos pulsantes traz consigo o caráter de realização/atualização da experiência. De acordo com o comentário de Juliana Missaggia:

A realização (Vollzug), aponta para a maneira específica como a relação de apreensão do objeto pelo sujeito acontece em determinado momento contextual, que envolve os conhecimentos prévios do sujeito, seu momento histórico-cultural, suas crenças, a intersubjetividade na qual está inserido, etc. (MISSAGGIA, 2011, p. 63).

Reitera-se, com isso, o ponto de ultrapassagem dos indícios formais em relação à generalização e à formalização, pois eles são aqui empregados para mostrar o caráter prévio a toda predicação formal e a toda ordenação gradual. Por não determinar nem o conteúdo e nem a referência, mas por ocupar-se com a realização, o indício formal está sempre em suspensão. A teoria, ao contrário, evita esse “estar suspenso”, pois ele deflagra justamente o caráter realizador de toda ciência e sua ligação com a facticidade.

A posição cômoda de toda ciência, entre elas a teologia cristã, é justamente estar cindida da vida: longe da dimensão fática, pois previamente determina um conteúdo e as referências (relações). A dimensão da realização/atualização fica intencionalmente esquecida, ou melhor, não há espaço para o caráter realizador. Isso vem à tona com a apresentação do sentido dos indícios formais:

*Como se pode prevenir esse prejulgamento [de conteúdo e de referência]? Para isso trabalha o *indício formal*. [...] O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que seu sentido referencial fique em suspenso. Deve-se evitar assumir que o sentido referencial seja originariamente teórico. A referência e a realização do fenômeno não se determinam, de antemão, mas estão em suspensão, à espera de concretização. Esta é uma posição que se opõe frontalmente à ciência. Não existe nenhuma inserção num campo temático [rejeição da generalização], mas, em contrapartida, o indício formal é uma *defesa**

¹¹¹ “Ebenso kann sich aus *mitweltlich Erfahrenem* – Erzählungen, Berichten, Überlieferungen – Quellenartiges ausfürmen: Tradition”.

[*Abwehr*], um *asseguramento* [*Sicherung*] prévio de modo que o caráter realizador ainda permaneça livre (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

Algumas considerações que seguem a este excerto: num primeiro ponto, o indício formal desempenha justamente o papel de indicar sem determinar; isso não é fácil de ser realizado, pois é próprio da vida fática querer encobrir a dimensão originária da experiência, cindindo o conceito da própria vida, a ciência como alheia à própria vida. Outro ponto passível de consideração: o que motiva a criação de uma forma, possibilidade viável já demonstrada, não é o conteúdo do fenômeno (o que se experimenta), mas o sentido de referência, a relação (o como se experimenta). No entanto, deve-se cuidar para não dirigir de antemão tal sentido de referência, pois ele se diz apenas na realização/atualização do fenômeno. O terceiro ponto decorre do segundo: a proposta do indício formal está direcionada ao “como” (*Wie*) e não ao “que” (*Was*).

Esse terceiro ponto exerce uma função proibitiva, pois impede a tendência do ser-aí sempre dirigir-se de maneira unilateral ao conteúdo dos fenômenos. Compreendendo os conceitos nesse sentido indicativo formal percebe-se o seguinte: “eles não têm o caráter lógico-formal [formalização], nem formal-temático [generalização], mas de sinalizações formais. [...] O que é formalmente sinalizado não pode ser tematizado como um todo” (MACHADO, 2006, p. 43-44). A intenção do indício formal é deixar aberta uma possibilidade: a imediação dos fenômenos.

Ainda resta uma consideração sobre o “estar em suspenso” que viabiliza, mais uma vez, a inserção do cristianismo originário no centro dessa discussão. O “estar em suspenso” significa o não situar-se no domínio dos objetos, enquanto possuidor de nenhum apoio externo. Essa “suspensão” garante a realização/atualização do fenômeno como eixo principal, tal como anota Luiz Hebeche:

Os “indícios formais”, portanto, estariam em conexão com uma versão filosófica capaz de recomeçar constantemente, de voltar a situar-se no começo antes de toda essencialização e universalização, seria algo como a experiência da fé cristã contra a lei mosaica, a liberdade do coração contra a dureza autoritária dos hábitos adquiridos (HEBECHE, 2005, p. 347).

Justamente por estar em “suspensão”, o indício formal é capaz de conduzir à experiência originária da fé religiosa, pois esta é anterior a toda lei, ou melhor, a todo direcionamento prévio, quer em relação ao conteúdo, quer em relação à referência. Esse caráter vazio do indício formal é o que mais chama a atenção, pois sendo vazio não há prévio comprometimento, isto é, parte-se de um constructo filosófico para analisar uma experiência de fé cristã, fundada na existência do ser-aí, e suas decorrências posteriores.

O indício formal não pode tratar de uma ordem, pois ele deixa tudo “aí” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Esse “aí” interessa, e muito, pois o que nem sempre é tematizável na objetivação, a vida, a morte, a solidão já está sempre nesse “aí” do ser. A experiência religiosa também está nesse “aí”. O “aí” é o da existência do ser, no qual as coisas se dão e das quais o ser se apropria em sua significação originária. Com isso, trata-se de deixar certa indeterminabilidade no ar para que, de fato, o fenômeno religioso se dê de modo imediato, em sua originariedade, e possa também ser vivenciado e compreendido fenomenologicamente em sua originariedade.

Ao final dessa abordagem afirma-se: a vida é essa articulação de sentido entre o sentido de conteúdo, o sentido de referência/relação e o sentido de realização/atualização. O indício formal, proposto por Heidegger, funciona como uma “chave metodológica” para recuperar a dimensão originária da existência humana, porque “o originário supõe a dimensão existencial fática, a partir da qual a vida faz-se notar significativamente a si mesma”¹¹² (BERTORELLO, 2005, p. 139). Ainda de acordo com Bertorello, essa “nova linguagem” desenvolvida por Heidegger se autojustifica, pois é expressão da própria vida. Isso é capaz de alcançar a própria ressignificação dada à hermenêutica e aos conceitos de *Erlebnis* e *Erfahrung*:

A última instância de legitimação da produção de conceitos se fundamenta no ato histórico da liberdade, a saber: aquele pelo qual a vida se apropria de si mesma e conquista para si as mais claras proposições. Este ato é o que distingue uma análise originária, isto é, que indica o contexto enunciativo mais claro, de outra derivada e opaca (BERTORELLO, 2005, p. 139)¹¹³.

A importância deste capítulo, por fim, dá-se justamente pela tentativa expressa de afastar uma “neutralidade conceitual” e reaproximar os conceitos de sua fonte significativa, isto é, da facticidade da existência do ser-aí. Isso não se configura como mais um discurso sobre as coisas, mas como uma proposta de voltar ao sentido originário da experiência cristã e ver como, a partir dela, é possível elaborar uma forma, uma ciência. De acordo com o comentário de Bertorello, trata-se justamente de indicar, compreendendo bem o sentido desse termo, o contexto enunciativo das proposições derivadas de uma experiência originária.

A realização de tal tarefa acontece mais plenamente quando se toma uma “forma” derivada da própria experiência originária cristã: a teologia. Além do mais, o que interessa é a problemática que gira em torno a isso: o que significa dizer que, enquanto ciência, a teologia é derivada dessa fé religiosa, que põe o acento justamente na vida e não na teoria? É a partir desse

¹¹² “El originario supone la dimensión existencial fática por la que la vida se transforma modalmente y se señala a sí misma”.

¹¹³ “La instancia última de legitimación de la producción de conceptos se funda en un acto histórico de la libertad, a saber, aquel por el que la vida se apropria de sí misma y conquista la transparencia enunciativa. Este acto es el que distingue entre un análisis originario, es decir, que indica el contexto enunciativo transparente, y otro derivado u opaco”.

ponto que se conclui este capítulo e se indica a continuidade do trabalho, resguardando a possibilidade de aproximar os temas “visão de mundo”, experiência originária e teologia com mais propriedade no desfecho desta pesquisa.

CAPÍTULO 3

A ORIGINARIEDADE DA CIÊNCIA TEOLÓGICA

A perspectiva inicial deste terceiro momento da presente pesquisa é formalizar a teologia enquanto possibilidade de compreensão da fé religiosa vivenciada de modo originário no cristianismo. Nesse sentido, antecipa-se a intenção de apresentar a teologia como a ciência da fé fundamentada a partir do solo da facticidade, o que lhe dá um caráter derivado, mas que resguarda, ao mesmo tempo, a originariedade da experiência religiosa. Vale lembrar e ressaltar ainda a ideia, há pouco desenvolvida, de uma “ciência originária”, isto é, que resgata e resguarda as fontes experienciais e tem como principal característica a atitude compreensivo-interpretativa das vivências. A ciência, então, aparece como sendo um modo, e não o único, de exprimir a facticidade da existência, ocupando-se mais em compreender o modo como se realizam do que com o conteúdo objetivo apresentado. Ter sempre em mente o *como* (*Wie*) da realização é, seguramente, o melhor meio para compreender o que aqui será exposto, pois é justamente o *como* que “estabelece a relação intencional entre a vida e o mundo ao qual se refere” (SANTOS, 2013, p. 114).

Fazer notar esse entendimento da teologia enquanto ciência derivada que resguarda a originariedade da experiência religiosa é um dos objetivos finais deste trabalho. Isso, por sua vez, só é possível se for mantido o elo entre o segundo capítulo e este aqui desenvolvido. Esse elo é intencional, tal como foi aquele entre o primeiro e o segundo capítulo. Além disso, essa primeira preocupação do capítulo traz como texto base a conferência *Fenomenologia e teologia* (*Phänomenologie und Theologie*) (1927), na qual a teologia é devidamente problematizada em sua positividade e cientificidade¹¹⁴.

¹¹⁴ Deve-se ter em mente a estrutura da conferência tal como apresentada no volume 9 da *Gesamtausgabe: Prefácio*, datado de 27 de agosto de 1970; o texto propriamente dito, que corresponde, na verdade, à segunda parte da conferência; tal texto está sob o título *A positividade da teologia e sua relação com a fenomenologia* e foi apresentado, respectivamente, em Tübingen, aos 8 de julho de 1927, e repetida em 14 de fevereiro de 1928 em Marburgo; um *Apêndice*, datado de 11 de março de 1964, contendo *Algumas indicações sobre alguns pontos de vista principais para o diálogo teológico a respeito d’“O problema de um pensar e dizer não objetivantes na teologia de hoje”*. Destaca-se ainda a importância das datas desses escritos, pois elas mostram épocas distintas, nas quais o modo de Heidegger lidar com a questão a respeito do ser é diferente. Nota-se isso quando, por um lado, na conferência na década de 1920 uma das questões era mostrar a positividade da ciência e, por outro, a preocupação apresentada no apêndice ser justamente lidar com uma linguagem teológica não objetivante, bem como com a possibilidade de diálogo da teologia com outras ciências. O presente trabalho, visando uma maior precisão objetiva, atem-se à discussão e problematização a respeito da positividade e cientificidade da teologia, não abordando nem as ricas indicações do prefácio e nem as provocadoras palavras do apêndice.

Compreender essa primeira parte do capítulo é fundamental e se justifica porque a relação entre o ser-aí e o fenômeno religioso acontece pré-teoricamente, isto é, encontra-se na dimensão da vivência. Disso decorre a possibilidade de criação de uma “forma” proveniente da experiência originária. A ciência que decorre da experiência originária cristã, ou melhor, do cristianismo originário é a teologia, aqui dotada de um entendimento cristão. Então, a teologia está fundada no cristianismo originário e o modo de acessá-la é via uma indicação formal, pois esta permite acessar o fenômeno cristão em sua originariedade, isto é, sem prejulgamento de seu conteúdo. De fato, traz-se esta característica da indicação formal:

Na indicação formal encontra-se uma ligação bem determinada; nela se diz que eu me encontro nessa, numa *direção de princípio* bem determinada, que, se quiser chegar ao verdadeiro e próprio, só há o caminho de provar e realizar o que foi indicado impropriamente, seguir a dica. Um provar, um sacar dele: justo um tal que, quanto mais lança mão, não menos alcança (retirando), mas, ao contrário, quanto mais radical a compreensão do vazio como sendo assim formal, tanto mais rico se torna, porque é tal que conduz ao concreto (HEIDEGGER, 2011b, p. 41).

Diante desse aspecto, os indícios formais mantêm a originariedade de uma ciência derivada, tal qual a teologia, pois o modo de acessá-la não dispõe previamente a referência/relação (*Bezug*), o sentido de realização/atualização (*Vollzugssin*) e nem o conteúdo (*Gehalt*). Isso significa dizer: a teologia possibilita um encontro com o *vazio*, o que, como já visto nesta pesquisa, é muito significativo ao ser-aí.

A partir desse ponto, inicia-se um caminho visando mostrar a efetivação de tal compreensão da teologia em sua originariedade, donde se justifica a escolha por Agostinho de Hipona, pois ele situa-se justamente nessa dinâmica apresentada por Heidegger. O filósofo alemão compreende a experiência religiosa do Bispo de Hipona e o seu modo de expressá-la como decorrência da experiência fática da vida. Trata-se, então, de proporcionar uma melhor compreensão da teologia como fundamentada na própria experiência crística, isto é, como repercussão do essencial ao cristianismo, a partir de um exemplo concreto analisado fenomenologicamente por Heidegger. O recorte em Agostinho, porém, necessita ser mais específico para que se atinja uma melhor compreensão disso que aqui será exposto. Nesse sentido, a própria facticidade do ser si mesmo é o recorte estabelecido, tal qual apresentada por Agostinho no Livro X das *Confissões* em um termo: *beata vita*.

Essa temática – entre experiência fática e *beata vita* – interessa a Heidegger, pois em tal *expressão teológica* há a relevância posta pelo cristianismo ao mundo próprio, o que será abordado posteriormente. Ainda sobre a importância de Agostinho, pode-se destacar antecipadamente que o eixo central da leitura do Livro X será o seu caráter experiencial e isso tem um significado peculiar:

Mostra-se como sendo necessário não tomar as experiências, até mesmo as oníricas, como “processos” [*Vorgang*], mas em seu como plenamente fático, no qual tenho o mundo e minha vida e sou. É necessário deixar de lado todas as divisões formuladas teoricamente, como corpo e alma, sensibilidade e razão, corpo e espírito, entre outras semelhantes. O sentido decisivo dos fenômenos não radica propriamente nisso (HEIDEGGER, 2010, p. 197).

Agostinho, então, seria a expressão do caráter ôntico da teologia, fundamentado tão somente no caráter ontológico da existência do ser-aí. Apesar disso, o que mais interessa é o *como* (*Wie*) proceder de Agostinho na efetivação de uma teologia. Por isso, a proposta é continuar tendo Heidegger como principal apoio teórico, com destaque para as preleções dadas em 1919-1920, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, e aquelas ministradas em 1920-1921, *Fenomenologia da vida religiosa*. Destas últimas, destaca-se a preocupação ao ler Agostinho de maneira a tomá-lo enquanto sujeito de experiências fáticas capaz de as expressar de maneira teológica, o que acaba por ser melhor apresentado em *Agostinho e o neoplatonismo* (*Augustinus und der Neuplatonismos*) (1921). Desse modo, percebe-se aqui a proposta de um regresso hermenêutico a partir da conferência de 1927 até as preleções de 1921 para mostrar que Agostinho está no horizonte compreensivo do que seja teologia, bem como serve de exemplo para a caracterização dada por Heidegger a esta ciência.

3.1 O caráter científico da teologia

Ao propor a teologia como possibilidade de elaboração de uma forma a partir de uma experiência originária se deve alertar que não se trata de pautar a própria teologia como oposta à filosofia. Noutras palavras: não se trata de conceber a filosofia como explicação racional da realidade e a teologia como explicação cega da mesma realidade, visto que a teologia não se pautaria na razão, mas sim em dados de fé. Na verdade, ambas não se propõem nem a *explicar* a realidade, pois esta já seria uma tarefa imposta a elas. Ambas *compreendem* a realidade. E mais: compreendem a realidade a partir daquilo que é mais próprio e comum às duas, *a realidade efetiva do ser-aí*. Isso significa que tanto a filosofia, aqui compreendida como sendo a própria fenomenologia, quanto a teologia são fático-hermenêuticas, pois estão dispostas na própria realidade do ser-aí: “a hermenêutica concentra-se na vida, enquanto se manifesta como um todo aberto, dinâmico e passível de interpretação em função do dinamismo existencial do próprio homem” (GONÇALVES, 2014, p. 935).

Filosofia e teologia, então, são modos próprios de compreender a realidade: a filosofia de maneira ontológica e a teologia em sua onticidade; o que, por ora, somente se anuncia. Não são modos opostos pautados ora na razão e ora na fé. Afirmar isso seria um equívoco, pois, tomando esse ponto de partida, compreende-se as duas como visões de mundo em sentido

metafísico, isto é, como algo alheio à realidade, do qual o ser-aí pode-se apropriar como cognição. Postular a filosofia como explicação racional e a teologia como explicação fideísta seria lidar com ambas de maneira ôntica, impondo-lhes atributos que não são os seus, além de que nessa “suposta diferença” nada mais há do que a identidade entre elas, pois o que prevalece aí é justamente o caráter ôntico dado a ambas. Esse alerta a essa concepção vulgar do trato entre filosofia e teologia está nas primeiras linhas da conferência *Fenomenologia e teologia*:

A concepção vulgar da relação entre teologia e filosofia gosta de orientar-se nas formulações de oposição entre fé e saber, revelação e razão. – Filosofia é a interpretação de mundo e de vida distanciada da revelação e independente da fé; teologia, ao contrário, é a expressão da concepção de mundo e de vida própria à fé, e, em nosso caso, cristã. Tomadas deste modo, filosofia e teologia expressam, então, a tensão e a luta entre dois posicionamentos pautados em uma visão de mundo [...]. Desde o começo, porém, nós concebemos o problema da relação de modo diferente, e, em verdade, como a pergunta da relação entre duas ciências (HEIDEGGER, 2008, p. 58).

É de capital importância perceber o posicionamento de Heidegger diante da situação: conceber o problema de maneira diferente, ou seja, não como oposição, mas como *relação* entre duas ciências. Há nas entrelinhas um aporte interessante: ambas são consideradas, desde o início da conferência, como ciências. Isso revela-se, de fato, como sendo um dos objetivos da conferência: apresentar a cientificidade própria da teologia¹¹⁵. A intenção de Heidegger não é dar um caráter científico a uma especulação teológica, mas mostrar que a própria teologia, em si, é científica. De igual maneira, o filósofo não pretende fazer da filosofia a serva ou senhora da teologia, mas mostrar que a filosofia pré-ocupa-se com o ontológico e não com o ôntico, domínio das ciências derivadas, tal qual a teologia. Daí já se percebe a relação viável entre elas: “a relação entre filosofia e teologia é, então, uma relação entre uma ciência ontológica e uma ciência ôntica, uma ciência que se refere ao ser [a filosofia] e outra que se refere a seu *positum* [a teologia]” (GONÇALVES, 2011, p. 36).

¹¹⁵ Esse tópico é de fundamental importância, ou seja, saber que a conferência pretende apresentar a cientificidade própria da teologia. No entanto, se ambas, fenomenologia e teologia, são concebidas desde o início da conferência como ciência, como se orienta a concepção de *fenomenologia* como ciência? A resposta a esta questão é dada pelo próprio Heidegger na *Introdução* à conferência: “a respeito do conceito de fenomenologia, que nos serve de guia aqui, e sua relação com as ciências positivas, nos instrui a introdução de *Ser e tempo* (1927), § 7” (HEIDEGGER, 2008, p. 56). Isso faz com que o leitor retorne ao parágrafo apontado e descubra que nele há a identificação entre fenomenologia, ontologia e hermenêutica: “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí [sic], a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 78). Essa identificação é fundamental para o desdobramento da conferência, pois permite ao próprio Heidegger se debruçar com maior afinco à problematização da cientificidade da teologia, além de lhe dar um ponto de partida: a existência fática do ser-aí. Isso significa que a aproximação posterior entre fenomenologia e teologia, ambas compreendidas em suas respectivas cientificidades, tem a existência fática do ser-aí como ponto comum.

A viabilidade desse esforço, isto é, de relacioná-las, torna-se possível a partir do entendimento dado pelo próprio Heidegger àquilo que seja ciência: “a ciência é o desvelamento fundante de uma região do ente, ou do ser, a cada vez fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelado” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). A ciência, então, lida com entes já desvelados. Não cabe à ciência o papel de desvelar originariamente um ente: o ente deve sempre já ter sido desvelado para que algo como “ciência” seja possível. Garante-se, com isso, o caráter *derivado* da ciência, isto é, ela é uma possibilidade de compreensão do ser-aí que já se direciona por uma compreensão prévia do que seja esse ente, dado o prévio desvelamento do próprio ente. E, conforme aponta Marcos Aurélio Fernandes, “é-nos permitido entender que a elaboração teórica da ciência positiva é um desvelamento de algo já desvelado, um desvelamento em segunda potência, portanto, pois antes de se dar o desvelamento científico, já se deu o desvelamento pré-científico do ente” (FERNANDES, 2015, p. 99).

Além disso, a ciência direciona-se sempre a uma região específica e não à totalidade ôntica, por isso a afirmação de que “existem necessariamente duas possibilidades fundamentais de ciência: ciências do ente, ciências ônticas – e a ciência do ser, a ciência ontológica, a filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). Aí está, então, a simples diferença entre filosofia e teologia. Lembrando: o “simples” é sempre o essencial e o mais difícil de ser compreendido, pois é preciso uma guinada no olhar, uma guinada que transcenda o ente e vá em direção ao ser. Essa guinada no olhar está forjada em dois pontos fundamentais: a dinâmica da transcendência e na própria hermenêutica da facticidade¹¹⁶. Nesse sentido, lê-se a tese proposta por Heidegger: “a teologia é uma ciência positiva e, como tal, absolutamente diferente da filosofia” (HEIDEGGER, 2008, p. 59). A precisão de qual seja o *positum*, o objeto da teologia é fundamental, pois é a partir dele que a ciência teológica se torna possível. Compreende-se também a importância da transcendência e da hermenêutica da facticidade: elas tornam possível a compreensão prévia do ente revelado, ou seja, só há ciência porque o ser-aí é capaz de previamente compreender isso que se lhe revela e postular o questionamento pelo ser desse mesmo ente. Na verdade, isso já antecipa também a cientificidade da própria teologia.

Mediante isso, clarifica-se a relação entre filosofia e teologia: “o tratamento é, pois, fenomenológico. O pensar não é, aqui, a descrição de fatos, mas a construção de essências” (FERNANDES, 2015, p. 98). As articulações entre elas, então, não são conflitivas, mas

¹¹⁶ Ambos os pontos já foram desenvolvidos por esta pesquisa. A “dinâmica da transcendência” encontra-se em 1.3.1 Três pontos fundamentais do caminho: transcendência, nulidade e ausência de apoio; já a “hermenêutica da facticidade” está em 2.2 Hermenêutica da facticidade: uma possibilidade fundamental da existência.

construtivas. Noutras palavras: a teologia ajuda a clarear a experiência originária cristã, compreendendo-a em sua positividade; a filosofia direciona-se como estrutura ontológica originária, na qual o desvelar do ente é possível, isto é, a filosofia serve de corretivo ontológico à própria teologia, não lhe sendo nem serva e nem senhora, mas parceira. A própria ideia de “construção de essências” situa-se nesse direcionamento, pois confere tanto à filosofia quanto à teologia aquilo que é mais próprio a cada uma delas: o ontológico à filosofia e o ôntico à teologia.

Depreende-se disso um ponto elementar: a compreensão ontológica é anterior à cientificidade ôntica. Deve-se ter isso sempre em vista e atentar para o seguinte:

[...] Heidegger não defende que a filosofia é primeira no sentido de que é um tipo de conhecimento que antecede os outros saberes das ciências. A diferença entre a filosofia e as demais ciências não é somente de posição, mas de natureza. A anterioridade da ontologia se refere ao fato de que quando os entes são encontrados, eles já foram projetados. Essa anterioridade, sentido de *a priori*, é historicizada, constituindo-se como “essencialmente fática”. A filosofia é mais originária, haja vista que ela tematiza essa compreensão do ser que torna possível o encontro com os entes. É nesse sentido que se pode dizer que as ciências se enraízam na filosofia (PIEPER, 2015, p. 106).

A diferença ontológica¹¹⁷ entre filosofia e teologia é fundamental para compreender o próprio caráter científico da teologia, pois, a partir dessa diferença, não há possibilidade alguma de confundir a dimensão ontológica com a ôntica; o que não significa que não há entre elas qualquer relação, pois o ser é considerado sempre como ser *do* ente. A teologia, então, não é ciência ontológica, pois se caracteriza como compreensão derivada forjada na própria compreensão prévia do ente revelado para ela enquanto *positum* científico. Isso não significa dizer que ela, enquanto ciência, não zele pela originalidade da própria experiência. Estabelecer qual o *positum* da teologia é o primeiro passo para compreender que, enquanto ciência derivada, a teologia resguarda a originalidade da experiência cristã. Enquanto ciência, a teologia é repercussão do cristianismo originário.

¹¹⁷ A respeito dessa noção de *diferença ontológica* se pode afirmar o seguinte: ela está fundada na *transcendência* do ser-aí, ou seja, a diferença ontológica indica o ser-aí como o ente capaz de compreender o próprio ser do ente. A transcendência, conforme indicado no tópico três do primeiro capítulo deste trabalho, fundamenta todo o comportamento do ser-aí, pois todo comportamento é pautado na compreensão de ser. Nesse sentido, Heidegger, na conferência *A essência do fundamento* (1929), postula uma diferença essencial entre o conhecimento objetivo, pretendido pelas ciências ônticas em geral, e o ontológico, alvo da filosofia: “os conceitos fundamentais da ciência atual não contêm nem já os ‘autênticos’ conceitos ontológicos do ser do respectivo ente, nem podem estes conceitos ser simplesmente conquistados por uma ampliação ‘adequada’ daqueles. Muito ao contrário, os conceitos ontológicos originários devem ser conquistados antes de toda definição científica dos conceitos fundamentais” (HEIDEGGER, 2008, p. 144-145). Nesse sentido, a *diferença ontológica* e a dimensão da *transcendência do ser-aí* são fundamentais para compreender a radical diferença entre fenomenologia e teologia, bem como para situar o *positum* e a cientificidade desta última.

3.1.1 A teologia em sua positividade

Compreender qual seja a positividade da teologia se apresenta como tarefa fundamental, dado que, de acordo com a própria elaboração heideggeriana, não há ciência sem objeto de investigação. Tal objeto encontra-se, a cada vez, desvelado originariamente na própria existência do ser-aí; esse objeto não pode ser elaborado posteriormente, mas deve ser previamente compreendido em seu manifestar-se. A própria ciência deve possuir um caráter fático, não sendo alheia à existência do ser-aí. Todos esses pontos são notados quando Heidegger estabelece critérios pertencentes à positividade científica.

O primeiro desses critérios: “1) Que, em geral, um ente de algum modo já desvelado possa ser encontrado de antemão em um certo âmbito de abrangência como possível tema de uma objetivação e questionamentos teóricos” (HEIDEGGER, 2008, p. 60). A esse critério segue aquilo que aqui já foi mencionado: o *positum* da teologia deve ser previamente estabelecido e direcionado por uma compreensão prévia do ser-aí. O ente próprio da teologia pertence à dimensão pré-teórica e a-reflexiva da existência, podendo ser objetivado tornando-se disponível para uma teorização. O desvelar desse ente também é peculiar, pois cada ente se apresenta, ou melhor, se dá ao ser-aí numa dinâmica diferente, conforme anota Gonçalves: “cada região é contida de objetos, em função de seu caráter objetivo e do modo de ser dos objetos, e imbuída de um modo específico de desvelamento, demonstração, fundamentação e cunhagem dos conceitos que dão forma ao conhecimento que daí emerge” (GONÇALVES, 2011, p. 35). Decorrem disso, então, dois pontos fundamentais: 1) o *positum* sempre revela um conjunto de possibilidades a serem abordadas; e em tal revelar há também um ocultar, compreendido pelo viés fenomenológico-fático-hermenêutico. 2) É fundamental que, a partir desse campo de possibilidades, delimite-se o ambiente teológico para que ele lide e conceitue, de fato, aquilo que se lhe revela de maneira científica; e, tal como aponta Pieper: “é preciso determinar o que constitui esse *positum* da teologia, ou seja, cabe identificar o conjunto dos entes que ela abrange” (PIEPER, 2015, p. 109).

O segundo critério próprio à positividade científica indica o seguinte:

2) Que esse *positum* prejacente possa ser encontrado de antemão em um determinado modo pré-científico de acesso e lida com o ente, e, nesse modo de lida, já se mostre o caráter especificamente coisal desta região e o modo de ser do respectivo ente, portanto, antes de toda e qualquer apreensão teórica, mesmo que tenha sido desvelado de modo não-expresso e não-ciente (HEIDEGGER, 2008, p. 60-61).

Isso aponta que o pré-científico possui um modo de compreensão próprio. E mais: esse modo orienta a própria determinação científica, pois o ser-aí sempre opera de maneira fático-hermenêutica a cada vez que compreende a própria existência em sua historicidade. E mais:

isso nem sempre precisa estar expresso e nem o ser-aí estar ciente de tal possibilidade fundamental. Qual conclusão já se pode antever a partir disso? Eis uma resposta viável: o ser-aí não precisa elaborar teoria para compreender-se como existente; a teoria é uma possibilidade. Com isso, o postulado do teórico é, mais uma vez, rechaçado por Heidegger. No que tange à teologia, isso significa que não há algo como “teologia pura”, pois a própria compreensão do que seja teologia é historicizada e enraizada na existência fática do ser-aí. O ente positivado da teologia é, a cada vez, sempre novo, pois a pertença do ser-aí é sempre histórica. Isso significa que o *positum* da teologia é compreendido sempre como manifestação significativa ao ser-aí. O comentário a seguir traz justamente esse aspecto, além de apontar para o terceiro critério:

Isso [o caráter pré-científico da compreensão] possibilita e justifica a variação da positividade conforme o caráter concreto do ente, em consonância com o seu modo de ser, com o modo de realização do desvelamento pré-científico do ente correspondente e com o modo de pertença deste desvelamento ao que ali está previamente presente (GONÇALVES, 2014, p. 940).

Antes mesmo da apresentação do terceiro critério sobre a positividade da teologia já é possível perceber que o cristianismo não pode ser alvo da investigação teológica. Deve haver algo elementar ao próprio cristianismo, pois, enquanto evento histórico-cultural, a teologia lhe é constitutiva. Caso o cristianismo fosse o objeto da teologia, ela analisaria a si mesma, pois ela é parte integrante da história daquele. Não haveria a possibilidade de variação da positividade, conforme aponta Gonçalves, o que faria da teologia puramente metafísica.

O terceiro critério aponta para a compreensão pré-científica, mas quer-se destacar de antemão que esse critério resguarda com maior afinco a dimensão originária da vivência e o caráter fenomenal do *positum* teológico:

3) Faz parte da positividade o fato de também este posicionamento pré-científico frente ao ente prejacente [...] já ser iluminado e conduzido por uma compreensão do ser, mesmo que ainda desprovida de conceitos. Então, a positividade pode variar de acordo com o caráter coisal do ente, em sintonia com o seu modo de ser, com a maneira como se deu o desvelamento pré-científico do referido ente e com o modo de pertença desse desvelamento ao que está ali pré-jazendo (HEIDEGGER, 2008, p. 61).

Quer-se destacar o seguinte desse terceiro critério: há três possibilidades para que a positividade da ciência sofra variação. 1) O caráter ôntico do próprio ente e sua relação com o seu modo de ser; 2) o *como* acontece o desvelamento pré-científico do ente; 3) a relação do ente manifesto com o ser-aí ali presente. Isso é muito próximo da caracterização apresentada por Heidegger do que seja fenômeno, pois a experiência, fundamentalmente, “pode-se tornar 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*)” (HEIDEGGER, 2010, p. 58). O que isso, no entanto,

significa? Significa que o *positum* da teologia é um fenômeno que, enquanto tal, é vivenciado historicamente de maneira originária a cada vez e não pode ser determinado previamente de maneira teórica nem em seu conteúdo, nem no sentido de referência/relação (*Bezug*) e nem na realização/atualização (*Vollzug*).

Nesse sentido, a possibilidade de apreensão do fenômeno crístico (*Christlich*), fundamento do próprio cristianismo, é via indício formal, pois somente se pode indicar sem determinar previamente a experiência. Denomina-se, então, de fenômeno crístico a própria fé enquanto crida; e isso indica que “o fenômeno religioso não é teórico, ou seja, alguma coisa que se pode reduzir a ‘fórmulas’ prontas ou fixar em ‘palavras’ ou ‘dogmas’” (SANTOS, 2016, p. 293). No entanto, esse viver religioso pode ser expressado, ou melhor, compreendido por indicações fenomenológicas que não têm somente a intenção de descrever um fenômeno, mas de possibilitar um verdadeiro acesso a ele. De fato, “tais ‘conceitos’ [fenomenológicos] permitem atingir a vivência em sua motivação originária” (SANTOS, 2016, p. 293). Isso faz com que a própria teologia possua o caráter histórico de realização do evento cristão, pois “a teologia se movimenta a partir de dentro do cristianismo, engendrando e sendo engendrada por seu desenvolvimento historial” (PIEPER, 2015, p. 109). Eis, então, o *positum* teológico: a fé crística, isto é, a cristicidade (*Christlichkeit*).

A cristicidade é o que previamente se dá ao ser-aí e, portanto, ela “decide sobre as possíveis formas de teologia enquanto ciência positiva” (HEIDEGGER, 2008, p. 63). Isso também possibilita perceber que a história do cristianismo não é o objeto de investigação da teologia, mas que esta possibilita ao cristianismo assumir-se como fenômeno histórico, pois, na verdade, “chamamos de crístico à fé” (HEIDEGGER, 2008, p. 63). A cristicidade, então, enquanto *positum* da teologia, aponta para o caráter experiencial-histórico da fé cristã, donde a possibilidade de afirmar: “o termo *Christlichkeit* intervém, justamente, no coração de um desdobramento que aponta a oposição entre o primeiro impulso, perfeitamente autêntico, da proclamação evangélica, e um lento processo de desvificação da fé” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 33)¹¹⁸.

Mediante isso, não se aponta que a teologia desvifica a fé, positivando-a. O entendimento aqui assumido é justamente pela possibilidade de a teologia cristã resguardar a originariedade dessa experiência crística, desse cristianismo originário. Em outra anotação, Capelle-Dumont mostra justamente esse caráter autêntico da fé: “a fé não é resultado de uma

¹¹⁸ “El concepto de *Christlichkeit* interviene entonces en el corazón de una estrategia que apunta a oponer el impulso primero, perfectamente auténtico, de la proclamación evangélica, y un lento proceso de desnaturalización de la fé”.

analítica existencial, mas daquilo que se revela a partir do que é crido, no fundo de possibilidade do ser-aí” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 33)¹¹⁹. Essa possibilidade de resguardar a originariedade do cristianismo se dá a partir da importância da escritura e da tradição, pois o que estas fazem é justamente guardar a fé a partir de seu caráter histórico. O sentido de realização/atualização, juntamente com a hermenêutica-fenomenológica, mostra o texto em sua vitalidade primordial, donde a compreensão de que o fenômeno revelado pela fé só pode ser crido na fé e clarificado para a própria fé. Disso parte a relação ímpar entre o cristão e a cruz:

A relação da fé com a cruz, determinada por Cristo, é uma relação cristã. A crucificação, porém, assim como tudo o que está ligado a ela, aponta para um evento histórico, e, em verdade, esse evento, como tal, é testemunhado na Escritura em sua historicidade específica apenas para a fé. Só se “sabe” deste fato *na fé* (HEIDEGGER, 2008, p. 63).

O que primeiramente se revela nessa fé crística é o Cristo – o “Deus crucificado”. Além disso, a possibilidade de crença nessa manifestação só é possível na e pela fé; isso faz com que também se afirme: a teologia visa iluminar a compreensão da própria fé, logo, a teologia é direcionada para a fé. A compreensão do caráter testemunhal dos textos evangélicos só é possível mediante a fé e esta, por sua vez, “é um modo de existência do ser-aí humano” (HEIDEGGER, 2008, p. 63). A teologia, então, postula a fé como objeto de investigação e não se caracteriza uma fuga da realidade histórica e existencial do ser-aí fático, dado que ela mesma, em sua positividade, é fático-hermenêutica. O que a fé revela está direcionado ao ser-aí, fazendo com que este esteja existencialmente próximo do Cristo – o Deus crucificado.

O grifo acima destacado não é sem intenção: “só se ‘sabe’ deste fato *na fé*”. Esse “saber” não é um saber teórico, ou seja, não se toma a fé como um possível objeto, dotado de a-historicidade, e se o transmite a um sujeito. Esse saber é a-reflexivo, anterior a qualquer teoria e explicação, pois situa-se justamente na dimensão da compreensibilidade. E mais: na dimensão da compreensão da própria existência agora direcionada pela fé. Há de se concordar com Capelle-Dumont quando este afirma:

A revelação cristã como tal nunca pode ser comunicada pela simples transmissão de conhecimentos que lidam com um conjunto de acontecimentos passados ou em realização: ela só pode ser “sabida” e comunicada desde o lugar que lhe é próprio, que é a fé (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 35)¹²⁰.

Nota-se, então, uma proximidade muito peculiar entre a dinâmica da transcendência e esse “saber” somente possível na fé, pois ao “saber” deste ato na fé, o ser-aí transcende a própria

¹¹⁹ “La *fe* no resulta de una analítica existencial, sino de aquello que se revela a partir de lo que es creído, en el fondo de posibilidad del *Dasein*”.

¹²⁰ “La revelación cristiana como tal nunca puede ser comunicada por simple transmisión de conocimientos que traten acerca de un conjunto de acontecimientos pasados o en curso: sólo puede ser ‘sabida’ y comunicada desde el interior de su lugar original, que es la *fe*”.

dimensão ôntica, a primeira a se revelar, e a questiona em seu ser. O “fazer” teologia, nesse sentido, começa a se esboçar como um local viável para resguardar a própria originariedade da experiência religiosa e, conseqüentemente, a própria compreensão fático-hermenêutica da existência.

Percebe-se, mais uma vez, a importância do texto em seu caráter comunicativo e não somente informativo. A revelação deve ser comunicada, em sentido fenomenológico, pois “a tendência da compreensão fenomenológica é fazer a experiência da objetualidade em sua originariedade [*Ursprünglichkeit*]” (HEIDEGGER, 2010, p. 69). Esse caráter comunicativo da revelação é apresentado por Heidegger na conferência de 1927 nos seguintes termos:

De acordo com seu caráter específico “de sacrifício”, o que assim se revela possui o seu direcionamento comunicativo determinado na direção do homem individual historicamente existente, a cada vez de maneira fática, seja contemporâneo ou não, ou à reunião desses indivíduos enquanto comunidade. Enquanto revelação, essa comunicação não é uma transmissão de conhecimento sobre acontecimentos reais, passados ou ainda por vir. Ao contrário, ela transforma os indivíduos em “participante” no evento que é a revelação = o que nela é o próprio revelado (HEIDEGGER, 2008, p. 63).

De modo muito claro se pode perceber aquela identificação entre quem vivencia e o que é vivenciado. Essa perspectiva faz com que o agente da fé seja transformado e passe a compreender a própria existência a partir da fé e na fé. Além do mais, nota-se a importância da escritura enquanto palavra proclamada: ela não é pura transmissão de conhecimento metafísico e especulativo, mas diz respeito à própria existência do ser-aí. A teologia, enquanto possibilidade de compreender formalmente a fé, não pode ser e nem estar alheia a esta realidade existencial do ser-aí. Isso porque o cristão não se posiciona diante da fé parcialmente, mas em sua totalidade. Há aí um tomar-parte com significado de fazer-parte: esse é o sentido do termo “participante” mencionado acima. *Teil-nehmen* (tomar-parte) é tão somente *Teil-haben* (fazer-parte) e tal fazer-parte indica incisivamente um campo prático, uma ação por parte do crente que, crendo, é partícipe da fé no Cristo crucificado. Essa ideia de duplicidade com o termo “participante” é também apresentada a seguir:

Heidegger indica, desta maneira, a dupla atitude na qual se inscreve a contemporaneidade entre o crente e a Revelação: atitude humana de disposição perante Deus, e atitude divina, antecedente ao primeiro, que revela o existente humano a si mesmo (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 36)¹²¹.

Desse modo, anuncia-se: a fé se dá pré-teoricamente e tem necessidade de uma prévia compreensão para que seja positivada. A teologia está a serviço da fé somente enquanto

¹²¹ “Heidegger indica de este modo el doble gesto en el cual se inscribe la contemporaneidad entre el creyente y la Revelación: gesto humano de disposición hacia Dios, y gesto divino, antecedente al primero, que revela el existente humano a sí mismo”.

possibilidade derivada forjada na atitude compreensiva do próprio ser-aí: “a fé é, então, aquilo que entra na própria teologia, como tematização que abarca o todo do ente desvelado – o evento revelado – que deve ser zelado pela teologia em seu desenvolvimento como ciência ôntica” (GONÇALVES, 2014, p. 945). Apesar disso, a fé é sempre fé crida por um ser-aí historicamente existente, de modo que, ao positivar a fé, a teologia traz em seu bojo a própria existência do ser-aí, compreendendo-a, agora, pelos olhos da fé. Por isso, o sentido existencial da fé deve ser o de *renascimento*: todo o ser do ser-aí é compreendido na e pela fé.

Há também o claro desdobramento de que a fé não somente dá o *positum* para a ciência teológica, mas que ela mesma é esse *positum*. A positividade da teologia, portanto, não é somente aquilo que decorre da fé, mas a própria fé e, conseqüentemente, o ser-aí crente, pois não há fé apartada da existência fática. Isso faz com que se afirme, novamente: o *positum* da teologia é sempre novo. Dá-se também um complemento decisivo: o *positum*, na verdade, é sempre o mesmo, a cristicidade, o caráter “sempre novo” é a revelação da fé ao ser-aí. Essa revelação é sempre atualizada, pois “quando crê no evento do Deus crucificado, o cristão vivencia uma nova maneira de ser, o *renascimento*; *ele mesmo* é, hoje, *evento* da Revelação” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 36-37)¹²².

A decorrência da positividade da ciência teológica também já indica qual o caminho a ser percorrido, isto é, o *positum* antecipa a própria cientificidade da teologia ao lhe indicar a necessidade de não determinar antecipadamente o sentido de referência/relação (*Bezug*), nem o conteúdo a ser experienciado e, sobretudo, nem o sentido de realização/atualização (*Vollzug*) de tal fenômeno. “A teologia, portanto, se funda na fé e está a serviço da fé, à medida que a fé abre uma compreensão pré-científica, por um lado, e não resiste a uma compreensão científica, ou seja, a uma articulação conceptual, por outro lado” (FERNANDES, 2015, p. 103). Mostrar a cientificidade da teologia é, naturalmente, a continuidade do caminho.

3.1.2 A teologia em sua cientificidade¹²³

O primeiro momento decisivo na conquista de uma cientificidade acontece quando se dá a percepção de que a fé crística é capaz de dar um *positum* e um método próprio de

¹²² “Cuando cree en el acontecimiento del Dios crucificado, el cristiano experimenta una nueva modalidad de ser, que es el *renacimiento*; *él mismo* es *acontecimiento* de la Revelación para hoy”

¹²³ Por mais que a conferência *Fenomenologia e teologia* (1927) se ocupe em apresentar a teologia em sua positividade e cientificidade não se pode tomar tal discussão como pacífica ou finalizada no próprio pensamento de Heidegger. Isso significa o seguinte: por um lado, Heidegger mostra a teologia como ciência ôntica, a qual tem por objeto a cristicidade; por outro lado, o próprio Heidegger admite, numa carta de 8 de agosto de 1928 – note-se a proximidade com a conferência – endereçada a Elisabeth Blochmann, que não está seguro de tal cientificidade. De fato, lê-se na carta – sob a tradução de Frederico Pieper: “com efeito eu estou pessoalmente convencido de que a teologia não seja uma ciência – mas hoje ainda não sou capaz de mostrá-lo efetivamente, ou seja, em um modo

investigação. Noutras palavras: a teologia configura-se, de fato, como ciência ôntica autônoma e, dessa maneira, a compreensão de sua cientificidade decorre da afirmação subsequente de que ela é ciência *da fé e para a fé*. Conforme anota Paulo Sérgio Gonçalves: “isso significa afirmar que a teologia é ciência daquilo que se desvela na fé e é uma ciência da conduta do crente, uma vez que não pode e nem se deve prescindir da credulidade” (GONÇALVES, 2011, p. 37-38).

Além disso, interessante perceber que mesmo a positividade incidindo diretamente na cientificidade teológica há um momento de passagem entre esses dois elementos constituintes da própria teologia. Trata-se da passagem entre uma existência compreendida de maneira pré-cristã e a própria compreensão cristã da existência, esta baseada na ideia de *renascimento*, há pouco trabalhada. Um alerta: não se trata de duas realidades ou duas existências, uma terrena e outra celestial, por exemplo; o cerne da discussão é o modo como o ser-aí compreende a própria existência, a princípio. Essa prévia compreensão, na verdade, direciona a possibilidade de compreender a existência na própria experiência originária cristã, na própria experiência crística. A prévia compreensão da existência faz com que o ser-aí compreenda, também de maneira prévia, a própria fé. A cientificidade da teologia, então, começa a aparecer como decorrência da própria possibilidade do ser-aí desenvolver algo assim como ciência.

A existência na fé assume uma condição peculiar:

Na fé, quem sabe, possamos dizer que a existência pré-cristã é superada de modo ôntico-existenciário. Mas essa superação existenciária pré-cristã, que pertence à fé como renascimento, significa precisamente que, na existência crente, o ser-aí pré-cristão que foi superado está co-implicado de maneira ontológico-existencial. Superar não significa rejeitar, mas tomar em uma nova disposição (HEIDEGGER, 2008, p. 73-74).

Isso faz com que se afirme: o caráter fenomenológico-fático-hermenêutico da existência do ser-aí faz com que a teologia tenha como parceira a própria filosofia, pois esta dispõe o caráter fundamental dos conceitos para que aquela se desenvolva plenamente em sua regionalidade específica. Nota-se aqui a importância da diferença ontológica para a independência das duas ciências: a teologia é ciência autônoma, pois está vinculada a um ente, ao passo que a fenomenologia – filosofia – também mantém sua cientificidade, pois direciona-se à questão do ser. Há, com isso, uma eficiente relação entre a cientificidade teológica e a

que torne inteligível positivamente a grande função da teologia na história do espírito. A simples negação é fácil, mas dizer o que é a ciência mesma, o que é a teologia, se não é nem filosofia e nem ciência – todos esses são problemas para os quais não queria me ver arrastado para dentro de uma discussão momentânea” (HEIDEGGER; BLOCHMANN apud PIEPER, 2015, p. 103). Isso mostra um panorama interessante não somente em relação à teologia, mas em relação à cientificidade da própria ciência: esse é um período no qual Heidegger está a se questionar sobre a pertinência das investigações científicas e, sobretudo, pelo *modo* de determinação de seus objetos e métodos, bem como com a efetivação do conhecimento científico. Essa é somente uma possibilidade para se compreender o conteúdo da carta enviada a E. Blochmann.

cientificidade filosófica, pois decorre disso a fundamentação ontológica originária do ser do ente que se revela pela fé. Afirma-se, mais uma vez, sob essa perspectiva: o objeto da teologia continua sendo sempre novo.

Não se pode deixar de notar também que o ser-aí continua envolvido de maneira central nessa passagem e nesse modo de constituição de uma cientificidade própria à teologia. A teologia, porém, ganha cientificidade quanto mais questionar e perscrutar o objeto que lhe é próprio, isto é, a fé crística. Isso faz com que a fé seja clareada pela teologia e esta, por sua vez, receba auxílio ontológico da filosofia para poder elaborar de maneira clara seus conceitos. Além disso, a teologia “é ainda uma ciência que brota da fé à medida que é motivada pela própria fé” (GONÇALVES, 2011, p. 38), ou seja, ela não necessita recorrer a outras disciplinas científicas para edificar sua própria estrutura. Isso se torna mais nítido quando se percebe o seguinte: “a cientificidade própria da teologia, por fim, não é esclarecida a partir do solo sistemático das disciplinas científicas, mas no terreno mesmo do ato de objetivação da fé” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 37)¹²⁴. Isso tem consequências múltiplas, apontadas a seguir.

Pode-se afirmar, antecipadamente: não há uma régua para medir a cientificidade teológica, mas que essa vai aparecendo e clareando a fé à medida que a própria fé se torna objetivamente seu alvo de investigação. Somente preocupando-se com a fé é que a teologia pode ser considerada ciência. Nesse sentido, um dos desdobramentos é mostrar o que a teologia *não é*:

Segundo o conceito etimológico, *teo-logia* significa: ciência de Deus. Todavia, de modo algum Deus é o objeto de sua investigação do mesmo modo como os animais são tema da zoologia, por exemplo. Teologia não é conhecimento especulativo de Deus. Tampouco vamos encontrar seu conceito, se ampliarmos seu tema dizendo: o objeto da teologia é a relação de Deus por si mesmo com o homem por si mesmo e vice-versa; neste caso, a teologia seria filosofia da religião ou história da religião, ou simplesmente ciência da religião. Muito menos é ela ciência do homem e seus estados de ser e vivências religiosas no sentido de uma psicologia da religião: uma ciência das vivências, por cuja análise, por fim, devemos acabar descobrindo Deus no homem (HEIDEGGER, 2008, p. 70).

De maneira muito consciente afirma-se: a teologia não tem a religião como objeto de investigação. Além disso, a cientificidade própria da teologia não pode partir de outra região ôntica para alcançar sua conceptualização. A cientificidade da teologia está fundada na própria fé e as problemáticas e conceitos que surgirem devem partir única e exclusivamente do ente que para ela se revela. A teologia é ciência daquilo que é crido na fé e tal crença não é, a

¹²⁴ “La cientificidad propia de la teología, por lo tanto, no es esclarecida sobre la base del sistema general de las disciplinas científicas, sino en el terreno mismo del acto de objetivación de la fe”.

princípio, um conjunto de valores proposicionais metafísicos, ou seja, o ato compreensivo da fé é anterior a toda e qualquer teoria.

A ideia de restringir a cientificidade da teologia, mostrando o que ela não é, está de acordo, sobretudo, com o primeiro tópico que apontava a positividade da teologia: o ente desvelado deve ser apresentado num determinado âmbito de abrangência. “*Teologia é a ciência da fé*” (HEIDEGGER, 2008, p. 65), então, não é uma afirmação flutuante, mas consequência necessária dessa delimitação. Daí se compreende também a tarefa científica da teologia: ela não visa criar um sistema com proposições metafísicas, mas compreender a própria fé a partir daquilo que a fé se lhe apresenta. A viabilidade de tal tarefa está assentada na justa compreensão do termo “ciência da fé”, conforme anotado por Fernandes:

Aqui o genitivo [ciência *da* fé] não é somente objetivo, mas também subjetivo. Ou seja: a fé, tanto como o crido como o crer, não é somente o objeto da teologia, mas é o sujeito mesmo da teologia, sujeito no sentido de fundamento que motiva e justifica a teologia enquanto tal (FERNANDES, 2015, p. 103-104).

Afirma-se, então: a cientificidade da teologia resguarda a própria originariedade da experiência de fé realizada pelo ser-aí, isso porque a cientificidade decorrente está assentada na própria pré-cientificidade da existência crente. Justifica-se tal posicionamento apontando o seguinte: o caráter prévio do *positum*, identificado à própria existência do ser-aí, contextualiza de maneira fático-hermenêutica a ciência teológica. E tal como aponta Heidegger: “a teologia é ciência da fé não apenas enquanto toma como objeto a fé e aquilo em que se crê, mas porque ela própria brota da fé. Ela é a ciência que a fé motiva e justifica a partir de si” (HEIDEGGER, 2008, p. 66).

No entanto, isso leva a um questionamento: a cientificidade da teologia é orientada e motivada pelo seu próprio *positum*, isto é, pela fé; uma das tarefas da teologia é justamente clarear essa existência na fé; de onde, então, parte a motivação do crente em questionar a fé para clareá-la? Já não bastaria simplesmente crer? Na verdade, a pergunta aqui dirigida é: por que há algo como teologia? E mais profundamente: por que há algo como ciência, dado que a teologia é um modo de representação científica?

Essas perguntas podem ser colocadas à conferência *Fenomenologia e teologia*, mas não podem ser respondidas pela mesma. Um ponto, porém, deve ser levado em consideração: o período no qual acontece a conferência, isto é, em 1927 em Tübingen, sendo repetida em 1928 em Marburgo. Esse é o contexto no qual se dá a publicação de *Ser e tempo* (1927). Situar a questão pela cientificidade da teologia é levar em consideração o horizonte apresentado pela analítica existencial de *Ser e tempo* e perceber: “a obra *Sein und Zeit* é a espiritualidade do texto *Phänomenologie und Theologie*” (GONÇALVES, 2014, p. 936). Além disso, também desse

período é o curso *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant (Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant)* (1926-1927), no qual a grande preocupação de Heidegger é situar a questão do ser como a discussão própria e unicamente filosófica e, dessa maneira, distinguir a filosofia de qualquer outra ciência. Pode-se antever neste curso a problemática entre ciência e filosofia, entre ente e ser. Em suma, anota Helmuth Vetter, o editor da obra:

Embora os autores mencionados [Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz e Kant] – inclusive Christian Wolff e Christian August Crusius – tenham em mira uma nova fundamentação da filosofia, o ser, ele mesmo, jamais se torna um problema, mesmo na Antiguidade. É com essa indicação que [Heidegger] termina o curso, que com isso lança uma indicação prévia para a questão central de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2009c, p. 263).

Vai-se percebendo uma unidade entre a procura pela cientificidade da teologia, elemento singular à conferência de 1927, e o próprio percurso filosófico de Heidegger até o presente momento. Donde a afirmação: a pré-ocupação de Heidegger continua sendo a mesma, ou seja, conduzir a um confronto com o ser, questionando-o. E mais: fazer com que o ser-aí compreenda e se veja confrontado com o ser que ele mesmo é e que se dá a todo momento. Isso denota uma unidade conceitual muito típica do pensamento de Heidegger e que, mesmo assim, é difícil de ser percebida. Dessa maneira, ao conduzir uma pergunta sobre “por que há algo assim como teologia?” não se tem como objetivo facilitar a própria compreensão da existência. Na verdade, “a transparência da compreensão da fé [...] ao invés de aliviar o existir crente em seu caráter de decisão, o agrava, isto é, traz à fala a sua seriedade” (FERNANDES, 2015, p. 104) porque conduz o ser-aí a confrontar-se com o próprio ser da fé, logo com o ser que ele mesmo é, pois no ato de crer, na experiência crística, não há distinção entre o crente e o crido.

A resposta, então, às perguntas há pouco mencionadas começa a ganhar forma quando se expande o olhar e se permite encontrar com o § 2 da obra *Ser e tempo*, no qual o caráter questionador do ser-aí é destacado, bem como o *modo de colocação* da questão. Questionar a cientificidade da teologia é ultrapassar a dimensão ôntica e ir à procura do ser, do elemento crístico, dado previamente, pois “todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é (HEIDEGGER, 2012b, p. 40). E, com isso, pode-se notar o seguinte: a compreensão prévia do ente não necessita ser expressa e nem que o ser-aí esteja ciente dela (HEIDEGGER, 2008, p. 60-61); algo bem diferente acontece quando se questiona o ser do ente, ou seja, quando o ser-aí questiona a fé é porque já há uma com-ciência de tal ato: uma ciência conjunta que conjuga a compreensão prévia do próprio ser do ser-aí com a compreensão do crístico em sua cristicidade. Por isso, a transparência da compreensão da fé agrava o existir, pois o coloca em questão. E mais: coloca o próprio ser dessa existência em situação de questionamento.

Nesse sentido, a cientificidade da teologia não pode abdicar de seu solo fático-hermenêutico, pois o que ela almeja clarificar é a própria existência crística do crente, isto é, compreender a fé crendo. Esse “agravamento” científico é notado na seguinte passagem, no mesmo § 2 de *Ser e tempo*:

Como atitude de um ente que questiona, o questionar possui em si mesmo um modo próprio de ser. Pode-se empreender um questionamento como “um simples questionário” ou como o desenvolvimento explícito de uma questão. A característica dessa última é tornar de antemão transparente o questionar quanto a todos os momentos constitutivos da questão (HEIDEGGER, 2012b, p. 40).

Desse modo, algo como teologia e, indo além, algo como ciência é possível mediante o caráter questionador próprio ao ser-aí. A dimensão desse questionamento, no entanto, está dirigida ao próprio elemento fundamental da questão: a questão do ser. Isso faz com que o ente se torne transparente em seu ser. No caso da teologia: com que a fé se transpareça em sua cristicidade. Esses elementos fazem com que seja sempre colocada, a cada vez, o questionamento sobre o ser. O cristianismo originário, então, repercute significativamente a cada vez que conduz o ser-aí a um confronto com o ser, significando-o.

Isso, porém, não gera um círculo vicioso, pois sempre se repete a questão? De acordo com Heidegger, e aqui se partilha dessa ideia, “na questão sobre o sentido do ser não há ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa ‘retrospecção ou prospecção’ do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado” (HEIDEGGER, 2012b, p. 43-44). E isso significa: o ser-aí sempre se vê posicionado junto ao ente quando caminha (*Fahrt*) em direção ao ser. Na verdade, a ideia de círculo é bem-vinda, não como círculo vicioso, mas como “círculo hermenêutico”¹²⁵: a identificação do início e do fim na ideia de círculo faz com que o objeto da teologia seja sempre tomado de maneira nova. O objeto da teologia é sempre novo.

Esse posicionamento da questão “por que é possível algo como teologia?”, então, é respondido não somente com um “por causa disso”, mas sobretudo com um “*como*” (*Wie*) se viabiliza a ciência. Além disso, faz-se perceber outras duas conclusões interessantes para a continuidade deste trabalho: a primeira delas diz respeito à unidade no pensamento de

¹²⁵ Conforme já indicado por este trabalho, a noção de “círculo hermenêutico” se encontra presente na obra *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* e entre os §§ 32 e 38 de *Ser e tempo*. Mesmo assim, quer-se destacar o seguinte: o círculo hermenêutico abrange a compreensão como uma abertura a *possibilidades*, o que, na verdade, é muito interessante para a cientificidade teológica, pois garante a ela a abertura a diferentes *interpretações* baseadas na compreensão de ser, ou seja, é compreendendo que o ser-aí interpreta. Complementa-se essa ideia com o seguinte excerto: “no compreender, o ser-aí [sic] projeta seu ser para possibilidades. Esse *ser para possibilidades* em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre o ser-aí [sic] as possibilidades enquanto aberturas. O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela, o compreender apropria-se do que compreende. Na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa” (HEIDEGGER, 2012b, p. 209).

Heidegger entre a *colocação* e o *desenvolvimento* da problemática acerca do ser. E daí perceber a unidade entre as obras desse período, conforme destaca Paulo Sérgio Gonçalves:

A unidade de todas essas obras [*História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant* (1926-1927), *Ser e tempo* (1927) e a conferência *Fenomenologia e teologia* (1927)] propicia que a questão do ser, de sua história e da análise de sua presença, traga à tona a distinção entre ciência e filosofia, a identificação entre filosofia, ontologia e fenomenologia, a vinculação entre fenomenologia e hermenêutica e a diferença ontológica entre ser e ente. Esta unidade é importante para que se compreenda que o conteúdo do texto *Phänomenologie und Theologie* se situa no contexto do próprio filosofar heideggeriano, em que se busca superar posições fechadas em determinadas sentenças (GONÇALVES, 2014, p. 938).

Essa unidade incide diretamente sobre a própria cientificidade da teologia, donde a segunda conclusão: não se acessa a teologia “por fora”, mas somente a partir da fé. Ou seja: a teologia não conduz à fé, mas, antes, é conduzida por ela. “É assim que a teologia pode permitir que a gravidade presente na credulidade, enquanto modo de existência ‘doada’, ganhe consciência” (HEIDEGGER, 2008, p. 67).

A possibilidade de isso acontecer é tão somente porque a teologia é imbuída de caráter histórico, o que significa: ela se autointerpreta partindo sempre de um “agora” hermenêutico, no qual o ser-aí está pré-disposto a decidir, dada sua total imersão na dinâmica do mundo. Esse “agora” hermenêutico é constituído de presente, passado revivificado e futuro antecipado: essa caracterização permite afirmar o “agora hermenêutico” como *locus* próprio para compreender a dimensão historiológica da teologia, visto que esta está diretamente ligada ao ser-aí.

A teologia, enquanto ciência historiológica, compreende a existência cristã a partir da historicidade do ser-aí, desenvolvendo sempre a dinâmica hermenêutica compreensiva/interpretativa, atualizando o próprio evento crístico – Cristo, o Deus crucificado. Quando a teologia se percebe como ciência historiológica, a hermenêutica desenvolvida é então direcionada a si mesma: “a teologia é necessariamente hermenêutica, mas hermenêutica no sentido de que ela mesma se encontra implicada por causa daquilo que a constitui – a fé” (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 38)¹²⁶.

O caráter historiológico da teologia, todavia, não pretende imiscuir a cientificidade das demais disciplinas teológicas. Não se pretende criar uma hierarquia de valores científicos para a teologia, mostrando que a dimensão histórica está acima de algumas outras. Na verdade, a dimensão histórica encontra-se em todas as demais disciplinas, nas quais a teologia se articula. Por isso, “quanto mais historiológica for uma teologia, quanto mais diretamente ela colocar em palavra e conceito a historicidade da fé, tanto mais ‘sistemática’ e tanto menos escrava de um

¹²⁶ “La teología es necesariamente una hermenéutica, pero una hermenéutica en la cual ella misma halla implicada, a causa de aquello que la constituye – la fe”.

sistema ela será” (HEIDEGGER, 2008, p. 68). Essa anotação é muito significativa, pois liberta a teologia de um sistema metafísico. A teologia não pode se pré-ocupar em elaborar proposições conclusivas genéricas, dotadas de a-historicidade e que tenham a pretensão de ser transmitidas como conhecimento. Vale lembrar: não se pode acessar a teologia por fora, ou seja, uma “teologia metafísica” cumpre um desfavor para a própria credulidade, pois a afasta da realidade existencial do ser-aí. A sistematicidade da teologia deve brotar do mais íntimo da própria fé e não como algo imposto desde fora:

Não se pode entender esta sistematicidade como a “elaboração de um sistema”, mas como algo procedente do lugar mais próprio da teologia: o σύστημα da crença. [...] A palavra “sistema” sofre aqui uma subversão de sentido: já não conota o desfecho da história em uma “lógica” abstrata, mas antes mostra a estreita proximidade com aquilo que, pela e na fé, *acontece* (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 39)¹²⁷.

A sistematicidade da teologia, então, tanto mais histórica será quanto mais o conceito significar existencialmente. Quanto mais a teologia se deixar guiar pela cristicidade mais teológica ela será. Donde a conclusão: “portanto, uma vez que seu caráter sistemático se dá na dependência da existência na fé, quanto mais historiológica, mais sistemática ela pode ser. Não há, dessa maneira, oposição entre o seu caráter historiológico e sistemático” (PIEPER, 2015, p. 113).

A própria historicidade aponta, como já desenvolvido neste trabalho, para a existência fática do ser-aí. Logo, a dimensão histórica da teologia também traz em seu bojo o caráter prático da teologia em sua cientificidade. O caráter prático (*práxis*) da teologia tem uma dupla incidência relacionada à tarefa hermenêutica assumida pela própria teologia: a homilética e a catequética. Nota-se isso na seguinte passagem:

Ora, faz parte da auto-interpretação do acontecer cristão, enquanto um acontecer historial, apropriar-se sempre de novo de sua própria historicidade e da compreensão das possibilidades do ser-aí crente, possibilidades que cresceram no interior daquela historicidade. Mas visto que, tanto como disciplina sistemática quanto como histórica, a teologia tem como objeto o acontecer cristão em sua cristicidade e historicidade, que esse acontecer se determina como modo de existência do crente e que existir é, todavia, agir, *práxis, a teologia, de acordo com sua essência, possui o caráter de uma ciência prática*. Enquanto ciência do agir de Deus sobre o homem que age pela fé, ela já é “por natureza” homilética (HEIDEGGER, 2008, p. 69).

Esse caráter prático homilético aponta para a dimensão comunicativa do cristianismo. A fé não é fé isolada. A homilética é sempre carregada de historicidade. Essa dimensão não é encontrada somente em atos litúrgicos ou numa prática pastoral. Antes, o caráter prático da

¹²⁷ “Esta sistematicidad no debe entenderse en el sentido en que apunte a la ‘producción de un sistema’, sino en tanto que procede desde el lugar más íntimo de la teología: el σύστημα de la creencia. [...] La palabra ‘sistema’ sufre aquí, pues, una subversión de sentido: ya no connota el encierro de la historia en una ‘logia’ abstracta, sino la estricta proximidad con aquello que, por y en la fe, *acontece*”.

teologia deve estar presente em tudo aquilo em que a teologia se desdobra. A ausência do caráter prático coloca em questão a própria cientificidade teológica.

A homilética é o meio pelo qual a revelação dada pela fé é organizada e anunciada aos homens. Conforme aponta Gonçalves: “a homilética corresponde à própria natureza da palavra de Deus dirigida ao homem, que encontra na liturgia cristã, um *locus specialis*, no qual a palavra se vincula ao mistério cristão e à sua revelação” (GONÇALVES, 2014, p. 947). Esse existir na fé, então, implica em um agir a partir da fé. Percebe-se também um movimento próprio à teologia em sua cientificidade: enquanto compreensão sistemática-historiológica da própria fé, ela não pode estar desvinculada da ação. Isso tudo possibilita reiterar a tese aqui assumida: enquanto ciência derivada, a teologia resguarda a dimensão originária da experiência crística.

A catequética, por sua vez, não é tornar praticável alguns enunciados teóricos, mas antes o próprio ensino aos homens da palavra revelada. Esse “ensino”, isto é, a catequética, no entanto, merece uma atenção especial, pois ela torna possível perceber com maior nitidez a importância, sobretudo, dos indícios formais para a teologia: a catequética não pode, antecipadamente, determinar o conteúdo da fé, nem a referência/relação (*Bezug*) de tal experiência e, muito menos, o sentido de realização/atualização (*Vollzug*). Por isso, a catequética não é doutrinação, mas libertação. E, enquanto tal, não fixa padrões, mas conduz, sendo *parceira* do próprio agente da fé.

Essa ideia de parceria é a mesma apontada entre teologia, ciência ôntica, e filosofia, ciência ontológica: “a cor-reção é entendida, aqui, como uma direção concomitante e secundária, como uma condução ou uma co-in-dução do significado do conceito” (FERNANDES, 2015, p. 106).

Dessa maneira, a cientificidade da teologia é sempre apresentada enquanto historiológico-sistemático-prática. Privilegiar qualquer uma das três é prestar um desfavor à própria teologia. E mais: “a teologia só é sistemática se for prático-historial. A teologia só é historiológica se for prático-sistemática. A teologia só é prática se for historiológico-sistemática” (HEIDEGGER, 2008, p. 69). Tudo isso faz com que seja feita uma grande exigência à realização de uma tarefa tal qual questionar a própria fé. A teologia é possível a partir desse caráter questionador fundamental. Noutras palavras: a construção ideal da teologia não visa a promoção de um conjunto metafísico de proposições, mas antes responder às próprias questões sobre a fé. E, com isso, percebe-se porque Heidegger olha com tanta atenção para figuras como Paulo, Agostinho, Mestre Eckhart, Lutero, Bernardo de Claraval: estes são grandes questionadores da própria fé, capazes de expressar seu questionamento de maneira historiológico-sistemático-prática.

Por fim, “a teologia se consolidará como ciência ôntica por assumir sua identidade de fé cristã, constituída de existência humana, podendo melhor falar de Deus, porque sua linguagem estará cada vez mais aberta ao *novum* desse mesmo Deus” (GONÇALVES, 2014, p. 954). E mais: enraizado a isso está o caráter existencial da própria teologia, responsável por conduzir o ser-aí a um questionar sobre o próprio ser, descobrindo sempre o *novum* da revelação de Deus. Compreender como esse *novum* é possível a cada vez dentro da dinâmica do cristianismo originário é fundamental para se complementar que a teologia é, de fato, repercussão da fé crística.

3.2 A presença de Agostinho de Hipona no itinerário de Heidegger

As “exigências” colocadas sobre a construção ideal da teologia e sua relação com a fenomenologia, a partir da conferência de 1927, faz com que seja lançada uma questão crucial: como perceber esse caráter historiológico-sistemático-prático da teologia ao longo de seu desenvolvimento na história do cristianismo? Recorde-se a resposta apontando para algo há pouco mencionado: a teologia aparece em seus aspectos fundamentais quando não se propõe a ser um conjunto metafísico especulativo, mas antes quando se propõe, a princípio, a esclarecer a própria vivência da fé, por isso a importância do caráter questionador, donde a relevância de figuras como Paulo e Agostinho.

Na verdade, nem Paulo e nem Agostinho aparecem citados na conferência *Fenomenologia e teologia* como figuras que elaboraram uma teologia comprometida essencialmente com a existência humana, capazes de lançar questionamentos fundamentais que clareiam a fé a partir da compreensão da própria existência. Nesse sentido, afirma-se: as figuras de Paulo e Agostinho não são explicitamente mencionadas na conferência, mas encontram-se no horizonte de compreensão do próprio Heidegger. Isso faz com que, mais uma vez, abra-se a perspectiva do olhar e, a partir da conferência de 1927, encontre-se com os primeiros cursos de Heidegger em Friburgo, a saber: *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920) e *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-1921). A importância do recorte a estes cursos se dá porque neles é dada uma atenção especial ao fenômeno cristão, sobretudo ao modo cristão de vivenciar a vida. Percebe-se isso mais claramente a partir da estrutura do curso *Fenomenologia da vida religiosa*: a primeira parte intitulada *Introdução à fenomenologia da religião*, na qual Heidegger mostra a relevância da experiência fática da vida, conceituando-a; a centralidade do “fenômeno do histórico”, bem como a importância dos indícios formais; a isso se somam as interpretações fenomenológicas realizadas pelo filósofo alemão da Primeira Carta de Paulo aos Gálatas e da Primeira e Segunda Cartas de Paulo aos Tessalonicenses. A segunda parte remonta

ao semestre de verão de 1921 e se intitula *Agostinho e o neoplatonismo*: aqui, de fato, trata-se de perceber a originalidade do modo como Agostinho desenvolve sua teologia, isto é, Heidegger pretende realizar uma *destruição* do pensamento agostiniano. Essa *destruição*, na verdade, ocupa-se por mostrar a efetiva experiência cristã ocultada pelos caracteres neoplatônicos que Agostinho utiliza para expressar seus questionamentos. Dessa maneira, começa-se a perceber o interesse filosófico de Heidegger ao ler Agostinho: os escritos do Bispo de Hipona resguardam a vitalidade da experiência, embora sejam apresentados com uma roupagem metafísica. Sobre essa leitura desempenhada por Heidegger comenta Pöggeler:

No caso de Agostinho, a experiência de vida fática [sic] é falsificada pela conceptualidade neoplatônica. Por isso é que Agostinho não só deverá ser explicado, ele deverá ser destruído. A interpretação deverá intervir através da conceptualidade sobre a experiência autenticamente subjacente, e esta experiência deverá ser liberta da conceptualidade desapropriada em que ela se exprime (PÖGGELER, 2001, p. 41).

À continuidade do curso seguem os esboços e algumas elaborações para uma preleção no semestre de inverno de 1918-1919 que não foi proferida: *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*. Interessante notar ainda: justamente a partir da não realização dessas preleções que se torna possível o curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia* no ano acadêmico seguinte, isto é, em 1919-1920. Conforme anota Claudius Strube, editor dessas notas:

Em 30 de agosto de 1919, Heidegger solicitou uma mudança da preleção à Faculdade de Filosofia: “Para a realização do plano o abaixo assinado contava com umas férias de outono mais amplas. Nas circunstâncias atuais, contudo, é impossível uma elaboração rigorosa e devidamente exigente do material para a preleção anunciada: ‘Os fundamentos filosóficos da mística medieval’. Por isso, o abaixo assinado solicita autorização para, em vez de dividir tal preleção, transformar a mesma preleção anunciada numa hora de ‘Problemas escolhidos da fenomenologia pura’ para uma preleção de duas horas, sob o título ‘Problemas fundamentais da fenomenologia’, a ser dividida entre terças-feiras e sextas-feiras com 4 e 5 horas (para principiantes), seguida de um colóquio às terças-feiras com 6 a 7 horas e meia” (HEIDEGGER, 2010, p. 328).

O que disso aqui interessa não é propriamente a ordenação cronológica dos fatos, ela possui uma importância de segunda escala. O fundamental está no fato de que nas preleções intituladas *Os problemas fundamentais da fenomenologia* se começa a perceber a relevância do cristianismo como o fenômeno histórico responsável por colocar o mundo próprio no centro das abordagens e a figura de Agostinho como ápice desse movimento. Configura-se, então, um cenário no qual Agostinho de Hipona é tomado pelo próprio Heidegger com maior afinco e precisão. A comprovação dessa dedicação à compreensão de Agostinho se dá no semestre de verão de 1921 com as preleções *Agostinho e o neoplatonismo*, acontecido justamente após a preleção *Introdução à fenomenologia da religião*, na qual a análise das cartas paulinas acontece.

A partir disso e tendo consciência da importância de outras figuras, tal qual Paulo e suas epístolas, opta-se por resgatar o pensamento de Agostinho de Hipona como pertencente ao contexto da conferência de 1927, *Fenomenologia e teologia*. Trata-se de um resgate fenomenológico que leva em consideração a relação entre as preocupações filosóficas de Heidegger e sua própria trajetória de vida, ou seja, Agostinho não é alguém que simplesmente surge no pensamento heideggeriano: há um contexto para que o Bispo de Hipona seja levado em consideração e isso porque “no coração da experiência religiosa de Agostinho emerge o exame consciencioso de sua vida interior, a busca rigorosa de sua existência fática, que se torna o caminho para chegar a Deus e também o ponto de partida de toda reflexão filosófica e teológica” (SANTOS, 2013, p. 19).

Vê-se, então, o seguinte: o horizonte de compreensão da conferência *Fenomenologia e teologia* ministrada em 1927 não é somente o entorno imediato a *Ser e tempo* e aos cursos desse período. Compreender o que é aí apresentado como sendo próprio à teologia, isto é, sua positividade e cientificidade, aponta para os primeiros cursos friburguenses de Heidegger. E mais: à trajetória filosófica do próprio pensador. Esse contexto de compreensão apresenta-se como uma via fundamental para compreender porque Agostinho pode ser considerado, a partir da conferência de 1927, alguém que elabora uma teologia, de fato, historiológico-sistemático-prática sem sequer ser mencionado em tal conferência.

O primeiro elemento para compreender isso: notar uma proximidade entre o panorama próprio às preleções entre 1919 e 1921 e a trajetória de Heidegger com a finalidade de mostrar que, mesmo sem ser mencionado na conferência *Fenomenologia e teologia*, Agostinho pode ser considerado alguém que desenvolve uma teologia historiológico-sistemático-prática. Para isso, o presente trabalho recorre a duas cartas escritas por Heidegger: a primeira delas, datada de 9 de janeiro de 1919, endereçada ao sacerdote Engelbert Krebs que realizara o casamento de Martin Heidegger e Elfride em 1917; em tal carta o filósofo apresenta seu distanciamento do sistema católico. A segunda carta endereçada a Karl Löwith, assistente dos cursos de Heidegger, foi escrita já no período das preleções sobre fenomenologia da religião e nesta Heidegger se expõe como um “teólogo cristão”. Além disso, também é fundamental recorrer ao trecho entre o primeiro e o sexto parágrafo da preleção *Agostinho e o neoplatonismo*, pois se compreende aí a importância de Agostinho para o desenvolvimento da ciência crítica da história e, nesse

sentido, destacam-se três figuras: Ernst Troeltsch¹²⁸, Adolf von Harnack¹²⁹ e Wilhelm Dilthey. Atenção dada, novamente, ao pensador Wilhelm Dilthey, tomado por Heidegger como decisivo para o ingresso do elemento histórico nas ciências do espírito. Adiante-se, porém, o intuito de tomar Dilthey como um pensador que resgata a figura de Agostinho e a insere nos debates acerca da ciência crítica da histórica no século XIX a partir de sua perspectiva histórico-científica.

O elemento histórico é, então, o que desperta o interesse de Heidegger para ler Agostinho. No entanto, esse elemento é antecipado por outros pensadores, o que não passa despercebido por Heidegger, conforme destacado. Daí se justifica a atenção dada novamente por esta pesquisa à figura de Dilthey, porém com a seguinte advertência:

A relação de Heidegger com o pensamento histórico moderno, que em Dilthey se ergueu a uma reflexão filosófica sobre si próprio, é antecipadamente ultrapassada por meio da relação com um outro pensamento originalmente histórico: antes da forma moderna do pensamento histórico, colocou-se a experiência da história, como a primitiva¹³⁰ fé cristã a demonstra (PÖGGELER, 2001, p. 39).

A importância de Dilthey ao retomar a figura de Agostinho é fazer transparecer a relação entre cristianismo e historicidade. Isso é o que está no horizonte de Heidegger quando destaca a figura de Dilthey. O ponto de ultrapassagem acontece quando Heidegger olha para Agostinho sem uma preocupação epistemológica, destacando o elemento histórico-vivencial, isto é, o que interessa, de fato, a Heidegger é o modo como Agostinho traduz a experiência cristã em sua historicidade e vitalidade a partir do mundo próprio. Trata-se antes de perceber a vivência histórica do que a descrição formal da história.

¹²⁸ Ernst Troeltsch (1865-1923), importante teólogo da virada do século XIX para o XX, apresenta em suas obras um forte interesse pela relação entre teologia e história. Essa relação, na verdade, marca todo um grupo de pensadores, a *Escola da história da religião (Religionsgeschichtliche Schule)*, na qual a preocupação é “analisar os textos da tradição cristã a partir de seu contexto histórico próprio e não apenas de uma perspectiva estritamente dogmática. O cristianismo passava a ser considerado uma religião entre outras, e a fim de compreendê-lo dever-se-ia empregar o método histórico” (MATA, 2005, p. 7). E essa é uma das principais contribuições trazidas por Troeltsch: a percepção, via método histórico, de que o cristianismo é um fenômeno histórico e, enquanto tal, pode-se averiguar sua normatividade, sem afirmar sua absolutidade frente a outras religiões.

¹²⁹ Adolf von Harnack (1851-1930), outro eminente teólogo do final do século XIX e início do XX, também se caracteriza por utilizar o método histórico-objetivo para a efetivação de uma teologia. De fato, pode-se dizer que Harnack procura, em suas obras, sempre responder à questão “o que é afinal o cristianismo?” e, dessa forma, “só percorrendo o caminho da história consegue-se descobrir o que vem a ser o cristianismo, captando-lhe a essência (*Wesen*)” (GIBELLINI, 2012, p. 13-14). Isso significa uma procura por aquilo que permanece comum ao cristianismo, embora se apresente historicamente de diferentes maneiras, ou seja, “os traços ‘atemporais’ que constituem o núcleo (*Kern*) sempre válido, distinto da casca (*Schale*) do mutável revestimento histórico” (GIBELLINI, 2012, p. 14). Harnack contribui, então, por reavivar a credibilidade da *essência* do cristianismo.

¹³⁰ A ideia trazida por Pöggeler ao utilizar o termo “primitiva” é mostrar que Heidegger olha para os primeiros momentos do cristianismo. Pode-se afirmar, todavia, que a primitiva fé cristã vive a fé originariamente e tal modo de vivenciar a fé pode ser resgatado e vivenciado no tempo hodierno. Nesse sentido, fé primitiva e fé originária trazem consigo significados distintos: a primeira apontando um sentido cronológico e a segunda um sentido experiencial.

Encontra-se toda essa trama quando se expande o olhar e permite-se ir além da conferência *Fenomenologia e teologia*: o encontro com a teologia, com os escritos de Agostinho de Hipona e com o próprio cristianismo não é casuístico no pensamento de Heidegger. É claro que as cartas ajudam a traçar um trajeto biográfico, mas o interesse central não é este, pois antes o que está em jogo é a proximidade com o cristianismo. E mais: o que está em jogo é a relação entre uma experiência originária da fé e aquilo que dela procede, compreendido à luz da existência fática do ser-aí. Concorda-se, nesse sentido, com Francisco de Lara: “trata-se de entender, de fato, por que Heidegger se dirige ao cristianismo originário e aos pensadores cristãos que, de algum modo, rompem com a dogmática [...] e tentam aproximar-se novamente do mais próprio e originário da *experiência cristã*” (LARA, 2007, p. 30)¹³¹.

A carta direcionada ao sacerdote Engelbert Krebs é um primeiro passo construtivo para compreender a proximidade com o pensamento de Agostinho, a partir de um distanciamento, por parte de Heidegger, do sistema católico. Opta-se por apresentar a carta na íntegra para posteriormente fazer notar melhor alguns de seus aspectos:

Excelentíssimo Senhor Professor!

Nos passados dois anos coloquei de lado qualquer tarefa científica e procurei entender a minha posição filosófica, chegando a conclusões para as quais não pude garantir a liberdade da convicção e da doutrina, visto que me situava numa posição extrafilosófica.

Conhecimentos epistemológicos, incluindo a teoria do reconhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para a minha pessoa – o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica, esta aliás sob um aspecto novo.

Acredito ter sido com demasiada força – talvez mais do que os meus colaboradores oficiais – o valor do catolicismo da Idade Média e o facto de que ainda estamos muito longe de o conseguirmos admirar verdadeiramente – as minhas investigações religiosas e fenomenológicas, que se baseiam fortemente na Idade Média, devem excluir qualquer discussão e testemunhar o facto de que não negligenciei, numa transmutação da minha posição fundamental, o juízo nobre e o objectivo e a estima pelo mundo da vida católica. Sem favor de uma polémica apóstata, aborrecida e inculta.

Por isso, no futuro, acho importante manter o contacto com os diversos intelectuais católicos, que conseguem ver e admitir os diversos problemas e são capazes de entender e conceber outro tipo de religião.

Deste modo, é para mim extremamente valioso – e quero agradecer-lhe efusivamente – não perder a sua tão valiosa amizade. A minha mulher e eu queremos preservar esta confiança especial em si. É difícil viver como filósofo – a sinceridade interior para consigo mesmo, que perante aqueles que devemos ensinar, exige sacrifícios, renúncias e lutas, que são desconhecidos à alma científica.

Acredito ter uma vocação interior para a filosofia, bem como para a determinação eterna do homem interior, através da aplicação da filosofia na investigação e na teoria. Apenas com este objectivo, procuro realizar aquilo que está dentro das minhas possibilidades, justificando, assim, o meu *Dasein* e o seu efeito perante Deus. Agradecendo de todo o meu coração, Martin Heidegger.

¹³¹ “Se trata más bien de entender, en concreto, por qué Heidegger se dirige al cristianismo primitivo y los pensadores cristianos que, de uno u otro modo, rompen con la dogmática [...] e intentan acercarse de nuevo a lo más propio y originario de la *experiencia* cristiana”.

A minha mulher manda-lhe igualmente os seus melhores cumprimentos (OTT, 2000, p. 109-110).

Não pode entrar no horizonte de compreensão uma possível determinação histórica, isto é: porque se afastou do catolicismo, Heidegger se aproximou de Agostinho, dado que o medieval era mais lido por parte dos protestantes. Negar a já inerente proximidade de Heidegger com o modo de pensar protestante também é um erro, conforme anota uma carta de Elfride Heidegger ao mesmo sacerdote Krebs às vésperas do Natal de 1918:

Lemos, conversamos, reflectimos e rezamos, muito em conjunto, chegando, só agora à conclusão de que ambos pensamos de forma protestante, isto é, acreditamos, sem qualquer laço dogmático e inflexível em Deus, venerando-o no espírito de Cristo, mas sem qualquer ortodoxia protestante e católica (OTT, 2000, p. 111).

O que há, então? O desprendimento de Heidegger do sistema católico acontece mediante um afastamento da teologia dogmática, preferida pelo catolicismo, e uma aproximação com a teologia do Novo Testamento, praticada pelos protestantes com destaque especial às figuras de Lutero e Kierkegaard, que levaram Heidegger às fontes paulinas e agostinianas. Logo, a proximidade com Agostinho não acontece por um determinismo histórico, mas por uma afinidade filosófica. Na verdade, o cristianismo tal como compreendido por Agostinho oferece vários elementos fundamentais para o desenvolvimento do projeto filosófico heideggeriano denominado, nesse período, de hermenêutica da facticidade.

O segundo destaque: o afastamento do sistema católico é um rompimento com a instituição e não com a religiosidade. Nota-se bem isso: “o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica”. Pode-se perceber, então, a liberdade pretendida pelo filósofo: olhar o cristianismo sem o olhar restritivo da dogmática. As anotações das preleções *Agostinho e o neoplatonismo* permitem perceber que os escritos do Bispo de Hipona possuem uma vitalidade crística, ou seja, resguardam a dimensão experiencial da fé e o caráter compreensivo da existência. Ver-se livre da dogmática católica, então, torna viável a seguinte percepção: “Agostinho é considerado importante, sobretudo, por ter realizado uma análise valiosa, em algum sentido, deste ente que a tradição denomina como homem e Heidegger designa como *Dasein*” (LARA, 2007, p. 37)¹³². Isso significa que a interpretação dada por Heidegger se esboça como livre de uma prévia orientação religiosa e “ao agir desse modo, o teológico e o filosófico não deveriam ser desenhados em suas fronteiras (não se trata de negar filosoficamente a teologia, nem de ‘dar profundidade’ à filosofia com pretensões religiosas)” (HEIDEGGER, 2010, p. 155).

¹³² “San Agustín es considerado de importancia sobre todo por haber realizado un análisis valioso em algún sentido de ese ente al que la tradición llama hombre y Heidegger designa como *Dasein*”.

Nota-se também pela passagem retirada da carta de Heidegger ao sacerdote: ele não se separa da metafísica, mas acrescenta que esta é agora compreendida de outra maneira. Isso também é significativo:

Não é mais aquela metafísica que no pensamento católico medieval junta Deus e o mundo em uma unidade. [...] A metafísica, na qual ele se agarra, é *posterior* ao desmoronamento da unidade anterior. O velho céu desabou, o mundo se afastou para a mundanidade [*Weltlichkeit*], e desse fato é preciso partir (SAFRANSKI, 2005, p. 144).

Essa mundanidade aponta diretamente para a vivência do ser-aí inserido na dinâmica do mundo, ou seja, o ser-aí se reconhece enquanto tal como ser-no-mundo. Isso torna possível a compreensão, por parte de Heidegger, de que a própria teologia é mundana: ela é imbuída de mundanidade, logo de historicidade. Essa nova compreensão da metafísica, então, é carregada de caráter histórico. E mais: é compreendida de maneira fático-hermenêutica. Nesse sentido, o que é antevisto na carta ao sacerdote Krebs é posto em prática por Heidegger posteriormente: a realização de uma filosofia sem pressupostos religiosos, mas que seja capaz de problematizar a própria experiência religiosa.

O rompimento com o sistema católico permite a Heidegger procurar um abrigo para esta realidade da vida, agora exposta em sua plena nudez pelos olhos fenomenológicos – um movimento ainda em curso no ano de 1919. A realidade da vida encontra pouso no conceito de *vida fática*, pois ela “não é sustentada por nenhuma instância metafísica, ela se precipita num vazio e se choca com o ser-aí [sic]” (SAFRANSKI, 2005, p. 145). A realidade da vida é, conforme a anotação, um constante confronto com a nulidade da existência¹³³. Heidegger percebe que esse “encontro com o vazio” e o “choque com o ser-aí” se dão no acontecimento cristão e no modo como originariamente a comunidade cristã vive efetivamente a vida. No entanto, em *Introdução à fenomenologia da religião* anota Heidegger: “por mais originária que seja, a facticidade cristã originária não alcança nenhum caráter extraordinário, nenhuma peculiaridade. Apesar da transformação da realização, a facticidade mundana permanece como era anteriormente” (HEIDEGGER, 2010, p. 105). Isso significa: a facticidade da existência não é inaugurada mediante uma confissão religiosa, sendo-lhe, na verdade, anterior.

A partir da passagem a seguir, retirada da conferência de 1927, pode-se perceber uma fina sintonia entre as preleções de 1920-1921, a conferência *Fenomenologia e teologia* e o interesse pelo modo como Agostinho desenvolve sua compreensão da fé: “todos os conceitos teológicos albergam em si necessariamente a compreensão do ser que o ser-aí humano, como

¹³³ Sobre a compreensão do que seja essa “nulidade da existência” ver: 1.3.1 Três pontos fundamentais do caminho: transcendência, nulidade e ausência de apoio.

tal, tem a partir de si mesmo, na medida em que existe” (HEIDEGGER, 2008, p. 74). E, na nota de rodapé que segue a esse trecho, complementa Heidegger: “todos os conceitos teológicos existenciais, centrados na fé, referem-se a uma *transição* específica da existência, na qual a existência pré-cristã e a existência cristã estão unidas de um modo todo próprio” (HEIDEGGER, 2008, p. 74). Depreende-se, então: a compreensão da fé só é possível mediante a compreensão da existência fática que o ser-aí tem de si mesmo. Daí a dificuldade da colocação do problema e da realização da tarefa proposta em *Agostinho e o neoplatonismo*: não se trata de extrair dessa leitura uma filosofia religiosa ou uma teologia filosófica, sendo a proposta bem clara:

Está em jogo precisamente o situar-se por detrás de ambas as modalidades exemplares da vida fática [filosofia e teologia], sendo que: 1) por fim, é necessário mostrar principalmente o que há “por detrás” e qual o alcance delas; 2) como derivar disso uma problemática genuína; e tudo isso não de uma maneira supratemporal e em vista à elaboração de uma cultura vindoura ou não, mas historicamente e de maneira realizadora (HEIDEGGER, 2010, p. 155).

O interesse por Agostinho não é puramente ocasional, e isto já deve estar claro. Há toda uma pré-ocupação com o modo compreensivo-existencial exposto nos escritos de Agostinho e isso aponta para a crucial compreensão do si mesmo. A compreensão de si mesmo, no entanto, não é peculiaridade do cristianismo. Por que, então, continuar investigando a originariedade da experiência cristã? Porque ela coloca a centralidade da existência no mundo próprio e compreende a própria realidade a partir de si mesma, isto é, da existência. “O choque com o ser-aí” se dá nessa possibilidade de pôr o *centro de gravidade* no mundo próprio, conforme indica Heidegger:

O mais profundo paradigma histórico do peculiar processo de deslocamento do centro de gravidade da vida fática para o mundo próprio e o mundo das experiências internas acontece no surgimento do cristianismo. O mundo próprio como tal é inserido na vida e é vivido enquanto tal. O que sucede na vida das primeiras comunidades cristãs supõe uma transposição radical do direcionamento tendencioso da vida, pensa-se, sobretudo, em negação do mundo e ascetismo. Aqui se encontram os motivos para a conformidade dos nexos expressivos completamente novos que a vida elabora para si, alcançando, inclusive, isso o que hoje chamamos *história* (HEIDEGGER, 1993, p. 61)¹³⁴.

Essa anotação realizada por Heidegger em 1919-1920 abre caminho para expor sua preocupação ao tomar o cristianismo como modelo originário de experiência fática da vida e Agostinho como ápice desse momento: o decisivo na experiência cristã não é propriamente o

¹³⁴ “Das tiefste historische Paradigma für den merkwürdigen Prozeß der Verlegung des Schwerpunktes des faktischen Lebens und der Lebenswelt in die Selbstwelt und die Welt der inneren Erfahrungen gibt sich uns in der Entstehung des Christentums. Die Selbstwelt als solche tritt ins Leben und wird als solche gelebt. Was im Leben der christlichen Urgemeinden vorliegt, bedeutet eine radikale Umstellung der Tendenzrichtungen des Lebens, dabei ist meist gedacht an Weltverneinung und Askese. Hier liegen die Motive für die Ausbildung ganz neuer Ausdruckszusammenhänge, die sich das Leben schafft, sogar bis zu dem, was wir heute *Geschichte* nennen”.

conteúdo vivenciado; de fato, interessa a atitude como o cristão vivencia originariamente a fé. E mais: o modo de relação e realização dos conteúdos que se lhe apresentam. Francisco de Lara complementa esse raciocínio: “este viver ‘como se não’ – isto é, não ficando preso ao conteúdo, mas antes sempre se preocupando por ser propriamente – é o que Heidegger recupera da atitude cristã como filosoficamente relevante” (LARA, 2007, p. 32)¹³⁵.

A partir disso, pode-se introduzir a segunda carta mencionada neste tópico: aquela direcionada para Karl Löwith, na qual o remetente se expõe como um “teólogo cristão”. A apresentação do conteúdo desta carta permite ver, a seguir, qual o entendimento da *tarefa* do teólogo assumida por Heidegger e dar continuidade à percepção de que a leitura de Agostinho é elementar para o projeto heideggeriano, bem como para a compreensão da conferência *Fenomenologia e teologia*. Na carta a Löwith, Heidegger confidencia:

Eu trabalho de maneira concreta e fática a partir do meu “eu sou”, a partir da minha origem fática intelectual, meio, contexto vital, e tudo o que pode ser avaliado como a experiência de vida na qual eu vivo... A esta minha facticidade pertence aquilo que eu sucintamente chamaria o fato de que eu sou um “teólogo cristão”. Isto envolve uma preocupação pessoal radical, uma particular cientificidade, uma estrita objetividade *na facticidade*; nela deve ser encontrada a consciência histórica, a consciência da “história cultural e intelectual”. E eu sou tudo isso no contexto vital da universidade (KISIEL, 1995, p. 78)¹³⁶.

Esta carta a Löwith complementa também aquela endereçada ao sacerdote Krebs: a ruptura com o sistema católico permite a realização de uma *teologia cristã* apartada da dogmática, isto é, da metafísica com caráter grego que fixava categorias como formas inalienáveis. No entanto, há a real necessidade de precisar qual seja a compreensão trazida por Heidegger ao termo “teólogo”: trata-se, sem dúvida, de uma ideia de recuperação da originariedade do cristianismo escondida atrás de tanta metafísica especulativa, de tanta teologia a-histórica. A tarefa do teólogo, então, assemelha-se demasiado da tarefa do filósofo, dado que o último, na compreensão do próprio Heidegger, busca compreender ontologicamente a existência a partir de seu caráter ôntico. O notório comentário a seguir transmite essa ideia de maneira clara:

Assim, para encontrar a resposta a uma questão teológica, Heidegger escolhe, de maneira preliminar e propedêutica, interrogar filosoficamente a noção basilar de ser, uma vez que a esta noção se refaz, na tradição grego-cristã, toda “pré-compreensão” do divino e todo acesso ao âmbito religioso em geral (ARAÚJO, 2006, p. 46).

¹³⁵ “Este vivirlos ‘como si no’ – es decir, no fijándose y quedándose fijado em ellos, sino preocupándose siempre por ser propriamente – es lo que Heidegger recupera de la actitud cristiana como lo filosóficamente relevante”.

¹³⁶ “I work concretely and factically out of my ‘I am’, out of my intellectual and wholly factic origin, milieu, life-contexts, and whatever is available to me from these as a vital experience in which I live... To this facticity of mine belongs what I would in brief call the fact that I am a ‘Christian theologian’. This involves a particular radical personal concern, a particular radical scientificity, a strict objectivity *in the facticity*; in it is to be found the historical consciousness, the consciousness of ‘intellectual and cultural history’. And I am all this the life-context of the university”.

Ao se autoafirmar enquanto “teólogo”, Heidegger tem em seu horizonte o que, até então, era-lhe mais próprio: os elementos religiosos. Não se trata de um descuido, mas justamente de um verdadeiro cuidado: sua preocupação era bem cuidar daquilo que lhe parecia e lhe aparecia, ou seja, era sua tarefa tornar compreensível o elemento religioso em seu caráter fundamental, isto é, a partir de sua dimensão existencial. Na verdade, o que direciona a afirmação “eu sou um teólogo cristão” é tão somente um comprometimento com o projeto fenomenológico-fático-hermenêutico em desenvolvimento. Disso decorre a afirmação: a dimensão religiosa no pensamento de Heidegger, a tarefa de teólogo, então, não é elaborar doutrinas fixadas metafisicamente, mas antes distanciar-se de uma metafísica para aproximar-se do divino de maneira existencial.

A carta ao sacerdote Krebs afirma que é difícil viver como filósofo, sobretudo pela exigência de sinceridade consigo mesmo. A carta a Löwith afirma: “eu sou um teólogo cristão”. Há aí uma profunda marca de sinceridade consigo mesmo, pois com a emergência do caráter histórico, sobretudo com Dilthey no século XIX, Heidegger encontra-se na tarefa de elucidar o fundamento da relação entre cristianismo e historicidade. O comentário de Adelaide Pacheco mostra claramente essa concepção e clarifica a ideia do que seja o “teólogo” Heidegger:

Na confiança a Karl Löwith, Heidegger não parece centrado na sua filiação de uma teologia protestante, mas sim na dilucidação da relação entre a teologia e a emergência da consciência histórica, assim como na inclusão da sua própria condição de teólogo no contexto institucional da Universidade alemã (PACHECO, 2012, p. 64).

No entanto, a tarefa a que está se propondo Heidegger, enquanto “teólogo”, só pode ser alcançada mediante uma não confissão religiosa, uma não pré-suposição de dados de fé, para que a própria fé seja colocada em questão e apareça, então, o caráter ontológico que a fundamenta. É possível perceber isso mediante o olhar retrospectivo que aqui se lança a partir da conferência *Fenomenologia e teologia*: o que se desenvolve em 1927 já encontra antecedentes fenomenológicos no início da década de 1920. Trata-se, pois, de romper com a quietude da metafísica onto-teo-lógica e, na verdade, com toda a teologia metafísica e lançar-se diante do ser, diante da inquietude da existência. Aí está a tarefa de elucidar a relação entre a teologia e o despontar da consciência histórica.

Esse é o ponto comum que aparece tanto no comentário de Pacheco quanto na carta a Löwith: a situação da universidade alemã tomada pelo despontar da ciência crítica da história no século XIX. Esse elemento é significativo para o pensamento de Heidegger, pois resgata a figura de Agostinho, pondo-a, na verdade, num local de destaque, sobretudo a partir dos

esforços de Troeltsch, Harnack e Dilthey. As três perspectivas são distintas entre si, conforme destaca Gonçalves:

A de Ernst Troeltsch, que apresenta Agostinho como o principal produtor da cultura ocidental marcadamente cristã, a de Adolf Harnack, que inseriu Agostinho na história do dogma, dando-lhe especial destaque na consolidação de uma dogmática cristã; e a de Wilhelm Dilthey, que acentuou a importância de Agostinho na história das ciências do espírito, principalmente na contribuição de uma hermenêutica histórica que considera a psicologia no processo de compreensão (GONÇALVES, 2011, p. 69).

Com isso, abre-se a oportunidade para o ingresso do terceiro elemento outrora anunciado neste tópico: o trecho entre o primeiro e o sexto parágrafo de *Agostinho e o neoplatonismo*. De fato, a partir do exposto por Gonçalves e conforme apresentado por Heidegger, os três autores fazem abordagens diferentes ao pensamento de Agostinho: isso significa que por mais que o sentido de acesso seja idêntico entre os três autores, isto é, o sentido de acesso é, em cada caso, histórico-objetivo¹³⁷, no entanto a base motivadora que incentiva tal acesso é diferente. Aqui cumpre destacar essa base motivadora, apontando, sobretudo, a importância da perspectiva trazida por Wilhelm Dilthey.

Todas as três perspectivas têm bases motivadoras distintas: Troeltsch está convicto de uma leitura de Agostinho orientada por uma filosofia da cultura, capaz de produzir um sistema de valores culturais justificados histórica e universalmente, sobretudo, para a vida religiosa contemporânea; Harnack, compreendendo teologicamente a fé, “demonstra como se chegou a uma teologia eclesial que não coincide originariamente com uma teologia cristã-protestante” (HEIDEGGER, 2010, p. 151) e, nesse sentido, Harnack também leva em consideração a mútua relação entre helenismo e cristianismo como determinante para o nascimento de um pensamento dogmático no interior da comunidade cristã, conforme anota o próprio Heidegger. Dilthey, por sua vez, é motivado pelo ingresso do elemento histórico como determinante na configuração das ciências do espírito. Isso também é significativo para Heidegger, porém com outro grau de agudeza: para ele não basta somente olhar de maneira objetiva para a relação entre cristianismo

¹³⁷ O § 5 de *Agostinho e o neoplatonismo* se intitula *Discussão das concepções agostinianas segundo seu sentido de acesso* e nele Heidegger mostra que por mais que Troeltsche, Harnack e Dilthey concebiam a importância do pensamento de Agostinho sob diferentes perspectivas, o modo de acessar tal pensamento é o mesmo, a saber: o modo histórico-crítico. Do ponto de vista de Heidegger, “o sentido dominante da perspectiva assumida é a contemplação do objeto, estando inserido num contexto histórico de ordenação objetivamente assentado” (HEIDEGGER, 2010, p. 150). Trata-se de perceber a limitação dessa perspectiva diante da lida fenomenológica pretendida por Heidegger: permanecer num revestimento metafísico, encobrindo a dimensão experiencial do fenômeno religioso vivenciado por Agostinho. Além disso, não se trata de menosprezar o método histórico-objetivo, mas de apenas mostrar que para as pretensões de Heidegger ele não é suficiente. Por isso, “deve-se evitar, sobretudo, uma condução precipitada e não há por que pensar que o ‘contrário’ do histórico-objetivo seja ‘subjetivo’, ‘não científico’, ou que repouse num ponto de vista ‘subjetivo’ e numa combinação subjetiva de objetivos ou coisas parecidas” (HEIDEGGER, 2010, p. 152). Na verdade, trata-se de um alerta: a fenomenológica também é científica.

e historicidade; o decisivo é compreender como se dá essa relação a partir da dimensão fática do existir.

A partir disso, compreende-se a importância e a limitação do pensamento de Dilthey tal qual exposto em *Introdução às ciências humanas (Einleitung in die Geisteswissenschaften)* (1883), – obra mencionada por Heidegger em *Agostinho e o neoplatonismo*: a importância está em destacar a legitimidade da vida interior e a limitação está em apenas mostrá-la em termos histórico-objetivos.

No desenrolar da obra de 1883, Dilthey afirma o seguinte acerca do desenvolvimento do pensamento de Agostinho:

Os *problemas do cosmos* se tornaram totalmente *indiferentes* para esse homem mergulhado na vivência religiosa. “O que tu queres, portanto, conhecer?” Assim nos interpela a razão no diálogo da alma consigo mesma. “Quero conhecer Deus e a alma.” “E nada além disso?” “Absolutamente nada além disso.” Desse modo, autorreflexão é o ponto central dos primeiros escritos de Agostinho, que irromperam de dentro, portanto com uma coesão interior, a partir do ano 386 (DILTHEY, 2010, p. 298).

Interessante perceber, conforme anota Dilthey, a mudança no *ponto inicial* da questão: Agostinho não tenta, primeira e decisivamente, compreender a realidade externa, mas a si mesmo. As questões citadas por Dilthey encontram-se em *Solilóquios*: um texto marcado exclusivamente por um diálogo interno, no qual Agostinho coloca-se a si mesmo em questão, descobrindo Deus no mais interno da interioridade. Trata-se, então, não de uma explicação racional da realidade, mas antes de uma autorreflexão. Esse é o ponto nevrálgico para que o elemento histórico seja inserido: conhecer a si mesmo como integrante da realidade. Isso destoa bastante da explicação científica dada pelos gregos da realidade: uma *ex*-pliação, pois “para o espírito grego, o saber era um retratar algo objetivo na inteligência” (DILTHEY, 2010, p. 290).

Isso possibilita compreender a ideia de uma “crítica da razão histórica” esboçada por Dilthey, à qual Heidegger fará uma crítica justamente por ela não ultrapassar a barreira lógico-epistemológica. Há de se reconhecer, todavia, a importância de Dilthey para a consolidação das ciências humanas no cenário ocidental do século XIX, no qual a vida anímica ganhou papel decisivo, conforme anota Pöggeler:

Os esforços de Dilthey para uma fundamentação, uma “lógica” das ciências humanas, transformam-se, porém, na indagação pela própria vida histórica, a partir da qual também se ergue o trabalho das ciências humanas, transformam-se em análise do eu transcendental, que agora já não é mais consciência “vazia de sangue”, mas “vida” histórica, em si plena (PÖGgeler, 2001, p. 36).

O decisivo dessa interpretação aqui proposta é fazer notar o seguinte: Heidegger não somente conhece os trabalhos de Dilthey, sabendo, inclusive, suas limitações, mas dele faz uso, novamente. Noutras palavras: trata-se de uma consideração crítica aos três pensadores,

Troeltsch, Harnack e Dilthey para que o próprio Heidegger faça a sua consideração sobre o pensamento de Agostinho. Há ainda um ponto crucial a ser destacado: Heidegger limita negativamente sua consideração ao afirmar “que nenhuma das citadas constelações de motivos [Troeltsch, Harnack e Dilthey] é do interesse de nossa investigação” (HEIDEGGER, 2010, p. 152); em seguida, afirma uma possível vitalidade de tais trabalhos em sentido histórico-objetivo, mas não filosófico-fenomenológico:

Na medida em que uma tal possa estar viva, que será uma investigação cujo sentido proíbe contemplar, isolada e fragmentariamente, numa consideração histórico-objetiva, mas deve-se avistar propriamente a meta fundamental de modo filosófico-fenomenológico (HEIDEGGER, 2010, p. 152).

Nesse sentido, a presente pesquisa aponta para a seguinte direção: a figura de Dilthey é mais uma vez reconhecida como fundamental, sobretudo para a leitura dos textos de Agostinho dirigida por Heidegger. Essa leitura segue um caminho próprio, o filosófico-fenomenológico, mas é antecedida pelos esforços de um trajeto histórico-objetivo. Ainda sobre esse caminho histórico-objetivo pode-se afirmar que ele traz uma contribuição significativa e decisiva para o trajeto filosófico-fenomenológico pretendido por Heidegger, a saber: a centralidade no mundo interior e na análise autorreflexiva, especialmente na consideração de Dilthey. Lê-se, então:

A autorreflexão, contudo, só se acha completamente segura da *vida interior*. Com certeza, o mundo também é certo para ela, mas apenas como aquilo que aparece para o si-mesmo, como o seu fenômeno. Todas as dúvidas da academia se dirigem, portanto, segundo Agostinho, somente contra o fato de que aquilo que aparece para o si-mesmo é tal como aparece; não obstante, não se pode duvidar de maneira alguma de que algo lhe aparece. Denomino, então, ele [Agostinho] prossegue, esse todo que se apresenta aos meus olhos mundo. De acordo com isso, a expressão mundo significa para ele um *fenômeno da consciência*. E o progresso no conhecimento, que se apresenta em Agostinho, está condicionado pelo fato de, para ele, todo o mundo exterior só interessar na medida em que significa algo para a vida da alma (DILTHEY, 2010, p. 299).

Agostinho não é somente resgatado por Dilthey, como posto num alto patamar de consideração: a vitalidade vivencial se plenifica na vida anímica. A significação de mundo não é mais externo-objetiva, mas histórico-vivencial. A similitude com o texto de Heidegger em *Introdução à fenomenologia da religião* é nítida: “definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Finaliza-se este momento sinalizando: Agostinho não é um acontecimento casuístico no itinerário do pensamento de Heidegger. Há um caminho preparativo imbuído de decisões particulares, tais como apontaram as duas cartas citadas e comentadas; leva-se também em consideração quais as tarefas postas pelo próprio Heidegger a si mesmo: a de “teólogo”, por exemplo. E, claro, as conscientes escolhas e o efetivo reconhecimento da obra de outros

pensadores anteriores e contemporâneos ao próprio Heidegger. Logo, Agostinho está no horizonte da conferência *Fenomenologia e teologia* mesmo sem aparecer explicitamente citado.

Isso faz com que seja possível continuar esta investigação tendo em vista o caráter historiológico-sistemático-prático da teologia presente em Agostinho. Para isso, a consideração histórico-objetiva necessita ser ultrapassada tendo em vista uma consideração filosófico-fenomenológica. Essa, aliás, é a sinalização feita por Heidegger antes de adentrar propriamente na *Interpretação fenomenológica do livro X das Confissões*:

A “existência de um problema na forma histórico-objetiva” é algo visto só a partir de fora; desde o ponto de vista da realização totalmente efetiva, não há nada desse modo. Contudo, dar a volta na problemática que provém deste enfoque da questão – percepção imanente, descrição adequada – é liberá-la disso, é precisamente a tarefa, embora a mais difícil de ser realizada (HEIDEGGER, 2010, p. 154).

3.3 O aspecto teológico do livro X das *Confissões*

A continuidade do presente trabalho se dá mediante uma prévia justificativa: o aspecto “teológico” aqui aludido para a leitura do livro X das *Confissões* leva em consideração a construção ideal apontada por Heidegger, aqui aprofundada, a teologia em sua dimensão historiológico-sistemático-prática. Essa chave de leitura permitirá, agora, perceber a centralidade posta por Heidegger a esta obra de Agostinho de Hipona, com especial atenção ao Livro X. Fazer notar essa centralidade é uma das tarefas por ora assumida. Para isso, deve-se retomar, brevemente, a leitura de um aspecto tratado anteriormente: a indicação formal.

A indicação formal não visa preencher a experiência previamente, mas elaborar indícios, permitindo a realização plena do experienciar em todas as suas três dimensões fundamentais: o sentido de realização/atualização, o sentido de referência/relação e o conteúdo vivenciado. De fato, “no ‘indício formal’ não se trata de uma ordem. Nele se mantém distante de toda inserção, deixa tudo colocado aí” (HEIDEGGER, 2010, p. 59). Isso é de fundamental importância para a leitura do livro X das *Confissões* e para o ingresso certo deste livro no horizonte da conferência *Fenomenologia e teologia*: não se trata de ler Agostinho a partir de uma doutrina ou dogmática pré-fixadas, mas antes apontar o caminho condutor a uma teologia. A ideia é, partindo da existência fática, perceber o desdobramento da compreensão da fé de maneira historiológico-sistemático-prática. Por isso, trata-se de *indicar* a leitura do livro X das *Confissões* e não de encerrá-la. Ainda sobre a importância dos indícios formais, destaca Paulo Afonso:

Devido a seu caráter formal e neutro, estes esquemas podem ser utilizados não para explicar de modo causal e objetivante um estado de coisas, mas para permitir o acesso, com uma abordagem hermenêutica, às estruturas fundamentais da dimensão religiosa em geral, sem recorrer a representações idolátricas ou a projeções antropomórficas (ARAÚJO, 2006, p. 55).

Mais uma vez percebe-se um fino elo entre as lições de Heidegger: a leitura do livro X das *Confissões* é orientada pela noção de indicação formal, tratada em *Introdução à fenomenologia da religião*, e ambas entram decisivamente no horizonte da conferência de 1927, na qual a teologia é abordada de maneira ideal, ou seja, apenas de maneira indicativa, para que, assim, seja possível ver a sua relação com a fenomenologia, logo com a própria existência do ser-aí. A importância das *Confissões* se dá porque nelas se encontra, justamente, o caráter fático-existencial de uma vida. Isso conduz à seguinte afirmação: a obra *Confissões*, bem como o destaque ao livro X, não são recortes casuais, mas também possuem uma fina ligação com o pensamento fenomenológico-fático-hermenêutico de Heidegger. Noutras palavras: lançar esse olhar retroativo, partindo da conferência de 1927 para se deparar com as preleções de 1920-1921, faz perceber a proximidade efetiva entre fenomenologia e teologia.

Ao propor a obra *Confissões* como fundamental se deve atentar para três tópicos: 1) a estrutura da obra, 2) o conteúdo condizente a cada parte estruturante e 3) qual o nexos de ligação desse conteúdo com uma fenomenologia hermenêutica. Ao perceber isso, compreende-se, então, a centralidade do livro X.

Ao tomar a obra em si, pode-se perceber uma preocupação constante de seu autor: conduzir um caminho visando à vida anímica. E mais: à *beata vita*. Isso significa o seguinte: a alma, seguindo tal caminho, capacita-se para adquirir uma certeza de si mesma, assumindo-se em sua historicidade, ou melhor, percebendo-se como histórica, donde a possibilidade fundamental de explorar a realidade visível a partir de um fundamento invisível. Esse espírito permeia toda a obra *Confissões*. Além disso, o caráter confessional da obra faz com que ela seja e esteja inserida na dinâmica própria da existência, recaindo sobre ela o elo fundamental da temporalidade da vida, ou seja, na estrutura das *Confissões*, passado, presente e futuro se articulam de tal maneira que permitem ver a própria existência fática aí expressada.

Essa descrição permite lidar com a obra de maneira mais precisa, dividindo-a em três grandes partes: “os livros 1 a 9 expõem a vida passada de Agostinho; o livro 10 expõe a situação atual de Agostinho; os livros 11 a 13 são um comentário sobre o livro do *Gênesis* 1, 1-31” (STREFLING, 2007, p. 262). Além disso, essa divisão está pautada no conteúdo devidamente expressado nos livros, conforme continua a apontar Strefling: “a confissão do pecado predomina nos nove primeiros livros; a confissão como testemunho, no livro 10, e a confissão de fé e de louvor nos livros 11-13” (STREFLING, 2007, p. 262). No entanto, pode-se perceber que cada parte da obra carrega consigo o todo estruturante, ou seja, não se pode priorizar o Livro X descaracterizando-o de seu contexto. A isso se soma a importância da datação da obra,

uma vez que ela é redigida por Agostinho após sua ordenação como bispo com a finalidade de demonstrar que sua conversão ao cristianismo era verdadeira, isto é, que ele era, de fato, cristão e não mais apenas um pagão simpatizante com a religião. Ao considerar um processo histórico de construção da obra se deve atentar para o seguinte: *Confissões* não trata somente de explicitação de pecados, mas, sobretudo, relato de vida. Disso decorre a relevância de marcar a divisão temática também com uma cronologia: os livros I a IX redigidos em 397; entre 397 e 400 os livros XI a XIII; em 400 o livro X. Sobre esse caráter de um processo histórico de redação se pode concordar com o seguinte: “os seus escritos [de Agostinho] durante esse tempo [após sua conversão e ordenação] foram ocasionais, nunca sistemáticos, respondendo a exigências e questões de suma importância para grupos muito diferentes em torno do Mediterrâneo” (MECONI; STUMP, 2016, p. 26).

Disso se destaca a ligação eminente entre aquilo que escrito e aquilo que é vivenciado, donde ser fundamental ainda notar como toda a obra *Confissões* possui uma ligação direta com a leitura fenomenológica empreendida por Heidegger. Isso a partir de um ponto específico: o caráter autobiográfico, que pode aparecer sob a forma de diálogo, monólogo, retratações, declarações, entre outros. E sobre este caráter afirma Heidegger:

Não se trata, todavia, de formas científicas de expressão do mundo próprio. Seu sentido não pretende uma tal objetividade. Quase sempre tornam expresso os meios da própria vida e suas experiências. Justamente por isso são um campo propenso a autoenganos. Estes surgem da própria circunstancialidade [*Zuständlichkeit*] vital do si mesmo, que interpreta e expressa com plena vitalidade sua história a partir de um aspecto que ele mesmo visualiza nesse movimento (HEIDEGGER, 1993, p. 57)¹³⁸.

Isso é muito significativo para a centralidade do Livro X, pois se as *Confissões* retratam a todo momento o caráter existencial daquele que as está redigindo, então há de se dar um destaque especial para o tempo presente, a partir do qual se narra o passado e se antecipa o futuro¹³⁹. Tendo isso em mente, “o livro X pode diferenciar-se facilmente dos demais,

¹³⁸ “Sie sind aber keine wissenschaftlichen Ausdrucksformen der Selbstwelt. Eine solche Objektivität zu beanspruchen, liegt gar nicht in ihrem Sinn. Sie nehmen die Ausdrucksmittel oft und meist aus dem eigenen Leben und seinen Erfahrungen selbst. Sie sind daher gerade ein weites geeignetes Feld für Selbsttäuschungen. Sie entwachsen der eigenen labilen Zuständlichkeit des Selbst, das seine Geschichte in dem Aspekt, wie es sie selbst gerade sieht, wiedergibt und vollebendig ausdrückt”.

¹³⁹ Novamente se faz referência à conferência *O conceito de tempo* (1924): essa capacidade fundamental de autocompreensão se dá mediante a interpretação da possibilidade última do ser-aí, a morte, a possibilidade que encerra todas as outras. A partir da compreensão de sua finitude, o ser-aí significa a própria existência num “agora” – compreendido fenomenologicamente –, sendo capaz de revitalizar o passado no presente, antecipando o futuro. Nesse sentido, a afirmação de Heidegger é clara: “a auto-interpretação do ser-aí que supera qualquer outro enunciado quer no que respeito à certeza, quer ao ser-em-propriedade, é a interpretação da sua morte, a *certeza indeterminada da mais própria possibilidade do estar-no-fim*” (HEIDEGGER, 2003, p. 45-47). Diante disso, a existência ganha um acento diferenciado, passando a priorizar o *como* da relação e atualização. O conteúdo propriamente vivenciado, o *quê* (*Was*), passa a ser significado por este *como*. Essa movimentação garante uma propriedade à existência do ser-aí e a antecipação do futuro só é possível quando se percebe a importância do *como*. Na verdade, essa antecipação é o próprio *como* da vivência. Por isso, lê-se: “este trânsito [*Vorbei*] não é um

atendendo ao fato de que nele Agostinho deixa de informar sobre seu passado para ocupar-se do que agora é: como sou ‘agora no momento de escrever estas confissões’” (HEIDEGGER, 2010, p. 159). Aqui, então, torna-se expresso o terceiro ponto acima aludido: a ligação da fenomenologia hermenêutica se dá com a obra *Confissões* a partir do destaque dado por esta ao mundo próprio. No entanto, o caráter autobiográfico presente na obra, agora já compreendendo melhor a importância do Livro X, não se dá somente a partir da descrição dos fatos: trata-se, sobretudo, de pôr a atenção na reflexão realizada por Agostinho na elaboração das *Confissões*.

O caráter reflexivo permite a aproximação com a fenomenologia hermenêutica, pois o que está em *jogo* é a própria existência fática do ser-aí. Aproxima-se, então, o *ter-sido-jogado* da existência com a compreensão que lhe é dada mediante a reflexão estabelecida nas *Confissões*: uma reflexão religiosa, compreendendo a própria fé a partir da existência crente. Nesse sentido, o caráter confessional e autobiográfico presente também no Livro X interessa a Heidegger, sobretudo porque eles são capazes de expressar a dimensão religiosa em caracteres fático-existenciais. O que Heidegger extrai do Livro X, então, nada mais é do que a experiência religiosa, “marcada pelas tensões e inquietações intrínsecas à própria vida, identificada com a existência humana” (GONÇALVES, 2016, p. 282).

O livro em questão desdobra-se em 43 capítulos, os quais são tratados a partir de uma divisão própria estabelecida por Heidegger e visualizada nas preleções *Agostinho e o neoplatonismo*. Essa divisão não é nenhuma novidade trazida por esta pesquisa e, por isso, opta-se pela apresentação tal qual feita pelo próprio Heidegger ao início dos parágrafos condizentes à divisão temática:

A introdução ao livro X. Capítulos primeiro ao sétimo.
 A *memoria*. Capítulos oitavo ao décimo nono.
 Da *beata vita*. Capítulos vigésimo ao vigésimo terceiro.
 O como do perguntar e do ouvir. Capítulos vigésimo quarto ao vigésimo sétimo.
 O *curare* (estar preocupado) como traço fundamental da vida fática. Capítulos vigésimo oitavo ao vigésimo nono.
 A primeira forma de *tentacio*: *concupiscentia carnis*. Capítulos trigésimo ao trigésimo quarto.
 A segunda forma de *tentacio*: *concupiscentia oculorum*. Capítulo trigésimo quinto.
 A terceira forma de *tentacio*: *ambitio saeculi*. Capítulos trigésimo sexto ao trigésimo oitavo.
 O tomar a si mesmo como importante. Capítulo trigésimo nono.
Molestia – a facticidade da vida [conclusão] (HEIDEGGER, 2010, p. 335-337).

A divisão apresentada condiz com a intenção de Heidegger ao tomar o Livro X: perceber e fazer notar um caminho fático-hermenêutico da experiência religiosa a partir de Agostinho de Hipona. Essa leitura, então, está desvinculada de uma interpretação objetivante do Livro X das

‘quê’ mas um ‘como’ e, justamente, o ‘como’ que é próprio do meu ser-aí. Este trânsito, que eu posso antecipar enquanto meu, não é um ‘quê’, mas o ‘como’ absoluto do meu ser-aí” (HEIDEGGER, 2003, p. 49).

Confissões, isto é, não se busca a criação de categorias metafísicas, mas antes prioriza-se o conteúdo vital expressado por Agostinho na sua relação com e procura por Deus. Esse ponto é crítico e decisivo, pois nestas preleções Heidegger visualiza uma nova maneira da experiência religiosa cristã configurar-se: a partir da centralidade da vida anímica. Nesse sentido, a originariedade da experiência cristã se constitui como o ponto decisivo para a centralidade do mundo próprio, tal qual apontado anteriormente.

Além disso, “as interpretações agostinianas servem a Heidegger, de modo mais preciso, para ele desenvolver sua noção de ‘vida fático-existencial-histórica’” (MUÑOZ, 2008, p. 451)¹⁴⁰. Daí decorre a importância de ler as páginas do Livro X em termos de uma experiência religiosa, priorizando seu caráter realizador, a centralidade na vida anímica constantemente anotada, bem como o caráter compreensivo-existencial percebido a partir da reflexão religiosa feita por Agostinho. O comentário de Lima Vaz permite olhar adiante no sentido de perceber que há, de fato, uma real pré-ocupação por parte de Agostinho com a vida em sua dimensão existencial, bem como com o caráter experiencial da religiosidade:

A experiência de Agostinho aparece-nos como uma experiência do espírito em sua acepção mais rigorosa. Mas porque a experiência do espírito é ainda, em Agostinho, uma experiência de “conversão”, e em torno do conceito de conversão se adensa todo o seu conteúdo inteligível, somos levados a afirmar que as linhas de força da experiência de Agostinho se organizam no sentido de uma reflexão propriamente religiosa (LIMA VAZ, 2012, p. 78).

A ideia de “conversão”, destacada por Lima Vaz, não pode passar despercebida. Na verdade, a noção de “conversão” contida nas *Confissões*, sobretudo no Livro X, é significativa de maneira ímpar, pois trata-se de relatar a própria experiência de conversão a partir do mundo próprio, da própria historicidade, revivificando o passado no presente e antevendo o futuro. O comentário de Lima Vaz permite visualizar o seguinte no Livro X das *Confissões*: trata-se de falar da vida a partir da própria vida para tão somente nela permanecer. Desse modo, “a ‘conversão’, de que as *Confissões* nos dão o inigualável testemunho, opera-se em planos diversos, é um movimento total da alma que se arranca ao pecado para dar-se à fé, à inteligência e ao amor” (LIMA VAZ, 2012, p. 78). Acentua-se, com isso, a importância da leitura fenomenológica pretendida por Heidegger: fazer perceber que a confissão, a procura por Deus e pela *beata vita* não podem ser a procura por um objeto, por um *que* (*Was*), representando antes um *como* (*Wie*) existencial. “A *beata vita* como tal e o como de seu ser-aí é uma mesma coisa formalmente falando. Na realidade, o que está em jogo é o indivíduo particular, como ele se apropria dela. Há *uma* vida verdadeira; vida, e precisamente ela, para cada um”

¹⁴⁰ “En términos estrictos las interpretaciones agustinianas le sirven a Heidegger para desarrollar su noción de ‘vida fáctica existencial-histórica’”.

(HEIDEGGER, 2010, p. 180): a centralidade é a existência e justamente o *como* possuir a *beata vita*. Na verdade, o *que* é a *beata vita* já se manifesta nesse *como*.

Alcança-se, então, um ponto muito significativo, intuído a partir do olhar fenomenológico-hermenêutico aqui realizado: a “conversão” não tem finalidade em si mesma, não se trata de confessar os pecados para alcançar a graça divina; na atitude confessional expressada por Agostinho está presente o uso da memória, revivificando o passado e presentificando o futuro no agora, tendo em vista a realização plena da *beata vita*. A *confissão*, então, possui um papel desvelador: desvelar o próprio eu a si mesmo. O destaque à memória é significativo nesse momento:

A importância da memória é crucial ao homem, porque ela o remete ao seu “eu”, à sua interioridade e, por conseguinte, àquilo que é buscado pelo próprio homem: Deus. Dessa forma, afirma-se que a memória é a vida do homem e é nela que se encontra o que o homem mais deseja: Deus (GONÇALVES, 2016, p. 287).

A partir dessa relação existencial com a memória, pode-se perceber uma proximidade entre a noção de *beata vita* e a de experiência fática da vida, a saber: ambas nunca dão um caráter finalizado à existência. Isso porque nem a *beata vita* e nem a experiência fática da vida correspondem a um objeto alcançado, nem a uma situação consolidada. Antes elas estão no *jogo da vida*, representando um *como* desse próprio jogo. A proximidade aqui pretendida fixa-se a partir do momento em que Heidegger, lendo Agostinho, considera o seguinte: “e quando me detenho e demoro na *memoria*, exijo, como é meu desejo, que, na situação da narração de algo – *cum aliquid narro moriter* [quando narro algo de memória] –, isso ou aquilo se me apresente” (HEIDEGGER, 2010, p. 165). Isso significa que a memória re-vivifica experiências, permitindo que elas sejam reconsideradas, isto é, que sobre elas seja feita a própria autocompreensão, fazendo com que o eu se depare com si mesmo.

Esse debruçar-se sobre a própria vida partindo do hoje, movimento realizado por Agostinho no Livro X das *Confissões*, desdobra-se na procura pela *beata vita* porque o homem se coloca na posição de questionador, deparando-se com a facticidade da existência. Nesse sentido, “o homem despertado pelo desejo da *beata vita*, defronta-se com a sua vida fática, debruça-se nela para encontrar a verdadeira vida, vivida na alegria e no gozo” (GONÇALVES, 2016, p. 287). O *como* da facticidade, então, encontra-se no Livro X das *Confissões*, sendo expressão de uma teologia fundamentalmente historiológico-sistemático-prática: *beata vita*.

Nesse sentido, a *Introdução* das *Confissões* (Livros I ao VII) serve de preâmbulo para o posterior desenvolvimento de um *caminho* (*Fahrt*) autocompreensivo que procura a Deus constantemente. Como será mostrado a seguir, a procura por Deus desdobra-se também no caminho à *beata vita*, sendo possível a partir do movimento de interrogar a si mesmo e a própria

fé; isso também mostra o quão importante são as *Confissões* para aquele que confessa. De fato, lê-se isso já nas primeiras linhas do Livro X das *Confissões*:

Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido. Ó virtude da minha alma, entrai nela, adaptai-a a Vós, para a terdes e possuídes sem mancha nem ruga. É esta a esperança com que falo, a esperança que me alegro quando gozo duma alegria sã. Os outros bens desta vida tanto menos se deveriam chorar quanto mais os choramos; e tanto mais se deveriam chorar quanto menos os choramos. Mas Vós amastes a verdade, pelo que quem a pratica alcança a luz. Quero-a também praticar no meu coração, confessando-me a Vós, e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas. Para Vós, Senhor, a cujos olhos está patente o abismo da consciência humana, que haveria em mim oculto, ainda que Vo-lo não quisesse confessar? (AGOSTINHO, 1984, p. 171).

Os grifos revelam, respectivamente, três pontos fundamentais: 1) o caráter questionador próprio ao ser-aí; 2) a *beata vita* como um desejo incessante que culmina numa prática (*práxis*); 3) a importância da confissão para o si mesmo que, por sua vez, confessa-se a partir de seu si mesmo. Todos os três pontos revelam a dinâmica fático-hermenêutica presente e apontada por Heidegger no Livro X das *Confissões*, bem como permitem perceber um caminho condutor a uma teologia historiográfico-sistemático-prática. Por ora, então, o presente trabalho ocupa-se desses três pontos mostrando como eles revelam a dinâmica da existência fática. Há, no entanto, um problema previamente visualizado: a relação de Agostinho com o neoplatonismo, ou seja, a vitalidade da experiência religiosa, bem como o modo de caracterização da *beata vita*, o seu *como* propriamente, são apresentados num invólucro metafísico. Essa problemática é, por ora, anunciada, sendo solucionada no desenvolvimento proposto a seguir. Com tal desenvolvimento se intenciona fazer notar como os três pontos também podem se inserir no horizonte de uma teologia científica, aludida por Heidegger, e decorrente do cristianismo originário.

3.3.1 “Fazei que eu Vos conheça”: questionar a fé

Há pouco fez-se menção que o caráter questionador próprio ao ser-aí possibilita que a fé, enquanto ente, seja estabelecida como alvo de questões. Questionar a fé é interrogar o próprio ser-aí que a vivencia, dado que a fé, enquanto fenômeno que se manifesta, é apropriada pelo ser-aí num movimento no qual não há distinção entre sujeito e objeto. Na verdade, tal distinção não é nem requisitada nessa situação por proceder justamente com uma desvitalização da experiência.

Tal caráter questionador deve ser direcionado ao todo do ente manifesto, ou seja, o que Agostinho procura conhecer nessa via interior é a si mesmo, para que, dessa maneira, conheça o próprio Deus. Questionar a fé, então, é pôr a si mesmo em situação de perguntado, sendo o si mesmo quem interroga. Desse caráter questionador, afirma-se, desdobra-se o tão frondoso hino: “tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de

mim, e eu lá fora a procurar-Vos” (AGOSTINHO, 1984, p. 171). E justifica-se a ideia de hino frondoso no sentido literal da palavra: *coberto de folhas*, pois desvela e vela aspectos ao mesmo tempo. A relação do hino com o caráter questionador se intensifica a partir do momento que se percebe a via do caminho interior aí presente: o questionar, por mais que num primeiro momento esteja dirigido para o mundo físico, encontra morada singular no homem interior, na alma. Dessa forma, a procura por Deus, identificada com a procura pela *beata vita*, resguarda-se no homem interior e não no mundo físico.

“Ó Beleza tão antiga e não nova, tarde Vos amei!”: o caráter questionador também vincula-se à memória, pois esta *beleza* já se encontrava no interior do si mesmo, sendo-lhe, na verdade, tão antiga e, ao mesmo tempo, tão nova, pois é descoberta como sendo o próprio Deus, a partir desse movimento de re-vivificação da experiência. Essa experiência é uma experiência *religiosa* no ato próprio de re-ligar o si mesmo a este Deus, encontrado no homem interior. E daí a ideia de uma constante procura, ou melhor, de um constante questionar-se, pois mesmo nessa dimensão reveladora há algo encoberto: “pela voz de Santo Agostinho Heidegger mostra que o saber de si mesmo está envolto em obscuridade e o desejo de total transparência destinado ao fracasso” (PACHECO, 2012, p. 67).

Há, desde o início do Livro X, uma notória tendência ao saber sobre si mesmo, o que não passa despercebido por Heidegger. Vale lembrar que ainda se está na demarcação heideggeriana designada como *Introdução*, na qual “Agostinho propõe-se a dar conta de si mesmo. E [por isso] somente confessará o que ‘sabe’ de si mesmo. Agostinho reconhece que não sabe tudo sobre si mesmo. Também isso quer ele ‘confessar’” (HEIDEGGER, 2010, p. 160). O primeiro ponto fundamental (questionar a fé), então, reafirma a dimensão positiva da fé, a partir da qual é possível desenvolver a cientificidade teológica. Interessante ainda destacar: as *Confissões* não são escritas tendo em vista uma teologia dogmática ou doutrinal, mas acabam por se configurarem como teológica a partir do ponto de vista empregado por Heidegger: possuem caráter histórico, sistemático e prático.

No entanto, antes de compreender como esses três aspectos fundamentais se encontram no Livro X das *Confissões*, é de fundamental importância atentar para esse caminho da via interior, do qual provém a ideia de encontro com Deus. Para isso, a noção de questionar a fé é crucial: “que amo eu, quando Vos amo?” (AGOSTINHO, 1984, p. 174). A resposta buscada por Agostinho revela um paradoxo muito interessante, além de fazer perceber uma primeira procura em objetos físicos presentes no mundo físico, percebido pelos sentidos:

Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os

membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo, quando amo o meu Deus. E, contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem [...] (AGOSTINHO, 1984, p. 174).

O que isso permite perceber? Simplesmente que a procura por Deus não é saciada pelos objetos físicos, ou seja, a procura por Deus, o questionar a *quem* amo quando amo a Deus, não pode encontrar resposta num mundo externo, somente. Segue, no entanto, um elemento importantíssimo presente nas entrelinhas dessa passagem: em nenhum momento Agostinho coloca em dúvida o seu amor por Deus.

Trata-se, então, de reajustar a rota da procura, não mais detendo-se em um “*o que é*”, mas priorizando o “*como é*”. Esse, porém, é um caminho árduo e complexo de ser percorrido, o que faz Agostinho seguir indagando a terra, os animais, as plantas em busca de quem é Deus. E sempre encontrando a mesma resposta: eu não sou, mas foi ele quem nos criou. O deter-se sobre o caminho do “fazer com que vos conheça” inicia sua guinada com a questão: “dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘e tu, quem és?’ ‘Um homem’ respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior” (AGOSTINHO, 1984, p. 175). Proceder questionando o corpo exterior não é edificante, pois a materialidade já foi indagada. Agostinho volta o olhar, então, para a alma, para o homem interior, pois é a ela a quem se manifesta a beleza das criaturas, a doçura dos sons e dos alimentos e não a um corpo. O homem interior reconhece essa verdade através do homem exterior.

A situação posta por Agostinho é a seguinte: através do questionamento ele procura a Deus, chegando ao decisivo confronto consigo mesmo, homem interior. Esse é um dos primeiros aspectos tomados por Heidegger para realizar a ultrapassagem de uma leitura histórico-objetiva, pois aqui os acontecimentos não precisam seguir uma ordem cronológica. Além disso, a leitura fenomenológica pretendida por Heidegger começa a “destruir” a presença de uma metafísica neoplatônica no pensamento de Agostinho, dado que com o auxílio dos indícios formais é possível tomar esses momentos pulsantes da experiência em sua vitalidade mais própria. O ponto decisivo para a compressão fenomenológica é a intensidade do questionamento e da posterior resposta. Nesse sentido, a afirmação “por isso te digo, ó minha alma, que és superior ao corpo, porque vivificas a matéria do teu corpo, dando-lhe vida, o que nenhum corpo pode fazer a outro corpo” (AGOSTINHO, 1984, p. 175) já traz consigo toda preocupação afirmada antes: “o fruto das minhas *Confissões* é ver, não o que fui, mas o que sou” (AGOSTINHO, 1984, p. 173). Isso denota o seguinte: o caráter questionador presente logo na *Introdução* do Livro X faz com que seja adotada uma postura não cognoscitiva diante do escrito, mas tão somente vivencial. Interessante ainda perceber: “tudo depende da atitude que

se assume ao perguntar e do querer ouvir a resposta. De modo algum encontrar Deus pode resultar de uma intenção puramente especulativa [...]” (PACHECO, 2012, p. 75).

De fato, essa dimensão do perguntar e do ouvir a resposta é destacada pelo próprio Heidegger com relação a Agostinho nos seguintes termos:

Liquides tu respondes, sed non liquide [de maneira, clara, transparente, pura, autêntica] *omnes audiunt* [respondes com clareza, mas nem todos te entendem] (*audire*: “compreender”, ou seja, um modo da realização. [...]) Tudo depende, pois, do ouvir verdadeiro, do como que perpassa o perguntar, do como que perpassa o querer ouvir [...] (HEIDEGGER, 2010, p. 186).

A partir disso, o caráter questionador volta-se totalmente para o homem interior. Outro ponto decisivo: quem interroga o homem interior é o si mesmo, ou seja, aqui está imbuída toda historicidade e toda a vivência fática do si mesmo. Nesse sentido, questionar a fé transforma-se também numa experiência religiosa que, na verdade, mergulha na própria fé na procura por Deus. No próprio ato de crer algo já é crido. Isso conduz à seguinte afirmação:

A pergunta acerca de *onde* [*wo*] encontro a Deus transformou-se na discussão das condições do experimentar Deus, e isso remete de maneira acentuada para o problema do que eu mesmo sou; de tal modo uma outra forma de realização. Nenhum avanço se faz, portanto, no âmbito do “perguntar” e do “ouvir” se a apropriação de seu como não tiver sido mesmo realizada e de uma maneira toda peculiar. Porquanto o próprio Agostinho reconhece: *Sero te amavi* [tarde te amei], tarde cheguei ao nível da vida fática, situação em que me coloquei em condição de amante (HEIDEGGER, 2010, p. 187).

Destaca-se, então: esse questionar e responder estão dirigidos a uma certa direção, à procura de Deus. Na verdade, essa relação é uma relação dialógica entre o si mesmo e Deus. E mais: “é um perguntar que remete para as condições existenciais e históricas” (PACHECO, 2012, p. 75). Logo, o caráter questionador desvela a vida em sua facticidade originária. A experiência fática da vida, por sua vez, é a experiência do próprio mundo da vida, ao qual o si mesmo está sempre ligado de maneira fática, isto é, relacionando-se com o que nele se lhe apresenta não como objetualidades, mas como significatividades (*Bedeutsamkeiten*). Essa condição é fundamental para que o homem interior reconheça as verdades a partir do homem exterior. Isso permite afirmar: há no Livro X das *Confissões* uma teologia com caráter historiográfico-sistemático-prático, pois ela se posiciona a si mesma com consciência do *como*.

“Fazei que eu Vos conheça” pode soar como uma primeira súplica, mas também como um desejo ardente e incessante de querer compreender isso que é crido no próprio ato de crer. A pergunta pelo *como* da fé mostra nitidamente o movimento de transcendência do ser-aí, conforme anotado por Heidegger e percebido nesse primeiro momento do Livro X das *Confissões*. Complementa-se essa ideia com o seguinte posicionamento de Heidegger:

Perguntar já é uma maneira de julgar e estar por cima, os súditos, *subditi*, não são capazes de fazê-lo. Somente respondem ao que se pergunta “julgando”, quer dizer,

somente àquele que é capaz de decidir interiormente – comparando. É nele que fala a “verdade” e dá a decisão: teu Deus não é o céu, não é a terra, não é nenhuma massa corporal, aqui a “parte” é menor que o todo. Nos homens, pelo contrário, juntamente com a experiência do exterior, está a experiência do interior como atravessando o corpo, movendo-o e vivificando-o (HEIDEGGER, 2010, p. 162).

Esse “estar por cima” não é no sentido ético, mas existencial: o movimento de transcendência, isto é, de compreensão do ser proporciona ao ser-aí não o domínio e a sobrepujança do mundo externo; trata-se antes do tomar tal “estar por cima” como via necessária rumo ao homem interior. A existência fático-hermenêutica do ser-aí proporciona isso a todo momento a partir do caráter questionador, aqui dirigido à fé, “ou seja, o observar e ver – experimentar – peculiar! (Perguntar sempre um ‘como’! Sob um ‘como’)” (HEIDEGGER, 2010, p. 162).

Esse primeiro tópico aqui desenvolvido mostra a dimensão vivencial presente no Livro X das *Confissões*. Perceber essa intenção é fundamental para se vislumbrar o caminho à *beata vita*, pois ao questionar a si mesmo sobre “o que amo, quando amo a Deus”, Agostinho está em vias de uma abertura existencial do si mesmo e, nesse momento, dá-se a conhecer a si mesmo, não enquanto cognição, mas como existente humano, imbuído de historicidade. Isso permite ir além e afirmar: Heidegger olha por uma perspectiva fenomenológica-existencial, reafirmando e articulando os pontos estruturantes da própria vida fática. Logo, a teologia encontrada no Livro X das *Confissões* resguarda a dimensão originária da experiência religiosa cristã, porque “a confissão, de fato, não exprime outra coisa que uma interpretação em um bem preciso ‘como’, a partir de um determinado horizonte de sentido” (SASSI, 2007, p. 230).

O caráter questionador, no entanto, não pode ser visualizado e compreendido sem remeter diretamente à procura eminentemente expressada no Livro X: a procura por Deus. O questionar a própria fé, parte integrante da dinâmica do ato de confessar-se, deve ser compreendido à luz de uma experiência religiosa não consolidada, isto é, uma experiência vivida que está sempre sendo indagada e procurada. E mais: indagando-se pelo *como* dessa experiência para, efetivamente, possuí-la. Nesse sentido, o questionar orienta-se por um recordar a vivência, por uma memória revitalizadora, sobre a qual pode-se afirmar:

As inumeráveis imagens das coisas e tudo quanto ao mesmo tempo pensamos sobre elas – ampliando-as ao recordá-las mentalmente e interrelacionando-as, reelaborando-as – são, na *memoria, penetrare amplum et infinitum* [como um depósito oculto imenso e infinito]. Tudo isso pertence a mim mesmo, e eu mesmo não o abarco. Para possuir a si mesmo, o espírito é demasiadamente estreito (HEIDEGGER, 2010, p. 164).

Isso é muito significativo, pois o ato rememorativo e questionador lança o existente adiante, colocando-o de modo decisivo diante de seu si mesmo. O questionar a própria fé,

seguindo a dinâmica aqui apontada, permite, a cada vez, um maior aprofundamento na própria fé. Irrompe, dessa maneira, um mergulhar cada vez mais na própria existência histórica. A procura incessante feita por Agostinho o conduz à seguinte afirmação: “subindo em espírito até Vós, que morais lá no alto, acima de mim, transporei esta potência que se chama memória. Quero alcançar-Vos por onde podeis ser atingido, e prender-me a Vós por onde for possível” (AGOSTINHO, 1984, p. 184). Eis, então, o momento de renúncia à procura objetiva, ao *quê*, para lançar-se no *como* da procura e da posse de Deus.

3.3.2 “Quero-a também praticar no meu coração”: a *beata vita* como expressão teológica

Uma primeira advertência: não se trata de uma falha por parte de Agostinho indagar-se à procura de Deus e não encontrar nenhuma resposta objetiva. Como já apontado, a guinada no modo da procura é fundamental e, nesse sentido, pode-se afirmar:

Dando-se conta da impossibilidade de reduzir a sua interrogação à procura de um conteúdo objetivo, Agostinho esclarece: procurar Deus é procurar uma vida feliz. O problema sofre, então, uma importante metamorfose; não se trata, já, de encontrar o *quê* de Deus mas o *como* da vida feliz (DIAS, 2011, p. 60)

Essa procura, nota-se, permanece a mesma e sempre tem como ponto inicial a existência fática do próprio ser-aí. De fato, essa inquietude existencial culmina nessa busca por um sentido à própria existência. Essa, por sua vez, não pode se desprejar dos acontecimentos passados, mas deve olhar para eles como fundamentos para o hoje, antecipando o futuro. Isso acontece na procura pela *beata vita*, pois leva-se em consideração o passado, antecipando o futuro nessa busca incessante que acontece no tempo presente. Destaca-se, mais uma vez, a importância do caráter confessional dessa procura: “Agostinho partilha e comunica todos os fenômenos pela atitude do *confiteri* [confessar-se], assumindo a tarefa de procurar a Deus [*Gott-Suchen*] e de ter a Deus [*Gott-Haben*]” (HEIDEGGER, 2010, p. 271). Noutras palavras: alcançar a *beata vita* não significa prescindir dos pecados, mas assumi-los numa nova condição, a saber, como confissão da própria vida, dotada de historicidade e vitalidade, capaz de reconhecer-se como pecadora para, então, reconciliar-se com e em Deus. Essa intenção aparece clara em Heidegger:

Nossa possibilidade de interpretação possui seus limites, uma vez que o problema do *confiteri* [confessar-se] emerge da consciência dos pecados pessoais. A tendência à *beata vita*, não *in re* [na realidade], mas *in spe* [na esperança], toma corpo somente a partir da *remissio peccatorum* [remissão dos pecados], isto é, a partir da reconciliação com Deus (HEIDEGGER, 2010, p. 271).

Nesse sentido, a procura pela *beata vita* não é a procura por conhecimento. Antes disso, é a procura sincera pelo sentido de relação consigo mesmo e com Deus. E mais: a *beata vita* é sempre executada, isto é, sempre prática, realizando e atualizando a vitalidade existencial a

cada vez. Portanto, o *como* (*Wie*) traz consigo o próprio conteúdo dessa *vita beata*. Justifica-se também desse modo a fina sintonia entre o caminho da vida anímica e a *beata vita*, já que sua realização se dá no encontro com o buscado, com Deus, numa ascese individual e interior. A nota de Gonçalves, exposta a seguir, permite perceber essa ligação, além de apontar para a importância da dimensão histórica da vida anímica, jamais cindida da vida corpórea:

A busca por Deus – o buscado – é interior e não exterior, é uma experiência da existência, imbuída de facticidade, em que o homem ama a Deus no tempo, tem a presença constante e onisciente de Deus e vive uma profunda presença desse mesmo Deus, ao experimentar o rompimento da surdez, a iluminação da luz que supera a cegueira, a fragrância que faz respirar, de saborear e ter fome do próprio Deus e de ser tocado e arder de paz (GONÇALVES, 2011, p. 79).

Percebe-se, a partir desse momento, a importância do caráter histórico da existência para a procura e a realização da *beata vita*, bem como, novamente, “tem lugar aqui já o ‘deslocamento’ da pergunta sob a pressão dos fenômenos: já não sei se Deus *é* isto ou aquilo, mas se eu ‘nele’ = ‘com ele’ = ‘vivendo nele’ encontro a Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 163). Levando em consideração o caráter histórico, desenrola-se uma experiência religiosa irrepetível, pois a todo momento há um *como* diferente. Por isso, a pergunta “o que amo, quando Vos amo?” é respondida: *beata vita*; e a pergunta pelo modo de procurar a Deus converte-se na pergunta por qual modo procurar – e encontrar – a *beata vita*. Eis, então, a tarefa posta por Agostinho a si mesmo: investigar essa *beata vita* tendo em vista possuí-la.

Percebe-se, diante disso, a importância dos nove livros anteriores das *Confissões* como preparatórios para a busca sempre presente da *beata vita*. Apropriando-se de um comentário a respeito da trajetória do pensamento agostiniano, afirma-se a respeito da procura pela *beata vita*: “sua metodologia caracterizou-se como caminho de via interior, apreendendo-se da filosofia como *ars bene vivendi* [a arte de viver bem], para alcançar a sabedoria, a verdadeira felicidade, a virtude e a verdade” (GONÇALVES, 2016, p. 284). Essa constatação mostra o seguinte: o conteúdo vivencial da *beata vita*, o *quê* propriamente dito, está em constante mutação, pois está diretamente associado ao *como* da realização. Na verdade, o conteúdo é de segunda ordem; importante, realmente, é a noção sempre infixada da realização da *beata vita*, ou seja, a *beata vita* permite tomar a existência como um fenômeno dinâmico (HEIDEGGER, 2010, p. 57-60), resistindo à tendência de assegurar-se contra o histórico mediante formulações desvivificantes, tais quais as categorias metafísicas. Essa é a compreensão fenomenológica trazida por Heidegger da leitura da *beata vita* presente no Livro X das *Confissões*:

Digno de observação: pelo primado do sentido relacional e, respectivamente, pelo primado do sentido de realização. – O que ela é: esta pergunta conduz ao *como* ela é obtida. A *situação* de realização, existência própria. – Apropriar-se do “ter”, de modo que o ter se converta num “ser” (HEIDEGGER, 2010, p. 177).

Há, no entanto, um problema a ser resolvido: a relação entre Agostinho e o neoplatonismo. O que isso significa? Significa que a facticidade da existência é apresentada por ele em um invólucro metafísico, caracterizado pela filosofia neoplatônica¹⁴¹, com a qual Agostinho se identificava. Com isso, compreende-se a tarefa da “destruição do pensamento de Agostinho”. Tal tarefa, por sua vez, tem a pretensão de resguardar a noção originária de *beata vita* e mostrar, de fato, que ela expressa o caráter teológico aludido na presente pesquisa. Para isso, é preciso mostrar em que consiste basicamente a influência neoplatônica no pensamento de Agostinho para, então, apontar uma possível ultrapassagem.

Mesmo a *beata vita* apontando para a inquietude da vida, Agostinho busca algo estável para responder a esta instabilidade vital. Encontra-o na figura de Deus como *summum bonum*. Eis abruptamente a influência do neoplatonismo no pensamento de Agostinho: o imutável é o mais alto bem. Isso tem uma consequência imediata: “o problema da teoria geral dos valores guarda relação com o neoplatonismo e com a doutrina do *summum bonum*, sobretudo com a concepção a respeito da via pela qual o *summum bonum* se torna acessível” (HEIDEGGER, 2010, p. 269). Ou seja, aquela mobilidade antevista encontra repouso em Deus, tomando-o como presença constante, conforme indicado pelo próprio Agostinho: “há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sois Vós. A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós, de Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra” (AGOSTINHO, 1984, p. 187). O problema, de fato, a partir da leitura fenomenológica empreendida por Heidegger, não está no fato da vida rumar para Deus, mas, sobretudo, no fato de possivelmente pré-determinar o conteúdo dessa *beata vita*, sendo ela presença constante. Percebe-se isso quando Deus é tomado como *summum bonum*, pré-determinando o conteúdo de realização e sendo para a própria *beata vita* presença constante. E, conforme indica Brachtendorf, “se Agostinho caracteriza Deus como *summum bonum*, então está pensando nele,

¹⁴¹ A filosofia neoplatônica pode ser sucintamente caracterizada a partir de quatro tópicos: 1) a verdade é revelada, configurando-se como religiosa e se manifestando tanto nas instituições quanto na reflexão do homem sobre si mesmo; 2) a transcendência divina é absoluta e, portanto, está além de qualquer determinação racional; 3) tudo emana dessa transcendência absoluta (Deus) e dela se afasta, logo o mundo sensível (material) é cópia do mundo inteligível, sendo cindido dele; 4) a interiorização do homem o conduz novamente para junto da transcendência, unindo-se a ela em um êxtase, que é, na verdade, a própria união com Deus (ABBAGNANO, 2014, p. 826-827). O neoplatonismo, então, é decisivo para a própria elaboração do pensamento agostiniano, pois “por meio do neoplatonismo, Agostinho finalmente chegou à fé na existência de uma ordem imaterial. Sejam quais forem os autores neoplatônicos que Agostinho leu enquanto era o retor imperial em Milão, eles o levaram à fé de que Deus não é um ser composto extenso. Não havendo ainda uma distinção acadêmica clara entre ‘filosofia e teologia’, Agostinho combinou esses dois aspectos do neoplatonismo no seu próprio pensamento” (MECONI; STUMP, 2016, p. 23). Isso mostra que, de fato, o neoplatonismo também é fundamental para a própria autocompreensão desenvolvida por Agostinho, embora se utilize de categorias metafísicas, as quais pretendem ser superadas pelo movimento fenomenológico desenvolvido por Heidegger.

segundo Heidegger, como valor objetual” (BRACHTENDORF, 2012, p. 232). Daí o problema intrínseco da relação entre Agostinho e o neoplatonismo.

Isso faz com que seja criada uma hierarquia de valores visualizada nos próprios escritos de Agostinho: “por isso te digo, ó minha alma, que és superior ao corpo, porque vivificas a matéria do teu corpo, dando-lhe vida, o que nenhum corpo pode fazer a outro corpo. Além disso, o teu Deus é também para ti vida da tua vida” (AGOSTINHO, 1984, p. 175). A superioridade do invisível sobre o visível rompe também com a fruição existencial, pois fixa-a num bem pré-determinado: Deus como *summum bonum*. Aqui merece atenção o comentário de Capelle-Dumont acerca desse modo agostiniano de expressar a vivência religiosa, hierarquizando valores e, na verdade, encontrando um pouso para a instabilidade histórica da vida:

Uma separação deste tipo se apresenta na maneira pela qual se compreende a *fruitio Dei*: disposta pela hierarquização entre as coisas visíveis e invisíveis, ela separa a vida fática de sua inquietude ontológico-temporal e a protege na quietude da morada de Deus, *Summum bonum*. Agostinho, apesar de sua crença, não estabeleceu os termos de uma *preambula fidei* ao tomar o aparato conceitual neoplatônico e ao considerar a ideia de uma medida comum em Deus e no homem, mas antes desviou a mensagem cristã de sua estrutura fática original (CAPELLE-DUMONT, 2012, p. 2014)¹⁴².

Isso permite perceber o seguinte: o pensamento de Agostinho, com especial atenção à *beata vita*, possui uma vitalidade velada nesse modelo metafísico por ele apresentado, no qual Deus é o *summum bonum*. Noutras palavras: a originariedade da fé crística pode ser percebida, mediante uma verdadeira ultrapassagem desse pensamento, isto é, olhando a verdade velada e indicando-a como um momento pulsante da facticidade existencial. Nesse sentido, a *beata vita* possui uma potencialidade a ser resgatada e, crê-se, essa é a principal tarefa da leitura fenomenológica empreendida por Heidegger: notar que a *beata vita* mostra a originariedade da experiência cristã vivenciada por Agostinho. Os indícios formais são, novamente, uma chave fundamental para resgatar essa dimensão originária da *beata vita*, pois:

Viver significa [...] estar aberto à possibilidade de uma vida feliz. Isto não significa, porém, que *vita* e *beata vita* sejam a mesma coisa. É este o nó do problema, este o ponto de encontro entre o sentido fenomenológico da vida feliz e a sua acepção propriamente cristã. Enquanto que o termo *vita* designa o ato de viver na sua liberdade (e, por isso mesmo, na sua total indeterminação), o adjetivo *beata* circunscreve o seu significado, apontando-lhe uma direção. Beata corresponde, pois, à componente formal da indicação formal *beata vita* (DIAS, 2011, p. 62).

¹⁴² “Una separación de este tipo se manifiesta en la manera según la cual se comprende la *fruitio Dei*: dispuesta para la jerarquización entre las cosas visibles y las cosas invisibles, ella separa la vida facticial de su inquietud ontológico-temporal y le brinda la morada de un sosiego en Dios, el *Summum bonum*. Agustín, a pesar de lo que creyó, no estableció los términos de los *preambula fidei* al tomar el aparato conceptual neoplatónico y sostener la idea de una medida común en Dios y el hombre, sino que desvió el mensaje cristiano de su estructura facticial original”.

A vida é algo completamente indeterminado. Eis, então, a contribuição da indicação formal: agir com a vida sem pré-determinar o sentido de sua realização, tornando possível a efetivação da *beata vita* como uma busca constante. A indicação formal permite um mergulho abissal na vivência da fé. Isso faz com que se afirme também: a indicação formal contempla, inclusive, a não realização da *beata vita*, ou seja, o possível afastamento do caminho condutor a Deus. Disso também decorre o seguinte: não determinando previamente o *como* (*Wie*), não se determina o *que* (*Was*), pois este está vinculado necessariamente ao *como* da realização. Há, com isso, a ultrapassagem da metafísica, apontando para a riqueza fática do existir e sua instabilidade.

A partir disso, a *beata vita* passa a ser tratada fenomenologicamente como uma possibilidade fática, deixando em aberto o *como* de sua realização e, além disso, possibilitando a permanência da dimensão histórica da existência. A *beata vita*, então, quando encontrada e vivenciada, acontece de maneira histórica. Dessa maneira, reitera-se a afirmação heideggeriana: “assim, pois, não está claro que *todos* aspirem à *verdadeira beata vita*. Melhor ainda: *cadunt in id quod valente, eoque contenti sunt* [porque, sendo fortes, estão abertos para ela e, por isso, estão contentes]” (HEIDEGGER, 2010, p. 180). A abertura à *beata vita* faz com que se traga, novamente, a importância da memória: não basta somente recordar a *beata vita*, é necessário realizá-la, ou melhor, atualizá-la, dado que “*todos os homens possuem a beata vita na memória, mas tê-la como possessão efetiva ultrapassa o simples ato de recordar*” (GONÇALVES, 2011, p. 76-77). A *beata vita*, por fim, insere-se no plano da experiência e não da mera contemplação.

O entendimento de *beata vita* e seu nexos de relação e realização ganha profundidade em seus momentos mais originários quando se toma a seguinte afirmação de Agostinho: “*tinha-me transformado num grande problema*” (AGOSTINHO, 1984, p. 58). O que ela revela? Revela o peso ontológico colocado sobre si mesmo a cada momento; um peso que não pode ser abandonado, pois é o peso do próprio existir fático. Esse “*problema para mim mesmo*” possibilita ao si mesmo manter-se aberto à verdade. Na indicação de Adelaide Pacheco:

A facticidade é isso mesmo, esta carga ontológica que constantemente pesa sobre a vida, como um lastro, condenando-a a debater-se contra a sua tendência para decair, e manter-se cerrada para a verdade. O manter-se aberto para a verdade implica um contramovimento, que não pode, contudo, suprimir as moléstias e trabalhos, mas deve aguentá-los e tolerá-los (PACHECO, 2012, p. 67).

Isso permite ir adiante e afirmar: a *beata vita* resguarda essa dimensão originária da experiência cristã e manifesta consigo os três elementos fundamentais da teologia: o caráter historiológico, sistemático e prático. É historiológica porque está vinculada à compreensão histórica do ser-aí: a *beata vita* não pode encontrar pouso na quietude, pois ela não designa nada

de concreto, sendo, na verdade, somente executada. Isso mostra o seu caráter prático: ela é praticada e sempre a cada vez, nunca cessando de executar-se. A dimensão prática da teologia, expressada pela *beata vita*, revela esse sempre manter-se aberto à verdade. Além disso, a *beata vita* possui a dimensão sistemática também aludida pela teologia: as respostas às suas indagações sempre aparecem mediante um mergulho cada vez mais abissal na própria fé, ou seja, o *como* da *beata vita* é respondido por ela mesma, não recorrendo a sistemas alheios, tal qual pretende uma teologia sistemática. Eis, então, a ultrapassagem pretendida e a afirmação almejada: a *beata vita* é capaz de expressar o caráter teológico enquanto repercussão do cristianismo originário.

O desdobramento da vivência em algo denominado como *beata vita*, então, não assume a postura teórica, pois a vivência não acontece de tal maneira. Soma-se a isso um fato interessante, conforme aponta Bento Silva Santos: “este viver religioso é captável com ‘conceitos compreensivos’ ou fenomenológicos, que não se relacionam com a ‘racionalização’ ou teorização; na verdade tais ‘conceitos’ permitem atingir a vivência em sua motivação originária” (SANTOS, 2016, p. 293). Dessa maneira, compreende-se que mesmo o ser-aí sempre tentando encobrir em algum invólucro apaziguador essa verdade que se lhe manifesta, a existência será capaz de superar tal invólucro e manifestar-se em sua inquietude. Nesse sentido, o elemento crístico sempre se dará à fé; a *beata vita* sempre poderá ser desejada e procurada. Uma indicação sutil de Heidegger permite vislumbrar isso:

Assim, pois, os seres humanos desejam, decerto, que a “verdade” se lhes manifeste, que nada lhes encubra (esteticamente), mas eles mesmos se entrincheiraram contra ela: *ab ea manifestari nolunt* [não quiseram ser descobertos por ela]. Entretanto, que consegue o homem desse modo? Que a verdade permaneça oculta, embora ele não esteja diante dela. Porém, o que se deve compreender agora é sensivelmente o seguinte: que também neste entrincheirar-se contra a verdade, neste fechar-se a ela, o homem a ama mais que o erro, esforçando-se assim pela *beata vita* (HEIDEGGER, 2010, p. 184).

O “amor pela verdade” sempre será o guia condutor do ser-aí na constante busca pela *beata vita*. O sagrado da fé crística, então, dá-se na realização da *beata vita*, pois “Deus desvenda-se no tempo da vida fáctica” (PACHECO, 2012, p. 69). Com isso, chega-se ao terceiro ponto: a importância do confessar-se para o si mesmo. A procura pela *beata vita* conduz a um encontro necessário e radical com o ser do próprio ser-aí; o caráter confessional imbuído de historicidade presente no Livro X das *Confissões* faz com que o ser-aí seja impelido adiante e, de fato, depara-se consigo mesmo, significando sua existência a partir de sua vitalidade constitutiva.

3.3.3 “Que haveria em mim oculto?”: deparar-se consigo mesmo

Interessante perceber nesse momento como o caminho percorrido por Agostinho e destacado por Heidegger em suas leituras conduzem a um eminente conhecimento pré-teórico, indicando, sobretudo, a importância do mundo próprio. De fato, o mundo próprio, ao acontecer, manifesta consigo o mundo circundante e o mundo compartilhado, o que, nesse momento, permite afirmar: a vivência religiosa expressada nas *Confissões*, nas quais o Livro X tem uma importância capital, não é uma experiência isolada, por mais que priorize e aconteça a partir do mundo do si mesmo. Esse elemento aponta tão somente para a dinâmica vivencial do ser-aí e para isso que se lhe apresenta em conteúdo, realização/atualização e referência/relação.

O caminho da vida interior, então, também carrega aspectos do mundo circundante e do mundo compartilhado, permitindo que o mundo do si mesmo, o mundo próprio, seja compreendido comum-unitariamente. No entanto, a realização da *beata vita* acontece no interior do mundo próprio, podendo ser somente compartilhada para os outros. Não há vivências iguais. A experiência da fé crística é irrepetível, fazendo com que se afirme:

Se a vida feliz é uma experiência, então ela nunca pode ser procurada ou encontrada no mundo. Ela não é um objeto e não pode ser apropriada de outros. A realização da vida é sempre uma realização própria, tanto que a experiência individual é sempre ativamente envolvida nela (MACHADO, 2006, p. 103).

Isso demonstra a importância de realizar a confissão a partir de si mesmo, das próprias vivências. E mais: a dimensão confessional expressada, sobretudo no Livro X das *Confissões*, mostra uma autocompreensão existencial realizadora, isto é, ela possibilita um caminho à *beata vita*, pois trata-se de se manter na esperança sempre indicadora da inquietude existencial. Por isso, a leitura fenomenológica empregada por Heidegger afirma que a *beata vita* se realiza nessa dinâmica própria da esperança:

Agostinho deixa claro que a “vida” não é um passeio e precisamente a ocasião menos adequada para se dar importância. *Oneri mihi sum* [sou um peso para mim]. Trata-se de algo de uma natureza tal que o sentido de realização (existencialmente constitutivo) de manter-se-aberto-para [*Sich-offenhalten-für*], que irrompe de maneira expectante, somente pode ser *tota spes [...] non nisi magna valde misericordia [Dei]* [toda minha esperança [...] não descansa senão na imensa misericórdia (de Deus)] (HEIDEGGER, 2010, p. 188).

Nesse trecho ainda permanece o fato de Agostinho encontrar pouso para a inquietude da vida – “toda minha vida não descansa senão na imensa misericórdia de Deus”. No entanto, a leitura proposta, a partir do grifo, dá destaque à seguinte compreensão: no próprio abrir-se para a esperança, enquanto manter-se-aberto-para, a vida se realiza em plenitude. E mais: já é antevista a própria *beata vita* enquanto realização, pois ela não é transformada em objeto, mas lançada à própria esperança enquanto inquietude existencial. Logo, o caráter compreensivo do

“confessar-se” faz sentido a um si mesmo, possibilitando-lhe um encontro efetivo com o próprio ser de sua existência. Daí a afirmação: a originariedade da experiência cristã corporifica a vida em sua facticidade e, com ela, todo o seu caráter fenomenológico-hermenêutico. O que isso significa? Significa que a experiência religiosa cristã conduz aquele que a vivencia a um encontro com o próprio ser da existência. Além disso, a leitura empreendida por Heidegger, em suas interpretações sobre Agostinho, “almejam, antes, mostrar contra solidificações e encobrimentos conceituais que e como as questões, especialmente as concernentes ao ser, alcançam eficácia” (BRACHTENDORF, 2012, p. 231).

Agostinho aparece, a partir do exposto, como um grande questionador da própria fé, logo, da própria existência. Além disso, a própria confissão esboça a vitalidade vivencial, seja a partir de sua oralidade, seja a partir de seu engajamento na tradição. O olhar fenomenológico permite perceber essa dimensão no seguinte trecho:

Na verdade, as confissões dos meus males passados [...], quando se leem ou ouvem, despertam o coração para que não durma no desespero nem diga: “não posso”. Despertam-na para que vigie no amor da vossa misericórdia e na doçura da vossa graça, com a qual se torna poderoso o fraco que, por ela, toma consciência da sua fraqueza. Consolam-se, além disso, os bons ao ouvirem os males passados daqueles que já não sofrem. Deleitam-se não por serem males, mas porque o foram e agora não o são (AGOSTINHO, 1984, p. 172).

Está contida aí uma tênue relação entre o mundo próprio e o mundo compartilhado: o ser-aí, vivenciando a atitude confessional, entra em confronto consigo mesmo, re-vivificando sua própria existência, a partir da memória, ou seja, o passado torna-se presente e se antecipa o próprio futuro. Essa experiência, por sua vez, pode ser anunciada, ou melhor, compartilhada¹⁴³. E isso fundamentalmente, pois a dinâmica do mundo próprio incide no mundo compartilhado a partir da oralidade da experiência e ambas, experiência e linguagem, ocorrem concomitantemente. “A experiência religiosa não extrapola estes limites [da linguagem], pois podemos falar sobre ela” (PIEPER, 2011, p. 372): essa possibilidade fundamental mantém o ser-aí aberto a si mesmo, isto é, às suas próprias experiências, bem como à possibilidade de as manifestar aos outros. A teologia acontece, então, como possibilidade de manter viva a

¹⁴³ A possibilidade de *anúncio* da experiência religiosa incide, necessariamente, no uso da linguagem. Compreende-se a relação entre experiência religiosa e linguagem, na verdade, como uma dupla possibilidade: por um lado, a experiência religiosa, sendo expressada, gera a *tradição*; por outro lado, a experiência possui autonomia em relação à tradição, ou seja, “sendo determinante em relação a ela, mas nunca se submetendo a ela” (PIEPER, 2011, p. 371). Isso gera um impasse: como falar da experiência religiosa? Pois bem, “em primeiro lugar, cabe tematizar a linguagem como condição de possibilidade da experiência, de modo que não se pode compreendê-la como acontecimento à parte da linguagem. Ambas ocorrem conjuntamente, de modo que a experiência do sagrado, mesmo quando se autodenomina inefável, é mediada pela linguagem. Não há experiência pura e imediata. A experiência religiosa, inclusive a mais mística, inscreve-se num horizonte de compreensão de modo que não se estende para além da linguagem, o que implicaria na sua ininteligibilidade” (PIEPER, 2011, p. 372). Isso faz com que se afirme: a própria experiência religiosa é comunicativa, logo, incidindo no mundo próprio está permeada pela mundanidade circundante e compartilhada.

originariedade da experiência crística, pois, mesmo enquanto ciência, ela acontece a partir do mundo próprio, dando-se também no mundo compartilhado.

Nessa dinâmica insere-se também o mundo circundante, onde os objetos se dão ao ser-aí. A teologia pode ser apropriada, pois ao acontecer a partir do mundo próprio e incidindo no mundo compartilhado é possível ser transformada em “objeto” e interpretada por outros. A teologia, porém, visa tal finalidade, isto é, ser “objeto”? Não. Porém, ela não pode negar essa capacidade que, na verdade, trata-se de um potencial derivado. O que isso significa, dado que a própria teologia já possui um caráter posterior à experiência? Significa que a lida com a teologia deve sempre buscar superar a elaboração teórica e encontrar o caráter vivencial nela presente, pois, mesmo enquanto ciência, ela funda-se numa experiência. E mais: na própria experiência vivencial, na qual o ser-aí compreende a si mesmo.

Há uma consequência interessante a partir do exposto: a teologia, enquanto expressão historiográfico-sistemático-prática não revela o todo do ente, isto é, o todo da fé crística, embora o compreenda de maneira significativa a partir da existência fática. Aponta-se, com isso, uma relação imediata entre Agostinho e Heidegger: a compreensão do si mesmo é fundamental para a própria compreensão da fé, logo para a própria teologia. Deparar-se consigo mesmo, então, torna possível a positividade e cientificidade da teologia, expressando-a de diferentes maneiras, entre elas a *beata vita*. Há de se concordar, então, com Brachtendorf quando afirma:

Esse autoconhecimento oculto não aparece por si só na forma de um saber explícito, mas se transforma em um saber explícito quando se realiza uma autorreflexão expressa. [...] Com o auxílio dessa reflexão sobre as condições de possibilidade do autoconhecimento, Agostinho avança para uma dimensão fundamental do ser-si-mesmo. A autorreferencialidade do espírito humano não se mostra primeiramente na faculdade de afastar-se da consideração dos objetos externos e refletir sobre si mesmo, mas, mais originariamente, no fato de que esse espírito sempre já se conhece a si mesmo antes de qualquer voltar-se para si reflexivo (BRACHTENDORF, 2012, p. 220).

Viabiliza-se, dessa maneira, não somente a compreensão de si mesmo, mas a centralidade colocada pelo próprio fenômeno cristão no mundo próprio. Isso, mais uma vez, conduz à leitura realizada por Heidegger de Agostinho e na busca de ambos pela compreensão disso que lhes é mais próprio: a existência. Encontra-se isso com mais precisão nas preleções de 1919-1920, *Problemas fundamentais da fenomenologia*, nas quais é dada uma atenção especial à centralidade do mundo próprio como fundamentalmente necessário para a ocorrência da compreensão da vida em sua facticidade. De fato, lê-se nessas preleções: “compreender porque encontramos em Santo Agostinho algo como suas *Confissiones* [*Confissões*] e *De civitate Dei* [*A cidade de Deus*] só é possível a partir do surgimento de novas condições

fundamentais para a nova posição [central] do mundo próprio” (HEIDEGGER, 1993, p. 62)¹⁴⁴. Essas novas condições se resumem, basicamente, no modo como os primeiros cristãos vivenciam a fé: um modo que pode originariamente se dar a todo momento e a todo ser-aí aberto à sua realização.

Decorre, daí, também a fundação do conhecimento, não como compreensão do si mesmo, mas como capacidade cognitiva: “*Crede ut intelligas* [crer e conhecer]: viva vivamente seu si mesmo – e somente sobre este fundamento vivencial, sua última e mais plena autoexperiência, funda-se o conhecimento” (HEIDEGGER, 1993, p. 62)¹⁴⁵. Por isso, o conhecimento também é um momento pulsante da própria existência. Percebe-se aqui aquela mudança no modo de ver: não mais compreendendo o eu enquanto sujeito cindido de um objeto, capaz de ser conhecido; mas como ser-aí dotado de transcendência, isto é, de capacidade fundamental de compreender a si mesmo e, partir de tal capacidade, significar isso que se lhe apresenta. Dessa maneira, as elaborações derivadas da compreensão que o ser-aí tem de si mesmo são, idealmente, detentoras da originariedade experiencial. É claro, não se pode negar, a teoria, ou melhor, a ciência possui tal vitalidade em menor força, fazendo com que a experiência seja des-vivificada: “a separação axiologizada é uma má interpretação t[eórica] do verdadeiro problema” – a saber: “a preocupação existencial pela (realização da existência)” (HEIDEGGER, 2010, p. 246). Noutras palavras: a própria teologia originariamente resguarda a dimensão experiencial, pois nela está fundada, e des-vivifica-a, compreendendo-a teoricamente. Atenção seja dada ao que comenta Cavalcante Schuback:

Compreender é igualmente uma tensão entre a abertura da possibilidade e o limite da forma, entre o projeto e a condição de estar-lançado numa determinada configuração. Determina-se como o desprendimento das definições já dadas e transmitidas, com os preconceitos, para prender-se a novas formas, a outras compreensões. Enquanto descrição do movimento vital de desprender-se de uma forma e prender-se a uma outra, de destruir e construir, a estrutura prévia da compreensão é uma espécie de ramo da natureza da vida, ou, ainda, o próprio movimento da vida (SCHUBACK, 2000, p. 26-27).

Esse movimento permite concluir a dupla compreensão colocada sobre Agostinho: por um lado, Heidegger visualiza uma autêntica manifestação da vida fática, desdobrando-se, inclusive, como *beata vita*; esta, por sua vez, também pode ser compreendida como expressão teológica a partir de seu vínculo historiológico-sistemático-prático com a existência. Por outro lado, o próprio Agostinho corrompe a originariedade da experiência cristã ao dar-lhe um

¹⁴⁴ “Nur diesen neu aufbrechenden Grundmotiven einer neuen Stellung der Selbstwelt wird es verständlich, warum uns bei Augustinus so etwas begegnet wie seine *Confessiones* und *De civitate Dei*”.

¹⁴⁵ “*Crede, ut intelligas*: lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf”.

invólucro metafísico, referindo-se a conceitos fundamentais neoplatônicos. Resta, porém, uma afirmação fundamental: o aporte neoplatônico adotado por Agostinho é posterior à experiência e, nesse sentido, “a sentença ‘*crede ut intelligas*’ [crer e conhecer] significa que o si mesmo deve realizar-se plenamente na vida antes de poder conhecer. Nas palavras ‘*inquietum cor nostrum*’ [nosso coração está inquieto] está dado um aspecto totalmente novo da vida” (HEIDEGGER, 1993, p. 205)¹⁴⁶. A fé crística vivenciada originariamente possibilita a condução daquele que a vivencia à compreensão de seu si mesmo, questionando a própria fé que se lhe manifesta, a qual é crida enquanto se crê.

¹⁴⁶ “Sein Wort ‘*crede ut intelligas*’ soll heißen: das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann, In den Worten ‘*inquietum cor nostrum*’ ist ein ganz neuer Aspekt des Lebens gegeben”.

CONCLUSÃO

A principal tarefa assumida por esta pesquisa – conforme apontado na *Introdução* – foi apresentar aquilo que já está anunciado no título: *Visão de mundo e teologia como repercussão do cristianismo originário*. Além disso, colocou-se como hipótese inicial o seguinte: a dimensão vivencial faz com que o ser-aí se confronte com o ser da própria existência. E, diante disso, a experiência religiosa se configuraria como capaz de conduzir o ser-aí a tal questionamento fundamental e isso a partir da dimensão originária do próprio experienciar que também pode ser percebido em seus desdobramentos, ou melhor, em suas repercussões. A colocação dessa problemática permanece em aberto, ou seja, não se pretende encerrar a discussão, dando a ela uma caracterização definitiva. A tarefa desse momento conclusivo é fazer com que permaneça em aberta essa discussão, pois aqui se está lidando com o pensamento e qualquer tentativa de conclusão “definitiva” seria um equívoco ou, no mínimo, uma atitude duvidosa. Isso, porém, não inviabiliza a tessitura de algumas considerações finais que devem conduzir, novamente, ao início do questionamento, pois “só finalizando é que chegamos ao princípio, a saber, lá onde a origem ‘é’ plenamente” (SASSI, 2007, p. 300).

Deve-se alertar também para o seguinte: as considerações subsequentes serão retomadas de proposições vindouras do interior do trabalho, pois pretende-se estabelecer aqui algumas relações entre conclusões alcançadas ao longo do trabalho para conseguir construir um conjunto com caráter conclusivo que, além de tudo, seja capaz de reunir os principais pontos abordados no desenvolvimento desta pesquisa. Isso também mostra que o caminho percorrido encontra pontos fundamentais ao longo do próprio desenrolar da pesquisa: ressaltar tais pontos é a tarefa desse momento conclusivo.

Nesse sentido, o conjunto conclusivo desta pesquisa começa apresentando, necessariamente, o recorte estabelecido e a metodologia utilizada. O primeiro recorte estabelecido: o pensamento de Heidegger como condutor da pesquisa. Ao longo dos três capítulos mostrou-se a importância do pensamento de Martin Heidegger para o desenvolvimento da problemática acima exposta. Na verdade, o próprio caminho traçado por Heidegger ao longo de suas obras permite perceber a relação entre a potencialidade do pensamento e a experiência religiosa – isso pode ser percebido, sobretudo, em cartas do próprio Heidegger, tais como aquelas duas mencionadas no terceiro capítulo – e isso fez com que a pesquisa se configurasse como uma aproximação conceitual no interior do próprio pensamento

heideggeriano. No entanto, houve a necessidade de uma precisão maior no pensamento do próprio Heidegger para que a problemática pudesse ser desenvolvida com um rigor científico aceitável e isso foi possível a partir da aplicação de uma metodologia adequada. As obras selecionadas de Heidegger compreendem o período entre 1919 e 1929 e, mais precisamente, entre as primeiras preleções do semestre pós-guerra de 1919 – *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo* – e a conferência *A essência do fundamento* de 1929. Além disso, a adequação do método fenomenológico-hermenêutico ao recorte epistemológico fez perceber o seguinte: houve uma incisão decisiva do método no pensamento heideggeriano, fazendo aparecer aquilo que é essencial à experiência religiosa, à “visão de mundo” e à teologia. Por isso, os termos a seguir exprimem de maneira singular a importante relação existente entre o objeto e o método:

Penetrar na esfera íntima da essência, enquanto parte integrante da vida do si-mesmo, foi [sic] a tarefa da fenomenologia hermenêutica: longe de abstraí-lo por meio de progressivas representações do contexto efetivo do qual surgiu, o fenômeno religioso foi [sic] examinado com base na situação autêntica para exibir o elemento originário que o gera e o leva à *expressão* (SANTOS, 2016, p. 291-292).

Diante disso, a tarefa de questionar o ser – decisiva para o pensamento de Heidegger – ganha uma nova possibilidade de efetivação: a vertente da experiência religiosa cristã aqui apresentada. Não se afirma, entretanto, a identificação entre filosofia e experiência religiosa, mas a possibilidade de o cristianismo originário ser uma via condutora, de fato, à tarefa da filosofia – compreender e questionar o ser. Daí decorrem as principais assertivas deste momento conclusivo: 1) o cristianismo originário conduz o ser-aí ao confronto com o próprio ser da existência; 2) “visão de mundo”, em suas formas essenciais – concessão de abrigo e postura –, é repercussão desse cristianismo originário; 3) a teologia em sua positividade e cientificidade também é repercussão do cristianismo originário; 4) entre “visão de mundo” e teologia há uma radical identidade na diferença. A seguir se elucida esses quatro pontos, dando-lhes as devidas justificativas.

O primeiro tópico deve ser considerado a partir do seguinte ponto: o cristianismo originário é capaz de mostrar ao ser-aí o fundamento da existência. Isso não quer dizer que a existência esteja assegurada num Deus, numa fé ou num ente. Na verdade, a possibilidade fundamental do cristianismo originário conduzir o ser-aí ao questionamento do ser se dá justamente por ele mostrar a nulidade da existência ao próprio ser-aí. Destaca-se, porém: o termo *nulidade* (*Nichtigkeit*) não significa *nada*, algo insignificante; não se trata de um juízo de valor. A *nulidade* não é algo anexado ao ser-aí desde fora, mas constituinte de sua essência e, portanto, algo que precisa ser acessado desde dentro, ou seja, somente o próprio ser-aí, enquanto

existente, pode se deparar com tal nulidade. Isso significa o seguinte: pode-se falar sobre a nulidade, mas em nenhum momento se conseguirá impô-la ao ser-aí. Ela deve ser descoberta pelo próprio ser-aí. E mais: necessariamente.

O deparar-se com a nulidade coloca o ser-aí diante de uma questão muito significativa: a finitude da própria existência. Esse caráter finito da existência nunca foi posto como essencial pela metafísica, pois esta sempre considerou o ente como presença constante, ocupando-se, na verdade, não com o ontológico, mas com o onto-teo-lógico. A importância desse caráter *nulo* da existência está justificada nos seguintes termos:

A explicação dessa nulidade radicada na constituição essencial do próprio ser-aí não se confunde de maneira alguma com uma explicação desse ente sob a forma de um juízo de valor, uma explicação que o toma por “nulo” no sentido de insignificante ou mesmo do que não vale para nada. Ao contrário, trata-se de trazer à luz a incisividade que reside no ser-aí e compreender que o que denominamos a “finitude do ser-aí” não é nada que se possa anexar a esse ente apenas extrinsecamente e que só surgiria então por meio de uma comparação com outros entes que ele não é. Durante muito tempo, a metafísica viu-se ensandecida pelo positivo que, em razão de sua aparente primazia sobre o negativo, se arroga ser o absoluto e originário (HEIDEGGER, 2009a, p. 355).

Aí está um momento de superação: o originário não é o positivo, a objetividade, o ôntico, mas o ontológico. Essa dimensão ontológica, por sua vez, não é alcançada pelo conhecimento abstrato, ou seja, pela cisão entre um sujeito, capaz de conhecer, e um objeto, capaz de ser conhecido; o caráter ontológico da existência é alcançado na dimensão prática, na própria esfera vivencial. Nesse sentido, foi tão importante para esta pesquisa apresentar qual o significado de *experiência* para, com isso, significar de maneira ontológica a expressão *cristianismo originário*. De fato, tratou-se de romper com a abordagem metafísica tradicional que compreende primeiramente a dimensão *positiva* do ente. A fundação *positiva* do ente, isto é, a possibilidade de se transformar num objeto de conhecimento está fundada na dimensão *nula* da existência do ser-aí. Isso significa o seguinte: a compreensão de ser orienta e conduz toda significação do ente. O ontológico possui a primazia sobre o ôntico. Essa, então, foi a tese aqui alcançada: o cristianismo originário revela essa dimensão ontológica, sobre a qual está edificada qualquer elaboração ôntica; além disso, o caráter derivado de toda onticidade deve manter uma ligação com o ontológico, pois, caso contrário, desvivifica-se a própria dimensão experiencial.

Cristianismo originário significou, ao longo de toda a pesquisa, não um conteúdo – o momento histórico dos primeiros cristãos –, mas um *como* (*Wie*) da própria experiência religiosa. Diante disso, a caracterização da experiência como sendo fática foi fundamental, pois a dimensão da facticidade impele o ser-aí, de maneira significativa, à vivência da existência que é a sua, ou seja, a existência é vivenciada ao passo em que é significada a partir de um passado revivificado no presente, antecipando o futuro. A experiência de vida fática é, necessariamente,

hermenêutica. Essas anotações permitem perceber, de fato, o que foi há pouco anunciado: não é possível impor a essência da existência ao ser-aí, ele precisa alcançá-la desde dentro. Por isso, o deparar-se com a finitude é tão importante: “o caráter de não é justamente a força propriamente dita da existência do ser-aí” (HEIDEGGER, 2009a, p. 356).

Afirma-se, então: o cristianismo originário se configura justamente pela sua dimensão prático-existencial, fazendo com que o ser-aí vivencie a existência de maneira a significá-la a partir de si mesmo. Noutras palavras: a significação da existência não é *imposta* desde *fora*, mas alcançada no interior desta própria vida. A originalidade da experiência cristã conduz o ser-aí a um confronto eminente com o ser da própria existência, fazendo com que essa existência seja significada em sua totalidade. O cristianismo originário, então, liberta o ser-aí de possíveis constructos metafísicos e lança-o incisivamente na existência finita que é a sua. Por isso, o cristianismo originário não pode dar nenhuma segurança ao existente, senão apenas a certeza de que a existência é *nula*. Lê-se, a partir disso, o seguinte trecho: “as raposas têm suas tocas e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça” (Mt 8, 20).

Esse trecho carrega consigo dois aspectos importantes: o primeiro é a possibilidade de vivenciar originariamente a fé crística a partir do texto. O texto configura uma *tradição*, carregando consigo a vitalidade da experiência religiosa. Daí a importância da indicação formal, pois ela, objetivamente, não prejudica nada. A noção de indício *formal* garante o acesso à vitalidade do texto, inserido numa tradição:

O formal é algo relativo à referência. O indício deve indicar antecipando a referência do fenômeno – num sentido negativo, porém, como se se tratasse de uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que seu sentido referencial fique em suspenso. Deve-se evitar assumir que o sentido referencial seja originariamente teórico (HEIDEGGER, 2010, p. 59).

A fé crística, então, não visa, a princípio, a elaboração de uma referência/relação teórica de puro conhecimento. A vivência originária a partir do texto deve ser significativa de maneira existencial, isto é, ser interpretada a partir da existência e realizada/atualizada para a própria existência. Isso aponta para o segundo aspecto importante a partir da perícope bíblica: o cristianismo originário se torna *expressão*, destacando, daí, o elo com a fenomenologia-hermenêutica. O acesso à dimensão originária da experiência cristã é possível a partir do momento em que ela se torna *expressão*: “o λόγος é o representante do ente mesmo. A forma fundamental da linguagem, a palavra e a construção frasal, nomes e proposições enunciativas tornam-se o fio condutor da determinação do ente como tal, o fio condutor do problema do ser anteriormente caracterizado” (HEIDEGGER, 2009a, p. 415). Concorde-se com Pieper, nesse sentido: “a experiência religiosa inscreve-se num horizonte de compreensão de modo que não

estende para além da linguagem, o que implicaria na sua ininteligibilidade” (PIEPER, 2011, p. 372). A importância da textualidade – conforme apontado no segundo capítulo desta pesquisa – é fundamental para alcançar a dimensão originária da experiência religiosa cristã.

Essa caracterização do cristianismo originário permite afirmar: ele conduz a um confronto com o próprio ser do ser-aí, a partir de onde a significação da existência em sua finitude acontece. O cristianismo originário, então, é uma fonte a partir da qual a existência do ser-aí pode ser significada. E destaca-se o sentido de fonte como propulsor de possibilidades de compreensão. Nessa dinâmica se insere a “visão de mundo” e a teologia como repercussão do próprio cristianismo originário. Antes, porém, uma questão: não seriam a “visão de mundo” e a teologia modos de o ser-aí responder à nulidade da existência? Isto é: não seriam maneiras de encontrar segurança para a instabilidade que é a própria existência?

A segunda assertiva – a “visão de mundo em seus modos fundamentais, concessão de abrigo e postura, é repercussão do cristianismo originário – está justificada quando se olha para a essência do que seja “visão de mundo”:

O ser-no-mundo é a estrutura na qual incessantemente nos apoiamos. O manter-se no ser-no-mundo, o dar a si mesmo um apoio em meio ao ser-no-mundo é o que temos em vista com a expressão “visão de mundo”. Daí podemos deduzir imediatamente o seguinte: a visão de mundo de fato se forma de acordo com o modo como a ausência de apoio do ser-aí, o próprio ser-no-mundo como tal, torna-se manifesta para o ser-aí em questão (HEIDEGGER, 2009a, p. 361-362).

Isso tem uma consequência imediata: não é possível *ter* uma “visão de mundo”. O ser-aí é “visão de mundo”, pois esta configura-se como o apoio necessário à própria transcendência do ser-aí: ser-no-mundo. Rompe-se, então, com aquela ideia de que há visão de mundo religiosa, visão de mundo filosófica, visão de mundo política, pois todas elas são construções metafísicas cindidas da realidade histórica do ser-aí. Com isso, justifica-se a importância do trajeto percorrido pelo primeiro capítulo: apresentar o que é, de fato, essa concepção metafísica de “visão de mundo”. A finalidade disso é justamente ultrapassar tal caracterização e mostrar, de acordo com Heidegger, a proposta do conceito: mesmo deparando com o ente em sua totalidade, o ser-aí não necessita subjugar-se a ele – o que caracteriza o modo fundamental da concessão de abrigo –, podendo ultrapassá-lo, questionando pelo ser do ente a partir da compreensão do próprio ser. Essa possibilidade mostra, essencialmente, o segundo modo fundamental da “visão de mundo”: postura. E “dito de maneira ainda mais correta: com a postura, o ser-aí alcança pela primeira vez uma posição fundamental em relação ao ente e alcança essa posição de uma tal forma que somente agora o ente é manifesto nele mesmo” (HEIDEGGER, 2009a, p. 396).

Diante dessa caracterização se afirma: a “visão de mundo” é repercussão do cristianismo originário, pois possibilita ao ser-aí o confronto com o ente enquanto ente, isto é, com o ser do ente. De maneira alguma se afirma uma visão de mundo cristã ou ainda o cristianismo como visão de mundo. “Visão de mundo” está atrelada necessária e essencialmente ao ser-aí e com a sua capacidade fundamental de transcender a dimensão ôntica, compreendendo-a de maneira ontológica. Por estar atrelada necessariamente ao ser-aí, a “visão de mundo” é imbuída de historicidade. Além disso, “visão de mundo” possibilita um confronto do ser-aí com o próprio ser, pois o ser-aí deve se manter sempre como ser-no-mundo, ou seja, deve sempre manter-se nesse apoio por ele mesmo encontrado a partir de sua existência:

Uma vez que agora o acontecimento do manter-se como ser-no-mundo é essencial, entra em jogo a confrontação com o ente. O comportamento em relação ao ente nele mesmo torna-se decisivo, a superação da supremacia do ente acontece de um tal modo que esse ente deve ser agora dominado em si mesmo pelo ser-aí. Ainda que aqui não se trate, de maneira algum, de uma ciência expressamente formada e quiçá concebida como tal, o comportamento em relação ao ente como comportamento em relação a... tem que tender, por si mesmo, a tornar manifesto o que e como o ente é. O que está em questão não é registrar e reunir pura e simplesmente uma soma de coisas dignas de ser sabidas, mas que essa verdade é um momento imediato do fático manter-se em meio ao ente. Nela se realiza concomitantemente o ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2009a, p. 409).

Isso significa que ultrapassar a dimensão do ente já caracteriza um discorrer sobre o ente; o que não configura, a princípio, uma ciência. A “visão de mundo”, desse modo, não é científica e não tem a pretensão de sê-la. Do mesmo modo, em sua essencialidade, a “visão de mundo” zela pelo caráter transcendente do ser-aí, ou seja, pela possibilidade fundamental de ultrapassar o ente e questionar o ser. Ademais, nessa dinâmica já está inserida a autocompreensão efetuada pelo ser-aí de seu si mesmo. Enquanto capacidade fundamental – “visão de mundo é um ingrediente necessário do ser-no-mundo, da transcendência” (HEIDEGGER, 2009a, p. 344) – a “visão de mundo” é sempre um questionar o próprio ser da existência, é sempre tomar a transcendência como possibilidade fundamental, é sempre manter-se no ser-no-mundo.

Há, no entanto, um problema intrínseco aos modos fundamentais da “visão de mundo”: a degeneração. A degeneração também repercute a partir do cristianismo originário. O modo de compreender isso não é complexo: a partir do momento em que o ser-aí se encontra dominado por uma *estrutura de funcionamento* já se demonstra que a “visão de mundo” foi degenerada. Por exemplo: a institucionalização da interpretação do texto, o seguimento irrefletido da norma ou do rito transformam os momentos pulsantes da fé numa *estrutura* que deve acontecer independentemente da fé daquele que a coloca em prática. Quando uma estrutura criada para *dominar* a fé se põe acima da própria fé, a “visão de mundo” se vê

degenerada, pois está cindida do ser-aí: “o manter-se no ser-no-mundo torna-se, a partir de então, uma figura determinada do ser-no-mundo; não é mais decisivo o ter abrigo do ser-aí, mas apenas o fato de a concessão de abrigo funcionar, manter o prestígio e o poder” (HEIDEGGER, 2009a, p. 390).

O que se segue a isso? A possibilidade de superar a degeneração, pois os modos degenerados, quer da concessão de abrigo, quer da postura sempre colocam o ser-aí num segundo patamar de importância, sobrepondo o ente ao ser. A superação acontece quando novamente o ser-aí consegue ver a si mesmo como ente capaz de superar a dimensão ôntica e questionar o ser do ente. Esta pesquisa postula, então, o seguinte: o ser-aí consegue novamente se posicionar em relação ao ente, questionando o ser, quando o mundo próprio ganha centralidade. Isso não significa que o mundo compartilhado e o mundo circundante devam ser esquecidos, ao contrário: o mundo próprio manifesta os outros dois, mas é a partir do mundo próprio que o ser-aí possui a primazia diante do caráter ôntico. Lê-se, então:

Somente aquilo que é simples pode ser visto de modo claro: quando o si próprio torna-se essencial, o importante inicialmente não é de maneira alguma o tipo de complacência em relação ao homem que é colocada em cena, que gestos lhe são atribuídos (?) e que existência é pensada para ele. Ao contrário, o essencial é manifestamente o ser-aí do si-mesmo e a possibilidade de deixar esse si-mesmo acontecer (HEIDEGGER, 2009a, p. 402).

O cristianismo é caracterizado por deslocar o centro de gravidade para o mundo próprio, fazendo com que as significações aconteçam a partir dele. Nesse sentido, a “visão de mundo” é repercussão do cristianismo originário, pois sempre tem em consideração o ser-aí como elemento central, significando a existência a partir de sua nulidade e de sua possibilidade fundamental de transcendência. Essa perspectiva também permite afirmar o seguinte: a elaboração do significado do conceito “visão de mundo” representa – no recorte estabelecido no pensamento de Heidegger – um passo importante para o reconhecimento da importância dessa tarefa de superação da metafísica. Para o fenômeno religioso lhe aponta uma possível nova perspectiva: o resgate da originalidade da vivência religiosa, re-significando seus momentos mais pulsantes. Isso acontece quando a experiência religiosa é compreendida como um modo do ser-aí se deparar com o fundamento da própria existência.

A partir desse fundamento – ser-no-mundo – é possível um outro conjunto de possibilidades de compreensão da própria existência, tal qual a ciência. Há aqui, então, uma fina sintonia entre “visão de mundo” e “teologia”: a teologia é possível a partir do momento em que a experiência religiosa é compreendida a partir da existência do ser-aí e se torna uma *postura* deste diante da realidade. A unidade entre ambas, então, está na dimensão prática da existência fática do ser-aí. Justifica-se isso a partir da seguinte passagem:

Assim, com a visão de mundo como postura acontece necessariamente uma confrontação com o ente na totalidade, acontece o filosofar [filosofar = compreensão do próprio existir fático a partir da atitude de questionar o ser]. No entanto, esse filosofar deixa emergir necessariamente duas coisas: 1. tentativas separadamente direcionadas de dominação e determinação do ente segundo regiões particulares, segundo conhecimento positivo, segundo a ciência. 2. Uma meditação universal sobre o ente como tal, de tal modo que o *lógos* ganha nesse contexto o primeiro plano como meio e fio condutor da problemática (HEIDEGGER, 2009a, p. 415).

De fato, aqui interessa o primeiro tópico¹⁴⁷: a possibilidade de, a partir do “filosofar”, erigir uma forma, uma ciência. Há de se compreender agora a terceira assertiva: a teologia também é repercussão do cristianismo originário.

Com a finalidade de justificar essa afirmação, recorre-se, em primeiro lugar, à caracterização do que seja ciência a partir dos três pontos destacados pelo próprio Heidegger: 1) o ente já deve ter sido desvelado, isto é, posto de antemão e não *formado* pela própria ciência; 2) esse ente já deve ter sido compreendido pré-cientificamente, ou seja, o entendimento ôntico é posterior à compreensão ontológica; 3) essa compreensão deve ser orientada por uma própria compreensão de ser, indicando a importância da transcendência do ser-aí, o que permite a variação do “caráter coisal do ente” (HEIDEGGER, 2008, p. 61). Isso indica, necessariamente, o seguinte: a ciência possui um caráter derivado e tal caráter está assegurado na própria dimensão experiencial da existência. Noutras palavras: a ciência é possível mediante a compreensão fático-hermenêutica da existência do ser-aí e isso porque é justamente a partir dessa possibilidade fundamental que o ser-aí problematiza regiões específicas do ente.

Diante dessa caracterização há um rompimento eminente com o primado do teorético: não há, a princípio, a divisão entre um eu cognoscente e um objeto a ser conhecido; essa separação é posterior à vivência. A vivência, por sua vez, é i-mediata, isto é, não necessita de nenhum aparato teórico para acontecer e nela, de fato, não há cisão entre sujeito e objeto. A ciência acontece a partir do momento em que o ser-aí compreende a dimensão ôntica como fundada na dimensão ontológica, ou seja, a ciência vem à luz quando o ser-aí questiona o ente naquilo que ele é, de fato, enquanto ente. Isso é o que se percebe no trecho a seguir, quando Heidegger mostra a vivência do questionar como uma vivência particular, capaz de servir de exemplo a outras vivências:

¹⁴⁷ Retoma-se aqui o seguinte: a preocupação de Heidegger para questões diretamente relacionadas com a linguagem encontra-se no período após 1950, portanto, fora do escopo teórico determinado por esta pesquisa. O que se pode afirmar: o curso *Introdução à filosofia* é um momento singular para perceber como o *modo* de conduzir a questão a respeito do ser ganha outras características no pensamento de Heidegger. Isso significa que a analítica existencial fortemente presente em *Ser e tempo* começa a ceder lugar à discussão sobre o acontecimento-apropriador (*Ereignis*) que acompanha Heidegger durante e após a década de 1930. Esse segundo tópico apresentado acima indica justamente essa preocupação maior já com a linguagem como *morada do ser*, logo, também como possibilidade fundamental. Para mais: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

A vivência não é coisa que brutalmente acontece, começa e termina como um processo. O “comportar-se diante de” não é um elemento coisal que se encontra anexado a “algo”. A vivência e o vivenciado como tal não são como objetos existentes ajuntados. O caráter não coisal da vivência e de cada vivência em geral se pode compreender plena e intuitivamente a partir desta vivência particular (HEIDEGGER, 1999, p. 69-70)¹⁴⁸.

Isso evidencia o seguinte: a ciência possui uma decorrência imediata do caráter experiencial fático do ser-aí, o que mostra que a própria ciência já se orienta previamente por uma compreensão. Na verdade, a própria ciência já se forma de maneira significativa. Quando se volta a atenção para a teologia, pergunta-se: qual o objeto próprio desta ciência? A resposta alcançada pela pesquisa: a fé crística. Essa fé, no entanto, é, primeiramente, compreendida pelo ser-aí que a vivencia não como objeto de conhecimento, mas como prática, como identificada ao próprio ser-aí.

A fé, então, é potencialmente uma região ôntica a ser problematizada e questionada enquanto ente. Por isso, esta pesquisa mostrou – no terceiro capítulo, especificamente – a importância do caráter questionador do ser-aí: a partir desse caráter é possível que o crente – aquele que vivencia a fé – problematize-a, tendo em vista a compreensão do que seja essa própria fé. Essa problematização também está na origem da cientificidade teológica e esta, por sua vez, orienta-se pela própria experiência fática da fé crística. O cristianismo originário encontra morada na própria ciência teológica, pois esta é repercussão dos momentos pulsantes da fé, tendo que, necessariamente, zelar por isto que lhe origina. Além disso, a ciência teológica é compreendida pelo próprio crente, sendo, na verdade, ciência *da fé, na fé e para a fé*. Fernandes coloca isso sob os seguintes termos, aos quais esta pesquisa adere:

A fé é um existir não a partir da livre iniciativa e da autonomia humana, mas é um existir a partir da graça de Cristo. O evento fundante da fé cristã é o evento da cruz, que, segundo o testemunho da Sagrada Escritura, tem o caráter de oferta do Cristo. No entanto, o sentido deste evento singular e de sua historicidade específica só se torna manifesto, se comunica e se dá à compreensão na fé e para a fé, ou seja, só se pode saber propriamente deste evento na graça da própria fé, atendo-se ao testemunho da Sagrada Escritura. O acontecer deste evento, seu manifestar e o que nele é manifestado, só se abre em seu sentido para aquele indivíduo ou aquela comunidade que dele participa, pela graça da fé. Entretanto, fé, aqui, não tem o significado epistemológico de crença; tem, antes, o significado ontológico-existencial de participação no evento da cruz (FERNANDES, 2015, p. 103)

Com isso, afirma-se: a teologia é repercussão do cristianismo originário, pois problematizando e questionando diretamente a fé, a teologia carrega consigo a própria

¹⁴⁸ “Das Er-leben ist keine Sache, die brutal existiert, anfängt und aufhört wie ein Vor-gang. Das ‘Verhalten zu’ ist keine Sachstück, dem ein anderes, das ‘Etwas’, angehängt wurde. Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt. Die Nicht-Sachantigkeit des Erlebnisses und jenes Erlebnisses überhaupt ließe sich prinzipiell schon an diesem einzigen Erlebnis zum absoluten, schauenden Verständnis bringen”.

problematização a respeito do ser do ser-aí, visto que a fé é vivenciada por este. A teologia, porém, não possui um caráter ontológico – nem poderia tê-lo –, mas guarda uma profunda relação com ele, uma vez que o ontológico propicia a realização da ciência específica. Ao final, percebe-se, novamente: a fenomenologia é companheira da teologia, não lhe sendo nem escrava e nem senhora.

Nesse sentido, a originalidade da ciência teológica está no fato dela resguardar a dimensão experiencial da fé. Isso se apresenta a partir do momento em que a teologia é, de fato, historiológica, sistemática e prática, e, tal qual apresenta Heidegger: “com base em sua positividade específica e na forma de saber que viemos delineando por este entremeio até o presente, mostra-se que a teologia é uma ciência ôntica totalmente autônoma” (HEIDEGGER, 2008, p. 71). O cristianismo originário é resguardado pela teologia porque ela mesma, enquanto ciência fundada a partir da experiência, deve manter seus conceitos como indícios formais e não como pressupostos teóricos. A experiência deve fundar uma teologia e não a teologia determinar o modo e o conteúdo do que será vivenciado. Tampouco deve-se fazer da teologia uma simples estrutura a ser repetida, o solo da facticidade deve ser sempre preservado e reorientado de modo atualizado pelos indícios formais. A teologia é também fático-hermenêutica.

Chega-se, então, à quarta assertiva: entre “visão de mundo” e teologia há uma radical identidade na diferença. Isso se configura sob os seguintes termos: a teologia problematiza a fé do crente; a “visão de mundo” problematiza diretamente a existência do crente; a teologia parte da existência fática e retorna a ela mediante a fé, enquanto a “visão de mundo” questiona a existência do crente enquanto tal, fazendo com que ele se depare com a nulidade da mesma. A teologia está configurada sob a forma de uma ciência, algo que a “visão de mundo” não tem a pretensão de ser. Esses elementos fazem com que haja uma radical diferença entre “visão de mundo” e teologia.

Ao mesmo tempo, porém, há uma identidade inseparável: ambas se fundam numa experiência fundamental, sendo, na verdade, conduzidas por esta experiência. Esta pesquisa tomou o cristianismo originário como experiência fundamental, capaz de conduzir tanto a “visão de mundo” quanto a teologia, pois em tal experiência o ser-aí se confronta com o próprio ser da existência. Aqui se visualiza, então, a importância da experiência da cátedra. Tal experiência não é uma experiência religiosa, mas possui os moldes de toda experiência fática da vida, pois acontece a partir do mundo próprio em relação com o mundo circundante e o mundo compartilhado. Além disso, a cátedra *munda (es weltet)*, ou seja, enquanto *ente* dá a pensar, fazendo com que o ser-aí signifique-o a partir da existência do próprio ser-aí.

Algo semelhante acontece com a fé: a fé *munda*, pois deve ser significada a partir da existência fática do ser-aí. Diante disso, para o crente, a compreensão da fé e a compreensão da existência se identificam, pois não há separação entre o que é vivenciado e quem vivencia. Aqui está a importância do livro X das *Confissões* de Agostinho: a *beata vita* indica formalmente a relação do ser-aí com o ente que se lhe apresenta, significando-o existencialmente, posicionando-se diante dele e percebendo-o (vendo-o) tal qual ele é em sua significação. O livro X das *Confissões* é expressão da teologia em seus caracteres históriológico-sistemático-prático.

Esta pesquisa não nega, por fim, o caminho metafísico trilhado tanto pela “visão de mundo” quanto pela teologia. Negar isso, na verdade, é um contrassenso. Essa prioridade metafísica assumida por ambas faz com que a vivência seja des-vitalizada e cindida da própria existência. Assim como a “visão de mundo”, a teologia também se degenera, esquecendo-se da fé que a instiga. O que isso significa? Significa que nem mesmo o filosofar (compreender o próprio ser), nem mesmo o teologar (compreender a fé crística) podem ocorrer em suas formas fundamentais a todo o instante. Isso revela que o ser-aí está num constante *jogo* entre propriedade e impropriedade da existência, *jogo* no qual o próprio ser-aí encontra-se *lançado*. Aí está a importância do “agora hermenêutico” capaz de ser esse instante de apropriação da existência e passagem do im-próprio para a propriedade do existir. A originariedade da experiência cristã – ou como se chamou nesta pesquisa, o cristianismo originário – carrega consigo essa capacidade, pois a fé crística é sempre pulsante, sempre viva, sempre experiencial, isto é, sempre capaz de mostrar a nulidade da existência do ser-aí, fazendo com que o próprio existir seja significado. Isso, mesmo assim, configura-se como uma possibilidade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARAÚJO, Paulo Afonso de. A questão de uma dimensão religiosa no pensamento de Martin Heidegger. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, 2006, p. 43-58.
- BERTORELLO, Adrián. El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesugen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. In: *Revista de filosofía*. v. 30, n. 2, 2005, p. 119-141.
- BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2012.
- CÁCERES, Jorge Espinoza. Dos posibles direcciones de la vivencia interrogativa ¿hay algo? en el joven Heidegger. In: *Trans/Form/Ação*. v. 37, n. 2, maio/ago, 2014, p. 219-232.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- _____. Heidegger e a teologia. In: GUIGNON, Charles (org.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 289-306.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DENAT, Céline. A filosofia e o valor da história em Nietzsche: uma apresentação das considerações extemporâneas. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 26, 2010. Disponível em: <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br>> Acesso em: 19 Fev 2016.
- DIAS, Bernardo Sousa Ferro Enes. *Heidegger leitor de Agostinho: a memória como fenómeno existencial*. Orientador: Dr. Mário Jorge de Carvalho. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2011.
- DILTHEY, Wilhelm. *A essência da filosofia*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.
- _____. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, division I*. Estados Unidos da América: MIT Press, 1990.

- DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Trad.: Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona/ESP: Herder, 2009.
- _____. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona/ESP: Herder, 2009.
- _____. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Trad.: Jasson da Silva Martins; José Francisco dos Santos. São Leopoldo/RS: Nova Harmonia, 2010.
- _____. Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana. In: *Studia heideggeriana: Heidegger y el problema del método de la filosofía*. v. III, 2014, p. 19-60.
- FERNANDES, Marcos Aurélio. *À clareira do ser: da fenomenologia da intencionalidade à abertura da existência*. Teresópolis: Daimon, 2011.
- _____. Consciência, vivência e vida: um percurso fenomenológico. In: *Revista de abordagem gestáltica*. v. 16, n. 1, jan/jul, 2010, p. 29-41.
- _____. Fenomenologia e teologia em Martin Heidegger. In: *Reflexão*. Campinas, v. 40, n. 1, 2015, p. 95-108.
- FIGAL, Günter. *Oposicionalidade*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FREDE, Dorothea. A questão do ser: o projecto de Heidegger. In: GUIGNON, Charles (org.). *Poliedro Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 59-85.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.
- GEORGE, Stefan. O tapete. Trad.: Maria José Campos. In: *Suplemento literário*, n. 1347, mar.-abr. Belo Horizonte: Imprensa oficial do Estado de Minas Gerais, 2013.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad.: João Paixão Netto. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, abr.-jun., 2012, p. 566-583.
- _____. A religião nas tensões e inquietações da vida: análise fenomenológica da experiência religiosa de Santo Agostinho. In: *Revista Pistis e Práxis: teologia e pastoral*, v. 8, n. 2, maio-ago., 2016, p. 279-305.
- _____. A teologia como ciência ôntica e sua relação com a filosofia. In: *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 12, n. 35, 2014, p. 932-956.
- _____. *Ontologia hermenêutica e teologia*. Aparecida: Santuário, 2011.

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

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. A essência do fundamento. In: *Marcas do caminho*. Trad.: Ênio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad.: Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. Fenomenologia e teologia. In: *Marcas do caminho*. Trad.: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 56-88.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant*. Trad.: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2009c.

_____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Trad.: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. *Introdução à Filosofia*. Trad.: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009a.

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

_____. *O conceito de tempo*. Trad.: Irene Borges Duarte. Lisboa: Fim de século, 2003.

_____. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad.: Renato Kirchner. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Trad.: Marco Antonio Casanova. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

_____. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad.: Francisco de Lara. Madri: Alianza Editorial, 2014.

_____. *Ser e tempo*. Trad.: Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. *Sobre a questão do pensamento*. Trad.: Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1999.

- ILARI, Blanco Ignacio. Significatividad y mundo en los escritos del joven Heidegger. In: *Conjectura: filosofia e educação*. v. 21, n. 1, jan./abr., 2016, p. 27-57.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad.: Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- KIRCHNER, Renato. Agostinho e Aristóteles como “fontes” para o conceito heideggeriano de tempo. In: *Revista filosófica São Boaventura*, Curitiba, v. 2, n. 1, jan.-jun, 2009, p. 39-57.
- _____. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 17, n. 2, p. 135-168, 2014.
- KISIEL, Theodore. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Los Angeles: University of California Press, 1995.
- LARA, Francisco de. ¿Ciencia originaria o ciencia del origen? Una discusión de la filosofía de Heidegger en sus cursos de 1919 a 1921. In: *Revista de humanidades*. n. 30, jul./dez. 2014, p. 55-75.
- _____. Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. In: *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, n. 7, jul.-dez., 2007, p. 28-46.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ontologia e história: escritos de filosofia VI*. São Paulo: Loyola, 2012.
- LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires/Arg: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- MACHADO, Jorge Antonio Torres. *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- MATA, Sérgio da. Ernst Troeltsch e a história: uma introdução. In: *Lócus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1 e 2, 2005, p. 7-10.
- MATÍAS, Paloma Martínez. Ser, tiempo y facticidad. In: *Enrahonar: quaderns de filosofia*. n. 34, 2002, p. 125-136.
- MAZA, Luis Mariano de la. Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. In: *Revista Teología y vida*. v. 46, n. 1-2, 2005, p. 122-138.
- MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonere. Introdução. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonere (org.). *Agostinho*. Trad.: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, p. 21-35.
- MISSAGGIA, Juliana Oliveira. *As origens do método heideggeriano: o desenvolvimento das indicações formais*. Orientador: Dr. Ernildo Stein. Porto Alegre: PUCRS, 2011.
- _____. O uso implícito dos indícios formais em *Ser e tempo*. In: *Peri – Revista de filosofia*. v. 4, n. 1, 2012, p. 24-37.

- MUÑOZ, Enrique. Hombre y Dios en las interpretaciones de Martin Heidegger sobre San Agustín. In: *Teología y vida*, Santiago, v. 49, n. 3, 2008, p. 447-455.
- NASCIMENTO, Miguel Antonio do. Leitura de Heidegger: sobre o fundamento. In: *Revista Princípios*. v. 9, n. 11-12, jan./dez. 2002. p. 109-125.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger: a caminho da sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- PACHECO, Maria Adelaide. Facticidade e linguagem na leitura heideggeriana de Santo Agostinho. In: *Phainomenon: revista de fenomenologia*, n. 24, 2012, p. 63-77.
- PALMER, Richard. E. *Hermenêutica*. Trad.: Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa/POR: Edições 70, 2006.
- PIEPER, Frederico. Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas. In: *Síntese: revista de filosofia*, Belo Horizonte, v. 38, n. 122, 2011, p. 365-380.
- _____. Filosofia e teologia em Heidegger: notas sobre a conferência *Fenomenologia e teologia* de 1927. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 17, n. 2, 2015, p. 99-134.
- PISETA, Écio Elvis. O manual e a manualidade. In: *Síntese – Revista de filosofia*. v. 30, n. 98, 2003, p. 385-406.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 2007. 8 ed.
- RODRÍGUEZ, Ramón. La indicación formal y su uso en Ser y Tiempo. In: GARCÍA, Ramón Rodríguez; CAZZANELLI, Stefano (orgs.). *Lenguaje y categoría en la hermenéutica filosófica*. Madri: Biblioteca Nueva, 2012.
- _____. *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madri: Tecnos, 1997.
- RUBIO, Roberto Gustavo. El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein*. In: RODRÍGUEZ, Ramón (org.). *Ser y tempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madri/ESP: Editorial Tecnos, 2015, p. 71-88.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad.: Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

- SÁNCHEZ, Pablo Redondo. El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921). In: *Revista Pensamiento*. v. 57, n. 217, 2001, p. 3-23.
- SANTOS, Bento Silva. *Fenomenologia e idade média*. Curitiba: CRV, 2013.
- _____. Martin Heidegger e a mística medieval: em busca de uma compreensão fenomenológica. In: *Síntese: revista de filosofia*, Belo Horizonte, v. 43, n. 136, 2016, p. 279-303.
- SARAMAGO, Ligia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- SASSI, Vagner. *A questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger*. Orientador: Dr. Zeljko Loparic. Porto Alegre: PUCRS, 2007.
- SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SEIBT, Cezar Luís. Filosofia como ciência originária pré-teórica no pensamento do jovem Heidegger. In: VEIGA, Itamar Soares; SCHIO, Sônia Maria (orgs). *Heidegger e sua época 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p.15-26.
- _____. Temporalidade e propriedade em *Ser e Tempo* de Heidegger. In: *Revista de filosofia Aurora*. Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jan/jun 2010.
- SILVA, Miguel Ângelo Caruzo da. *A questão do tempo na Fenomenologia da vida religiosa de Martin Heidegger*. Orientador: Dr. Frederico Pieper Pires. Juiz de Fora: UFJF, 2013.
- SILVESTRE, Carlos di. La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger. In: *Anuario filosófico*. v. 37, n. 2, 2004, p. 329-359.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 159, 2007, p. 259-272.
- TARNAS, Richard. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Trad.: Beatriz Sidou. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- VARELA, Pablo Posada. Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso *Fenomenología de la intuición y de la expresión* (GA 59). In: *Eikasia: revista de filosofía*. n. 63, mar./abr., 2015, p. 9-36.
- VATTIMO, Gianni. A filosofia e o declínio do ocidente. In: *Revista Famecos*. Porto Alegre, v. 1, n. 10, jan/jun, 1999, p. 43-51.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

VEIGA, Itamar Soares. Filosofia e visões de mundo. In: VEIGA, Itamar Sores; SCHIO, Sônia Maria (orgs). *Heidegger e sua época: 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012. p.49-80.

VERMAL, Juan Luis. La cuestión de la intencionalidad en las lecciones de Heidegger en Marburgo en 1925. In: *Taula: quaderns de pensament*. n. 10, 1988, p. 7-18.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. Trad.: José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

WAHRIG, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch*. Munique: Mosaik, 1980.

ZUBIRI, Xavier. *Cinco lições de filosofia*. Trad.: Antonio Fernando Borges. São Paulo: É Realizações, 2012.