

# Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo

## Heidegger and the method of the phenomenological explication of the *Paul's* letters

Marcos Aurélio FERNANDES<sup>1</sup>

### Resumo

Este texto visa desenvolver um estudo sobre o método da explicação fenomenológica de fenômenos da religiosidade cristã, realizada por Heidegger na leitura das Cartas de Paulo entre 1919 e 1921. Começa com o problema da formação de conceito em filosofia e sua relação com a vida fáctica. Depois, trata da indicação formal e da explicação fenomenológica, que se desdobra como exposição da tríplice estruturação do sentido do fenômeno, tal como ele se mostra na vida fáctica, em sua tríplice mundanidade. Esse método abre novas possibilidades de se ter acesso ao fenômeno nuclear do histórico; sua aplicação é exemplificada com a leitura da Carta aos Gálatas. A partir daí, procura-se problematizar as consequências da explicação fenomenológica para a filosofia da religião. Na conclusão, põe-se em relevo a importância da temporalidade e da historicidade tanto para o que se há de explicar, isto é, a religiosidade cristã, quanto para a própria realização da explicação, que é sempre histórica.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Historicidade. Mundo. Religiosidade cristã. Sentido. Temporalidade. Vida fáctica.

### Abstract

*The aim of the text was to conduct a study on Heidegger's method of the phenomenological explication of the phenomena of Christian religiosity through the reading of Paul's letters between 1919 and 1921. It begins with the problem of concept formation in philosophy and its relationship with factual life. Then, it deals with the formal*

<sup>1</sup> Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, 70910-900, Brasília, DF, Brasil. E-mail: <framarcos aurelio@hotmail.com>.

indication and phenomenological explication that unfolds as it discusses the triple structure of the sense of the phenomenon, as shown in factual life and in the triple being of the world. This method opens new possibilities to access the nuclear phenomenon of historicity; Heidegger's application is exemplified by the reading of the Letter to the Galatians. Thenceforth, we seek to problematize the consequences of the phenomenological explication for the philosophy of religion. In our conclusion, we point out the importance of temporality and historicity for what is to be explained, that is, Cristian religiosity, and explanation itself, which is always historical.

**Keywords:** Phenomenology. Historicity. World. Christian religiosity. Sense. Temporality. Factual life.

## Indicações sobre o trabalho de Heidegger em fenomenologia da religião de 1919 a 1921: escopo deste estudo

De 1918 a 1923 Heidegger desempenhou uma intensa atividade docente em Freiburg, na qualidade de livre-docente. Nesse tempo aconteceu a decisiva aproximação entre ele e Husserl. Ao colaborar com Husserl no círculo da pesquisa fenomenológica, foi-lhe confiada a tarefa da elaboração de uma “fenomenologia da religião”. Em uma carta de 1º de maio de 1919 a Elisabeth Blochmann, Heidegger dá notícia do sentido de seu trabalho acadêmico naquele tempo. Ele diz:

Meu trabalho é concentrado, de modo primordial e concreto: problemas fundamentais da metódica fenomenológica, tornar-se livre das brasas dos últimos pontos de vista aprendidos – constante reavancar para as autênticas origens, trabalhos preliminares para a fenomenologia da consciência religiosa – enérgico impostar-se em vista de uma atuação acadêmica intensiva, qualitativamente de alto valor, constante aprender na comunhão com Husserl (HEIDEGGER & BLOCHMANN, 1918 – 1969 – 1990, p.16)<sup>2</sup> (tradução minha).

Os trabalhos preliminares para a fenomenologia da consciência religiosa a que se refere Heidegger incluíam, certamente, os esboços de uma preleção planejada para o semestre de inverno de 1919/1920, intitulada *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*. Esses esboços estão publicados no volume 60 das Obras Completas (*Gesammtausgabe*) de Heidegger, que leva o título de *Phänomenologie des religiösen Lebens* (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 1995), ou seja, *Fenomenologia da Vida Religiosa* (HEIDEGGER, 1918 – 1969 – 2010). No semestre de inverno de 1920/1921, Heidegger ministrou uma preleção que foi intitulada de *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (HEIDEGGER, 1918 – 1969 – 1995, p.1), ou seja, *Introdução à Fenomenologia da Religião* (HEIDEGGER, 1918 – 1969 – 2010, p.7), que será objeto deste estudo. Por sua vez, no semestre de verão de 1921, ele conduziu a preleção que foi chamada de *Augustinus und der Neuplatonismus* (HEIDEGGER, 1918 – 1969 – 1995), quer dizer, *Agostinho e o Neoplatonismo* (HEIDEGGER, 1918 – 1969 – 2010). Também esses dois textos constam do volume 60 das *Obras Completas*, em que, em vez de se falar de *fenomenologia da consciência religiosa*, fala-se de *fenomenologia da vida religiosa*. A mudança de *consciência* para *vida* é decisiva, aqui, pois demonstra que seu ponto de partida não era a da fenomenologia

<sup>2</sup> Nas referências, optamos por informar o tempo do surgimento dos textos de Heidegger e, em seguida, o ano de publicação da edição que está sendo usada. Isso visa dar uma real noção do período em que cada texto citado se insere no itinerário do pensador, visto que apenas o ano de publicação do texto em questão não serve para fornecer esta informação.

transcendental de Husserl, mas o de uma nova compreensão da fenomenologia, voltada *não* tanto para a *consciência e a subjetividade*, mas para a *vida em sua facticidade*, aquilo que, em *Sein und Zeit* (HEIDEGGER, 1927 – 1986), se indica com os termos *Dasein* (presença) e *Existenz* (existência) (HEIDEGGER, 1921 – 2012).

A preleção *Introdução à fenomenologia da religião* divide-se em duas partes. A primeira parte apresenta uma *introdução metódica* que tematiza a conexão entre *filosofia, experiência fáctica da vida e fenomenologia da religião*. A segunda parte apresenta uma *explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos em ligação com cartas paulinas*. As cartas paulinas estudadas por Heidegger são a *Carta aos Gálatas*, bem como a *Primeira e a Segunda Carta aos Tessalonicenses*. Pretende-se, aqui, expor o andamento dessa preleção em seus dois momentos. Entretanto, este trabalho se restringe ao estudo da *Carta aos Gálatas*, deixando para outro momento os estudos da *Primeira e da Segunda Carta aos Tessalonicenses*. *O que propriamente interessa aqui é perceber o modo como Heidegger elabora e expõe o método da explicação fenomenológica na leitura das cartas paulinas, mais exatamente, na leitura da carta aos Gálatas*.

## A propósito da formação filosófica de conceito e sua indicação para a experiência fáctica da vida

O primeiro capítulo da primeira parte que apresenta indicações metódicas a respeito da fenomenologia da vida religiosa, intitula-se *formação filosófica de conceito e experiência fáctica da vida*. Heidegger parte do indicativo de que *conceitos filosóficos e conceitos científicos se mostram diversos por princípio*. Enquanto os conceitos científicos se formam de modo objetivo, seguindo um processo classificatório que tem em vista conjunturas reais e conexões de coisas, os conceitos filosóficos parecem oscilantes, vagos, polissêmicos, enfim, inseguros. Essa insegurança, porém, não é fundada somente na variedade dos pontos de vista das correntes filosóficas; mais do que isso, é fundada no sentido mesmo da conceituação filosófica. Porém, essa carência dos conceitos filosóficos, essa incapacidade de produções conceituais positivas, objetivas, pode se revelar, no fundo, uma virtude.

Mas, para se descobrir isso, é preciso superar o preconceito muito arraigado de que a Filosofia seja uma ciência, ou seja, de que o seu interesse seja o conhecimento. Na verdade, assim se pode interpretar, a Filosofia não lida com o interesse da produção do conhecimento positivo, como o faz a ciência, mas sim com o interesse do pensamento meditativo, que pergunta pelo sentido de ser dos fenômenos. Assim, logo de partida, Heidegger estabelece a tese de que *“existe uma diferença de princípio entre ciência e filosofia”* (HEIDEGGER, 1919 – 1921 – 2010, p.9). Essa tese vai sendo acentuada ao longo da preleção. A sua compreensão, porém, depende do próprio andamento e do desdobramento do discurso da preleção.

Essa tese *vai de encontro* à vontade da Filosofia de ser *ciência de rigor*, uma vontade que parece estar sempre aquém de sua realização. Numa preleção friburguense de 1929/1930, que trata dos *Grundbegriffe der Metaphysik*, ou seja, dos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, a saber, mundo, finitude e solidão, Heidegger observa que existe na Filosofia moderna, desde

Descartes, o preconceito ou prejulgamento, de que a filosofia deva alcançar o nível de ciência, de ciência absoluta, de ciência de rigor. Ele elucida que o problema não está em ela não alcançar esse fim; a colocação desse fim, ele mesmo, já é um erro para a Filosofia. Pois bem, logo se concluirá que, se não se pode falar de *Filosofia Científica*, se há de falar de Filosofia como *Weltanschauung*, isto é, como *visão de mundo*. Heidegger, no entanto, rejeita a alternativa: ou ciência ou visão de mundo. Se ele, a Filosofia não é nem ciência nem visão de mundo. Filosofia é algo de outro, algo todo próprio, algo de último, que só pode ser determinado a partir dela mesma e como ela mesma (HEIDEGGER, 1929 – 1930 – 1983).

Heidegger parece voltar à concepção dos gregos, que, ao invés de conceber a filosofia como uma ciência entre outras, considera as ciências como desdobramentos e derivações da filosofia mesma. Outro pressuposto que talvez esteja sob essa posição é o da diferença entre o pensar ontológico, o meditar e o questionar o sentido do ser e o conhecimento positivo ôntico. De fato, a filosofia não tem a ver com conhecimento de uma região já dada (positiva) do ente erigida como objeto de uma pesquisa e investigação científica. Filosofia não é conhecimento positivo, objetivo, desta ou daquela região do ente – mas questionamento do sentido do ser, de todo e qualquer ente como tal. Mas, nem por isso, a filosofia deve se enveredar pelos caminhos do anúncio de uma visão de mundo e dos seus meios de persuasão, desistindo do rigor próprio de um verdadeiro saber. Ao contrário, rigor é algo próprio e originário da filosofia. Esta, por sua vez, também não abdica do propósito de ser a realização de um saber. O saber não significa, aqui, o resultado do conhecimento, mas, antes, um custodiar a verdade do ser. Assim, em relação ao rigor originário da filosofia, a precisão do conhecimento científico, sua exatidão objetiva, aparece como algo derivado, secundário.

A preleção se intitula *introdução à fenomenologia da religião*. Diverso é, porém, o sentido de introdução na ciência e na filosofia. Partindo de uma ideia concreta de ciência, que compreende a ciência não de modo lógico-abstrato, a saber, como conexões de proposições e puro sistema racional, mas sim como realização humana, como processo histórico, como pesquisa real e comunicação, pode-se dizer que, na ciência, a introdução visa a três coisas: a delimitação da região ôntica a ser estudada, a exposição da doutrina da elaboração metódica dessa região e a consideração histórica das tentativas realizadas até então. Na ciência, porém, a introdução não tem grande peso; o que importa é a pesquisa positiva.

Heidegger concede que a ciência surja historicamente da filosofia. Mas esse surgimento se dá, justamente, por *uma modificação fundamental da atitude humana* no relacionamento com o real, ou melhor, com tudo o que, de algum modo, é. É um preconceito infundado achar que filosofia e ciência tenham algo em comum, a saber, uma ocupação cognoscitiva com o mundo, no sentido da construção de conhecimento positivo e objetivo. A atitude da filosofia é outra em relação à atitude da ciência. Essa diferença aparece também no sentido que tem a introdução para a filosofia. Para a filosofia, uma introdução não é algo sem importância; pelo contrário, ela tem um sentido tão importante que, na filosofia, a cada passo que se dá, torna-se necessário realizar uma introdução. É que, a cada passo de suas investigações, a filosofia precisa tornar claro para ela mesma a sua essência, ela precisa conquistar uma compreensão de si mesma. É por isso que a pergunta “o que é isto – a filosofia?” precisa ser sempre de novo colocada pela própria filosofia. Como se pode chegar, porém, a essa compreensão? Como se pode chegar a compreender a filosofia nela mesma a partir dela mesma? Não há outro caminho senão o do filosofar mesmo. Entretanto, a partir donde surge o filosofar e, respectivamente, a filosofia? A resposta é: a partir da experiência fáctica da vida. “A filosofia surge da experiência fáctica da vida e é para a experiência fáctica da vida que ela retorna” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.13). Por isso, o conceito de experiência fáctica da vida é fundamental para a filosofia.

O que significa *experiência fática da vida*? O que significa, antes de tudo, *experiência*? Esse conceito tem um duplo significado. Experiência significa, primeiro, o experimentar, o fazer experiência; segundo, aquilo que por meio do experimentar é experimentado. Mas o experimentar e o experimentado não se dão de modo coisal, como se fossem duas coisas da realidade natural, mas sim de modo fático, histórico. E como é esse modo? Resposta: a experiência tem o caráter de uma confrontação, de um medir-se corpo a corpo, em contato pleno, com aquilo que é experimentado, e, por outro lado, de autoafirmação das figuras do experimentado mesmo. Mais tarde, no texto intitulado *Unterwegs zur Sprache* (HEIDEGGER, 1959 – 1997), ou seja, *A caminho da linguagem* (HEIDEGGER, 1959 – 2003), que reúne textos sobre a linguagem, escritos e pronunciados na década de 50 do século passado, Heidegger apresenta uma caracterização mais refinada do que seja *fazer experiência de algo*. Embora seja um texto de época tardia, considera-se ser oportuno trazê-lo aqui para se pensar mais profundamente com Heidegger o que quer dizer experiência. Ele diz:

Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. “Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula (HEIDEGGER, 1959 – 2003, p.120).

A experiência fática, portanto, não é uma mera questão de tomada de conhecimento ou de controle da observação sensorial. Não é, portanto, aquilo que a ciência chama de experimento. Ela tem um sentido pré-científico, portanto. Ela é uma questão de transformação do viver humano na confrontação corpo a corpo com a história.

A filosofia surge da experiência fática da vida. Mas surge como uma transformação desta mesma vida fática. Não é somente uma inversão de direção no plano do conhecimento: do objetivo para o subjetivo. A experiência fática da vida ultrapassa em muito o plano do conhecimento, pois ela envolve todo o homem e o homem todo, em suas atitudes ativas e passivas para com o mundo. O caminho da experiência fática da vida, porém, sofre uma transformação radical quando o homem começa a filosofar. Esse caminho não leva para dentro da filosofia, apenas põe o homem diante da filosofia. É que, de certo modo, o homem já está sempre dentro do domínio da filosofia, que é o do relacionamento do homem com o ser de tudo o que está sendo. Só que, usualmente, o homem não se interroga sobre esse relacionamento. Interrogando-se, ele se põe em face da questão filosófica. Na verdade, da experiência fática da vida em seu caráter ordinário para a filosofia, ou melhor, para o filosofar, não há propriamente uma passagem, mas apenas um salto, um salto que é algo assim como uma mudança de atitude, uma transformação do modo de se ater, de se relacionar e de se comportar com o ser de tudo o que é, com a realidade do real, o que conduz o homem para o fundo, ou quem sabe, para o abismo, o sem-fundo, desta experiência mesma.

## A fenomenologia da experiência fática da vida: atríplice mundanidade: a significatividade, a tríplice estruturação de sentido e a indicação formal

O que é experimentado na experiência fática da vida? O experimentado do experimentar não é nenhum “objeto”, mas é, diga-se, “mundo”. Por isso, diz Heidegger: “‘Welt’ ist etwas,

*worin man leben kann (in einem Objekt kann man nicht leben)*” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 1995, p.11) – “mundo (*Welt*) é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, 1918 – 1921 p.16). Por sua vez, o que formalmente se chama de mundo, apresenta-se, mais concretamente, como mundo da vida, ou melhor, como “mundos da vida” (*Lebenswelten*), uma vez que se estrutura de modo *tríplice*: primeiro, como *mundo circundante* (*Umwelt*), o ambiente ou a ambiência na qual se vive, ao qual pertencem não somente as coisas materiais, as coisas da natureza, mas também as coisas culturais e as objetualidades ideais; segundo, como *mundo compartilhado* (*Mitwelt*), das conexões e tessituras das relações humanas, das instâncias de convivência, em que os outros vêm ao encontro de cada um, em suas caracterizações fácticas, e não como exemplares da espécie *homo sapiens*; em terceiro lugar, enfim, como *mundo do si-mesmo* (*Selbstwelt*), pois, afinal, cada eu é um mundo em si e para si mesmo.

Contudo, poder-se-ia objetar, aquilo que o homem experimenta, isso com o que cada um se encontra no mundo não são objetos? A resposta é: não, não são objetos. É verdade que, na experiência fáctica da vida, o homem está sempre de alguma maneira direcionado para isso ou para aquilo. Esse “isso” e “aquilo”, contudo, não têm o caráter de objeto, mas sim o caráter de *significância* ou *significatividade* (*Bedeutsamkeit*) (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). O *conteúdo*, ou seja, o *teor substancial* (*Gehalt*) daquilo que se experimenta em todos os comportamentos e relacionamentos no mundo da vida, seja no mundo circundante, seja no mundo compartilhado com os outros, o mundo da convivência, seja no mundo próprio, tem o caráter de significatividade. Tudo aquilo que se experimenta, ou seja, tudo aquilo a que alguém se dirige e com que se relaciona, no mundo da vida, apresenta-se sempre num caráter de significatividade, ou seja, dá-se numa certa significância, oferece-se numa certa importância, como algo dotado de certo valor, que tem este ou aquele peso para o interesse de cada um.

A palavra “interesse” deve ser entendida aqui, porém, de modo literal, ou seja, como o inter-esse: o ser-entre, o estar-entre. Interesse significa, pois, o modo como cada indivíduo se põe no mundo, o seu modo de ser-no-mundo, cuja estrutura, em Ser e Tempo, aparece como “*Sorge*” (cura, cuidado). O ser-no-mundo, entretanto, se dá sempre numa certa situação. É a partir da situação que cada um se projeta na compreensão de suas possibilidades de ser e que interpreta os significados, ou melhor, as significâncias de tudo aquilo que experimenta, trazendo-as à fala, por meio da comunicação discursiva, feita de falas, sim, mas também de escuta e de silêncio.

Embora, a partir de situações históricas, cada indivíduo se relacione sempre com significâncias mundanas em suas experiências fácticas, ele tem uma tendência inveterada a, por assim dizer, *desmundanizar* aquilo que lhe vem ao encontro no mundo em seu caráter de significatividade. Cada um dissimula a sua própria facticidade tomando-a como factualidade coisal e se representa como uma coisa entre coisas ocorrentes de modo factual, simplesmente dadas. Transforma, ao mesmo tempo, as coisas mundanas em objetualidades que estão diante de si como o representado de um representar, ou como objetos de uma captação puramente teórica. Essa tendência para a desmundanização e para a conseqüente objetivação de tudo por via de um interesse puramente teórico, cognoscitivo, nasce da própria experiência da vida fáctica e constitui o interesse fundamental da ciência, o modo como ela se apodera do real. O que possibilita isso é a indiferença que a vida fáctica traz consigo em relação ao modo como se experimenta o que se experimenta. O homem sempre está voltado em sua atenção para o conteúdo (*Gehalt*) de suas experiências e, numa espécie de autossuficiência (*Selbsgenüsamkeit*), satisfaz-se com ele, sem atinar para o modo como se relaciona e se comporta com aquilo que constitui o conteúdo de suas experiências (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010).

Em sua experiência fáctica da vida, o homem já sempre se entrega a essa tendência da indiferença e da autossuficiência: no cotidiano, dispersando-se e perdendo-se na multiplicidade das significâncias; na ciência, empreendendo, por meio da pesquisa positiva, a objetivação de todas as coisas; ou na técnica, empreendendo, por meio da funcionalização operacional e efetiva, a transformação de tudo em disponibilidade, isto é, em encomenda, recurso ou provisão funcional. A filosofia é, nesse sentido, uma conversão (*Umkehr*) da experiência da vida fáctica, pois filosofar significa realizar o contramovimento dessa tendência e cadência em que o ser humano se importa apenas com as significatividades e objetualidades e se esquece de pensar, isto é, de questionar o sentido de seu próprio ser-no-mundo.

A filosofia, enquanto fenomenologia, não se ocupa com objetualidades e objetos de conhecimento. Ela se ocupa com fenômenos. Diverso é, por um lado, o objeto, que se dá para o observador como o que lhe é contraposto, à medida que se apresenta a ele como o que por ele é representado, seja operativamente (o *Gegenstand*), seja tematicamente (o *Objekt*), e, por outro lado, o fenômeno. É que o fenômeno não é nada de objeto. Por não ser nada de objeto, o fenômeno não pode ser nem objetivo nem subjetivo. A filosofia, enquanto fenomenologia da facticidade, não se ocupa nem com o objeto nem com o sujeito, nem com o constituído nem com o constituinte. Ela se ocupa com o fenômeno que a cada vez se dá e acontece na facticidade da experiência da vida, da qual é constitutivo o caráter de tríplice mundanidade. O que é, pois, o fenômeno? Resposta: o fenômeno é o que aparece em si mesmo a partir de si mesmo como uma estruturação de sentido. As significatividades se arranjam sempre em estruturações de sentidos, que, por sua vez, se situam sempre de algum modo nas tessituras e contextos da vida fáctica, que se desdobra em sua tríplice mundanidade (mundo circundante, mundo compartilhado, mundo próprio). De que modo, porém, se dá a estruturação de sentido? Quais são os seus momentos estruturantes?

Heidegger diz que toda experiência – tanto como experimentar quanto como experimentado – pode ser assumida no fenômeno” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 1995). Na fenomenologia da experiência, o momento noético é o experimentar, e o momento noemático é o experimentado. Experimentar e experimentado constituem uma unidade indissolúvel, chamada experiência. Por sua vez, em toda experiência, pode-se perguntar: primeiro, pelo “*que*” que nela é experimentado, ou seja, pelo seu *conteúdo* (*Gehalt*); segundo, pelo “*como*” no qual este “*que*” é experimentado, ou seja, pelo seu *referimento ou referência* (*Bezug*); terceiro, pelo “*como*”, no qual o sentido de referimento é realizado, ou seja, a *realização* (*Vollzug*). O fenômeno é a estruturação desses três direcionamentos de sentido (*Sinnesrichtungen*). Heidegger diz: “‘Fenomenologia’ é a explicação dessa totalidade de sentido, ela dá o ‘lógos’ do fenômeno, no sentido de ‘*verbum internum*’ (não no sentido de logicização)” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.58). Assim, de modo originário e num sentido inaugural, fenomenologia é o *lógos* do próprio fenômeno, isto é, a coisa mesma se manifestando, doando-se, clareando-se, evidenciando-se a si mesma desde si mesma, como estruturação de sentido. O *lógos* do fenômeno é, antes de tudo, essa tríplice estruturação de sentido ela mesma, dando-se na experiência da vida fáctica, em que as significatividades são arranjadas na tríplice mundanidade do mundo. Com outras palavras, ainda, é o evento do ser se dando e se retraindo, se dizendo e se silenciando, no acontecer dos seres.

Fenomenologia, em segundo lugar, é a explicação, isto é, o desdobramento, a explicitação, o vir à fala, o iluminar dessa estrutura de sentido no discurso e como discurso. Heidegger chamou de *indicação ou indício formal* (*formale Anzeige*) o ponto de partida dessa explicação fenomenológica (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). Trata-se de uma indicação, em que se procura anunciar, deixando e fazendo ver aquilo que vem à fala como estruturação de sentido

do fenômeno. Na indicação formal a estruturação de sentido (sentido de conteúdo, sentido de referência e sentido de realização) é indicada, ou seja, é declarada, torna-se manifesta. Ela indica uma determinação essencial do que está em questão. Essencial é aquela determinação que diz a partir de que algo é em seu modo, no seu ser-quê e no seu ser-como. Ela determina, pois, a forma, ou seja, uma doação de ser, de um modo de ser, que implica tanto o que algo é quanto como ele é. Portanto, a indicação é determinada quanto à forma. No entanto, é indeterminada quanto ao conteúdo. Através da forma ela aponta para possíveis doações fenomenais concretas, quer dizer, doações em que algo se dá na sua concreção fáctica. Ela é vazia. Mas esse vazio é justamente o que deixa a abertura para a manifestação do fáctico da experiência da vida. Assim, a indicação formal dá a direção do sentido de realização (que reúne dinamicamente o sentido de conteúdo – o ‘o quê’ – e o sentido da referência – o ‘como’). O sentido de realização, no entanto, caracteriza-se, no fundo, por um sentido de temporalização. É que toda experiência humana se dá como certa forma de temporalização do viver humano, o que, em Ser e Tempo, torna-se decisivo na interpretação dos “existenciais”, ou seja, dos momentos estruturais do todo da existência humana.

Husserl distinguiu entre *generalização* e *formalização* (HUSSERL, 1913 – 2006). Heidegger, porém, retoma essa distinção de outro modo, no horizonte da fenomenologia da facticidade (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). Como? Antes de tudo, ele diferenciou o “formal” da formalização, do “formal” da indicação formal. Veja-se isso melhor.

Generalização e formalização são processos de universalização. Generalização é uma universalização que, em seu processo de realização, permanece atinente à coisa (*sachhaltig*). Por exemplo: vermelho é uma cor; cor é uma qualidade sensível. A generalização é gradual: primeiro o indivíduo tem uma singularização do vermelho: este vermelho aqui em sua nuance concreta; depois, ele tem a espécie chamada de “vermelho”; depois, enfim, o gênero “cor”; por sua vez, “cor” é uma espécie de “qualidade sensível” e, vice-versa, “qualidade sensível” é gênero de “cor”. A mesma graduação acontece se se diz: alegria é um afeto; afeto é uma vivência. Pode-se ir adiante e dizer: “qualidade como tal”, “coisa como tal”, “vivência como tal” são essências. E ainda: essências são objetos. Toda essência é objeto, mas nem todo objeto é essência. Por sua vez, todo algo é objeto. Aqui não há graduação a partir de uma atinência à coisa, não há passagem por espécie e gênero. Há uma ruptura. É que “essência” e “objeto” não dizem um conteúdo, mas uma forma. A generalização é um procedimento de classificação atinente à coisa. Generalizar é um modo de ordenar, de classificar determinadas singularizações individuais em conexões objetivas sobrepostas, mais ou menos extensas, mais ou menos abrangentes. A generalização permanece imanente à coisalidade. Já a formalização não. A formalização desvia da coisalidade do objeto. Ela se atém somente ao dar-se do objeto, ao seu ser apreendido. O conceito de “objeto como tal” é absolutamente formal, totalmente desprendido de toda relação coisal. Tanto a lógica formal quanto a ontologia formal se movem segundo a universalização da formalização. Tema da lógica formal é o pensar e enunciar “em geral”, sem que seja importante em que se pensa e de que se enuncia. Todo pensar é pensar alguma coisa de alguma coisa. Todo enunciar é dizer algo de alguma coisa. Mas, para a lógica formal não interessa que coisa se pensa nem de que se enuncia alguma coisa. Basta que seja “alguma coisa”. A ontologia formal descreve a forma de objeto como tal a que está submetida toda e cada coisa. Dela se diferencia então a ontologia setorial, regional eidética, que descreve a estrutura ôntica material de um determinado setor ou região da realidade, como, por exemplo, “natureza”, “cultura”.

Diversos são, por um lado, a *generalização* e a *formalização*, e, por outro lado, a *indicação formal*. *Generalização* e *formalização* são procedimentos cognoscitivos, motivados e impos-

tados teoreticamente, de ordenação, direta e atinente à coisa, quando se trata da generalização, indireta e atinência à forma, quando está em jogo a formalização. Seja como for, o horizonte de compreensão da universalização generalizadora ou formalizadora é sempre o do objeto; o seu universo é sempre o dos objetos de apresentação e representação. Já na *indicação formal*, não se trata de conhecer, mas sim de pensar, e pensar não no sentido do representar, julgar, raciocinar, argumentar, teorizar, mas sim no sentido de apreender o vir à luz ou o vir à fala da estrutura de sentido pregnante, que é o fenômeno. Entretanto, em que sentido se chama de “formal” a “indicação formal”? Aqui o “*formal*” tem o sentido de advertência e prevenção. A indicação tem a tarefa de mostrar o sentido de referência, o “*como*” algo é experimentado no experimentar concreto. O como do sentido de referimento e o como de seu próprio sentido de realização não devem ser determinados de antemão, a partir de um horizonte de compreensão objetivante. Mas devem permanecer em suspenso, à espera de que se mostrem por si mesmos. Fenômeno é o que se mostra em si mesmo, a partir de si mesmo. *O fenômeno não é um “que”, mas um “como”*. O que está em questão na indicação formal é o *como* da determinação do sentido de referimento e de realização que se dá na experiência concreta. A grande dificuldade da fenomenologia está justamente nisso, em caminhar por um caminho que não é o do conhecimento, mas do pensamento; que não é o do objeto, mas o do fenômeno; que não é o da ordenação material ou formal, mas o da estruturação pregnante de sentido; que não é o da teorização, mas o da transformação da vida fáctica.

## Fenomenologia da experiência fáctica da vida e a questão do histórico

Tudo o que foi exposto até agora acarreta uma grande diferença na tematização do histórico. Heidegger trata do histórico como fenômeno central, nuclear. Depois, mostra a dificuldade, na tradição filosófica, de a vida se entender com o histórico, ressaltando o caminho platônico de fuga do histórico, o caminho oposto do historicismo de radical entrega ao histórico, e, por fim, o compromisso entre ambas as posições. Em todas essas posições está em jogo o asseguramento contra o histórico. No fundo, o que está em jogo nessas tomadas de posição é a preocupação aflitiva (*Bekümmernung*) da vida com o histórico (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). Tenta-se expor, aqui, em síntese, o modo como nessa discussão é tratado o problema do relacionamento da vida com o histórico.

Numa interpretação generalizante, o histórico é simplesmente o que devém no tempo. Pode-se dizer, por exemplo, que filosofia e religião são objetos históricos. Isso quer dizer: são objetos que devém, ou ainda, que têm a propriedade de decorrer no tempo, de mudar com o tempo. Essa definição generalizante pode ser objetiva e correta. Mas não é fenomenológica, isto é, não deixa ver a estrutura pregnante de sentido, quer do sentido do conteúdo, quer do sentido de referência, quer, ainda, do sentido da realização. E se a experiência de historicidade e de temporalidade na história da filosofia tivesse uma pregnância de sentido toda própria? E se toda própria também fosse a experiência de historicidade e de temporalidade da religião? Se cada uma tivesse um modo de realização próprio ao viver, não só *no* tempo, mas de viver o tempo?

A época presente é marcada pela irrupção da consciência histórica. A mentalidade histórica determina a cultura atual. Ela é um agulhão para o homem moderno, algo que o inquieta. E inquieta, quer positivamente, no sentido de fazê-lo encontrar uma plenitude multiforme de figuras da vida, de sua inesgotável potência criadora; quer negativamente, como algo que pesa e o imobiliza, que pesa sobre ele como um fardo, que o imobiliza como um freio, por lhe desviar o olhar do seu presente, por lhe destruir, com a consciência crítica, a ingenuidade e a espontaneidade imediata da criação, por lhe tirar o entusiasmo do absoluto. A filosofia que se desenvolveu desde essa irrupção da consciência histórica se enveredou por três caminhos, sendo que cada um a seu modo luta com a inquietação do histórico: um é o caminho platônico, que se autoafirma virando as costas para o histórico; o segundo é o caminho do historicismo, que procura vencer o histórico entregando-se sem reservas à história; o terceiro é o caminho do compromisso entre os dois primeiros.

Em todos os três caminhos acontece uma tendência de asseguramento em face à inquietude do histórico. O platônico se assegura submetendo o real ao ideal, o ser ao dever-ser, o temporal ao supratemporal. O problema é como essas duas esferas se conectam: por imitação (*mímesis*)? Por participação (*methéxis*)? Esse primeiro caminho é tomado pelo platonismo do século XX inerente ao neokantismo (Windelband, Cohen, Rickert). O segundo procura vencer a inquietude do histórico entregando-se ao relativismo e ao ceticismo, determinando que só há uma realidade: o devir, o temporal, a história, ou melhor, os mundos históricos das culturas. O homem deve se capitular ante o domínio universal do devir. É em vão que se procura fincar pé contra ele. Ao homem cabe apenas cooperar com o devir, recolhendo no presente o passado, de modo a produzir o futuro, o porvir, atuando com o devir. Se fizer assim, o homem sentirá que tem a história nas mãos. Essa é a via de Spengler. O terceiro caminho propõe mitigar os extremos dos outros dois: o absolutismo do primeiro e o ceticismo do segundo. A tensão entre os dois primeiros é superada numa síntese dialética. O indivíduo é, por um lado, na história; e, por outro lado, é ordenado às ideias: deve realizar o supratemporal inserindo-se no temporal. Esse terceiro caminho é o da “filosofia da vida” de Simmel, que concebe a vida mais materialmente, e de Dilthey, que a concebe mais espiritualmente.

Contudo, todos os três caminhos tratam a história de modo teórico, cognoscitivo, objetivo. Procuram criar morfologias e tipificações das figuras históricas, organizá-las, sistematizá-las, ordená-las, com ou sem dialética. Não põem em questão o seu sentido de referimento nem o sentido de realização no que concerne ao histórico. Não perguntam se basta, ante o histórico, buscar asseguramento no conhecimento e no teórico, nem se questionam a respeito da proveniência e do sentido da inquietude mesma. O caminho para o histórico requer outras vias, que não aquelas da historiografia (que funciona como uma tecnologia do cálculo histórico), que não aquelas da filosofia da história, cujo pensar histórico permanece cego para a facticidade da experiência da vida por considerá-la evidente e óbvia.

Tudo isso torna extremamente difícil e problemático o intento de se fazer uma “Filosofia da Religião”. As tendências de Filosofia da Religião, observa Heidegger, usualmente, partem de um prejulgamento, ou seja, de uma concepção prévia de que a religião deve ser abordada como objeto, numa impostação teórica cognoscitiva. Prejulgam de antemão que filosofia é conhecimento e ciência, e não pensamento e questionamento do sentido. A partir desse prejulgamento ordenam a religião a partir de contextos objetivos. Ora buscam tratar da religião como experiência psíquica; ora buscam submetê-la a uma análise lógica e gnosiológica, indagando sobre sua racionalidade ou irracionalidade; ora buscam focar a religião a partir do ponto de vista cultural e histórico; ora, ainda, buscam encarar a religião como uma espécie de metafísica; ou, por vezes, fazendo tudo isso junto, como era o caso da filosofia da religião de Ernst Troeltsch, que Heidegger submete à crítica no segundo passo de sua preleção.

Em todas essas tentativas, porém, nunca se pergunta se o sentido da religiosidade que é tematizado a partir dessas disciplinas filosóficas é haurido da religião ela mesma ou não. Enquadra-se a religião a partir de quadros de problemas filosóficos ou a partir de conexões objetivas. Não se procura ver o fenômeno da religião dando-se nele mesmo, a partir dele mesmo, em sua pregnante estruturação de sentido, na concretude da experiência fáctica da vida e em sua historicidade própria, ou seja, a partir de seu modo peculiar de viver não somente *no tempo* e *na história*, mas de viver o tempo e a história.

## Por uma explicação fenomenológica dos fenômenos religiosos a partir das cartas paulinas: o exemplo de uma interpretação da Carta aos Gálatas

Para introduzir na fenomenologia da religião levando em consideração essas questões e reflexões metódicas, Heidegger propõe o exercício da leitura de cartas paulinas, no sentido de realizar a explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010).

Logo de início ele adverte que não propõe uma interpretação dogmática nem teológico-exegética, nem uma consideração histórica, nem uma meditação religiosa. O que ele propõe é, simplesmente, oferecer uma introdução ao compreender fenomenológico. O compreender fenomenológico quer ser um trabalho preliminar, quer apenas abrir um caminho para uma compreensão mais originária. No caso, trata-se de abrir um acesso para a compreensão fenomenológica do Novo Testamento. O método da história da religião, nesse caso, é subsumido e reelaborado dentro do método da explicação fenomenológica. Por sua vez, a consideração propriamente teológica fica fora do quadro da explicação fenomenológica, embora esta abra um caminho para aquela.

Heidegger recorda que há uma conexão entre o protestantismo e Paulo. Lembra que há um comentário do jovem Lutero acerca da Carta aos Gálatas. Mas propõe uma leitura livre do ponto de vista de Lutero, problemático, devido à mediação do augustinismo. Heidegger apenas menciona a controvérsia, presente na teologia protestante, sobre a consciência histórica que Paulo tinha de Jesus de Nazaré: se Paulo teria criado ou não um outro cristianismo, o cristianismo paulino, diferente do cristianismo de Jesus. Entretanto, Heidegger não se posiciona em relação a essa controvérsia. Apenas anota que isso não pode ser decidido com base em uma perícopes isolada.

Heidegger também recorda que Harnack começava a sua *História dos Dogmas* com o século III, quando o cristianismo, sob a influência da filosofia grega, teria começado a se dogmatizar. Entretanto, segundo o parecer de Heidegger, o problema do dogma reside antes mesmo do encontro do cristianismo com a filosofia: já está presente no cristianismo originário no desafio mesmo da explicação religiosa. Heidegger entende por “*explicação*” o mesmo que “*expressão*” (*Ausdruck*), ou seja, a explicitação da significação dos conceitos na linguagem. A questão da linguagem não é uma questão exterior, mas toca o fenômeno mesmo na sua dimensão hermenêutica. A explicação se dá sempre concomitantemente com a experiência religiosa e até mesmo a empreende. A experiência religiosa é já sempre uma experiência não somente sentida, mas também compreendida, interpretada, expressada, comunicada.

Heidegger comenta as Cartas de Paulo lendo o texto grego na edição de Nestle (*Novum Testamentum Graecum*). Uma explicação fenomenológica carece de penetrar no espírito da língua grega do Novo Testamento. Para uma compreensão da linguística do grego do Novo Testamento, Heidegger recorria sempre ao Léxico de Kittel; a tradução de Lutero não foi usada por ele, por ser por demais dependente de seu ponto de vista teológico.

O intuito de Heidegger era, partindo da Carta aos Gálatas, ir não para frente, no sentido do cristianismo posterior, mas para trás, no sentido do cristianismo originário e no sentido da experiência de Jesus. Isso quer dizer: o que Heidegger intenciona é fazer o retorno à experiência originária da vida cristã e alcançar a sua compreensão fenomenológica. Mas, pode-se perguntar, por que começar com a Carta aos Gálatas? Essa Carta, diz Heidegger, não somente apresenta uma notícia histórica sobre a conversão de Paulo, como também dá a conhecer de um modo histórico a excitação apaixonada de Paulo. Na Carta aos Gálatas, ele se encontra na situação fenomenológica de uma luta religiosa com os cristãos judaizantes, quando vem à fala a sua paixão religiosa em sua existência de apóstolo. Trata-se de uma luta pela experiência cristã da vida contra o mundo circundante (*Umwelt*), a luta pelo regime da fé contra o regime da lei, que é, afinal, a luta pelo novo mundo e pela nova criatura contra o velho mundo e a velha criatura.

Heidegger faz algumas observações em relação a certas expressões do texto. Por exemplo, no versículo 5 do capítulo 1, ele destaca a palavra “*Aion*”, traduzida por ele como “mundo”. Segundo a experiência fáctica da vida originária no cristianismo, o tempo presente já alcançou o seu fim e um novo “*Aion*” já começou desde a morte de Cristo. O mundo presente é contraposto ao mundo vindouro, o mundo da eternidade. Sobre os versículos 8 e 9 do capítulo 1, observa que se trata da luta pelo evangelho correto, e acrescenta: o cristianismo originário deve ser fundado nele mesmo, sem recondução a formas de religião dadas anteriormente, como a do judaísmo farisaico. O versículo 10 é colocado como importante. Paulo diz: “Pois estaria eu agora procurando o favor dos homens ou o de Deus? Acaso procuro agradar aos homens? Se eu ainda agradasse aos homens, não seria mais servo de Cristo”. Aqui Heidegger comenta: “Importante! Ruptura total com o passado anterior, com toda concepção não cristã da vida” (*nicht-christlichen Auffassung des Lebens*) (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.63). No versículo 12, Paulo diz que não foi por um homem que o evangelho lhe foi transmitido ou ensinado, mas por uma revelação (*apokalypsis*) de Jesus Cristo. E Heidegger comenta: “Paulo pretende continuar dizendo que ele chegou ao cristianismo por uma experiência originária e não por uma tradição histórica” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.63). No versículo 13, Paulo diz: “Pois vós ouvistes dizer do meu procedimento, outrora, no judaísmo: com que arrebatamento eu persegui a Igreja de Deus e procurava destruí-la”. Heidegger assinala que essa passagem é importante para a característica de Paulo, e destaca a palavra “*anastrophé*”: condução de vida, modo de manter-se na vida, aquilo para o que se está voltado. E o versículo 14 traz: “eu progredia no judaísmo, ultrapassando a maioria dos da minha idade e da minha raça por meu zelo transbordante pelas tradições dos meus pais”. Heidegger destaca a palavra “*dzelotés*”, “de zelo”; e observa que a paixão ardorosa de Paulo se mantém firme também depois de sua conversão (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.63).

No capítulo 2 também são destacados alguns versículos. No versículo 2, Paulo narra a sua ida a Jerusalém para expor aos notáveis da Igreja o evangelho que ele pregava e diz tê-lo feito “por receio de estar correndo, ou ter corrido, em vão”. Heidegger destaca o verbo “*trékhein*”: correr; e anota: “Paulo tem pressa porque o fim do tempo já chegou” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 1995, p.70). Para Heidegger, essa pressa escatológica em face à finitude do tempo marca a atitude fundamental (*Grundhaltung*) de Paulo. Noutro momento, Heidegger

remete à Carta aos Filipenses (3,13), em que Paulo diz: “Irmãos, eu não julgo já tê-lo alcançado. A minha única preocupação é, esquecendo o caminho percorrido e ansiando com todas as forças pelo que está à frente, arremeter rumo à meta”. Para Heidegger, é importante o modo como Paulo, em seu mundo próprio, vive e experimenta a temporalidade: rompimento com o passado não-cristão, esquecimento do que ficou no passado, correr com pressa rumo ao que está à frente, pressa que vem da consciência escatológica: de que o fim do tempo já chegou. Mais à frente, Heidegger diz que essa passagem expressa a “autocerteza da posição (de Paulo) em sua própria vida – Ruptura em sua existência – a compreensão histórica originária de seu si-mesmo e de seu *ser-aí* [*Dasein*]. A partir daí, cumpre-se (*vollzieht*: se realiza) sua atuação (*Leistung*) como Apóstolo e como ser humano” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.67).

No versículo 16, Paulo diz: “também nós cremos em Jesus Cristo, a fim de sermos justificados pela fé de Cristo”. Heidegger não assinala o genitivo da expressão “fé de Cristo”, que pode ser tríplice: como genitivo subjetivo (a fé cujo sujeito é Cristo), como genitivo de origem (a fé que provém de Cristo) e como genitivo objetivo (a fé do cristão em Cristo). Ele apenas faz uma observação sobre o verbo “*diakaioutai*”, ser justificados (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). Essa expressão – “*ser dito justo*” – diz Heidegger, provém do judaísmo. Na religião judaica, a vida do indivíduo é um processo de julgamento diante de Deus. Heidegger considera que, no Sermão da Montanha, Jesus teria se voltado eticamente contra essa concepção legalista da vida religiosa. Também anota que no cristianismo, mais tarde, a expressão “*dikaioσύνη*” (justiça) tem um sentido cristão específico. Heidegger ainda expõe que a argumentação ali é rabínico-judaico-teológica e que a argumentação a partir do Antigo Testamento é caracteristicamente rabínica. A posição originária de Paulo, porém, se diferencia da mentalidade rabínica.

O versículo 19 do capítulo 2 é considerado por Heidegger como muito importante, como uma forma concentrada de toda a *dogmática paulina*, quando afirma: “Pois é pela lei que morri para a lei, a fim de viver para Deus; com Cristo, eu sou um crucificado”, Heidegger interpreta assim: “Considerando que Cristo identificou-se com a lei, a lei morreu com ele (do mesmo modo Paulo)” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.64). A seguir, o versículo 20, é considerado por Heidegger como decisivo para a “*mística paulina*”: “vivo, mas não sou mais eu, é Cristo que vive em mim”. Heidegger anota que um exegeta, Reizenstein, chamou a atenção para a conexão da terminologia com o helenismo, com as religiões dos mistérios e com os escritos herméticos dos gregos. Entretanto, Heidegger considera que não se pode interpretar essa passagem isoladamente (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010).

Sobre o modo de argumentar de Paulo, Heidegger observa que no capítulo 3 está contida uma segura argumentação dialética, que trata da oposição entre fé e lei (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). Não se trata de um modo de fundamentação lógico. Mas essa argumentação dialética surge da consciência da fé dessa explicação mesma, que pretende “*logídzesthai*”, isto é, tornar compreensível a atitude de fé para os indivíduos, a fim de que estes possam se apropriar do sentido especificamente religioso que foi compreendido.

Do capítulo 3, Heidegger destaca apenas o segundo versículo, em que aparece a expressão “*ex akoés písteos*”, traduzida por ele como “a partir do ouvir crente” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.64). Cabe aqui lembrar que, em *Ser e Tempo*, no § 34, o ouvir é apresentado como um momento do discurso, junto com o falar e o silenciar, e é apontado como em conexão direta com o compreender, o obedecer e o pertencer (HEIDEGGER, 1927 – 1986).

Do capítulo 4, Heidegger comenta a expressão “*stoikhéia*”, que aparece nos escritos dos filósofos estoicos e em Empédocles como “*elementos*” do mundo. O filósofo recorda que o

judeu Filo de Alexandria caracteriza os pagãos como “*tà stoikhéia timontes*”, os que temem e veneram os elementos. Parece haver relação com os astros, que marcam os tempos de festa. No versículo 8, Paulo se refere a eles como “deuses que, por sua própria natureza, não o são”. E Heidegger comenta: os “*stoikhéia*” são seres divinos. O estar sob tutores equivale a estar sob o poder dos poderes cósmicos (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). No versículo 9, Paulo diz: “agora, porém, que conheceis a Deus, ou, antes, sois conhecidos dele, como podeis ainda querer voltar a elementos fracos e pobres, com vontade de vos escravizardes novamente a eles?”. Heidegger observa que o verbo “*gignoskein*” (*conhecer*) tem aqui o sentido de “*amor*” e acrescenta: “o amor de Deus aos homens é o fundante, e não um conhecimento teórico” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.64). Quanto ao versículo 24, em que Paulo expõe a história de Sara e Agar como uma alegoria, Heidegger remete ao exercício da interpretação alegórica naquele tempo por Filo de Alexandria (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). No versículo 26, que fala da “Jerusalém do alto” Heidegger remete para o Apocalipse de Baruch.

Já no capítulo 5, Heidegger destaca a conexão de “*pístis*” (fé) e “*elpís*” (esperança), lembrando-se de que, na primeira carta aos Coríntios, ambas as expressões vêm acompanhadas da “*agápe*” (caridade), e anota que “a beatitude não está ainda aqui completa, porém colocada na *aion* superior” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.65). *Aion* significa, aqui, a nova realidade, o novo mundo, o vindouro, o novo céu e a nova terra. De novo, Heidegger remete à expressão de Paulo “correr incessantemente rumo à meta”. Por fim, destaca o versículo 11, em que aparece a expressão “*tò skándalon toû staurou*” (o escândalo da cruz), anotando: “este é o autêntico elemento fundamental do cristianismo, diante do qual só pode haver fé ou não fé, credulidade ou incredulidade” (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010, p.65) – um comentário que faz lembrar Kierkegaard.

Pode-se notar que Heidegger evita entrar no cerne da leitura teológica. Sua interpretação fenomenológica visa destacar como é que a experiência fáctica da vida é trazida à fala no texto. Heidegger não se ocupa pura e simplesmente com o *sentido de conteúdo* do que é dito, mas, principalmente, com o *sentido de referência*, ou seja, como Paulo se comporta com aquele conteúdo de experiência, com aquela significância. Mas, acima de tudo, Heidegger procura mostrar o *sentido de realização*, ou seja, o modo como Paulo se põe na vida e realiza a sua historicidade. Ele destaca também o *mundo ambiente*, o *mundo compartilhado da convivência* e o *mundo próprio* de Paulo em suas peculiaridades. Entretanto, destaca especialmente expressões que trazem à fala como é que Paulo e o cristianismo paulino fazem a experiência do *histórico* e da *temporalidade*.

Cabe lembrar que tudo isso foi muito importante para que Heidegger haurisse em *Ser e Tempo* os *existenciais*, ou seja, os conceitos fundamentais da analítica da existência. Sugere-se que uma explicação fenomenológica do Novo Testamento poderia ter como tarefa *haurir os existenciais da existência crística e cristã*. As palavras fundamentais que recorrem no texto poderiam servir de guia nesse sentido.

## Explicação fenomenológica e filosofia da religião

Teria a leitura da Carta aos Gálatas trazido à tona, de modo bem primitivo, elementos a serem tematizados numa filosofia da religião?

A resposta depende do que se considera ser a tarefa fundamental da filosofia da religião. Considerando a questão sobre qual seria a tarefa da filosofia da religião, pode-se responder de modo bem ingênuo: a religião deve ser compreendida e conceituada filosoficamente. Mas assim a religião estaria sendo projetada para dentro de um contexto de compreensão que é o da filosofia, correndo o risco de que o sentido próprio e originário da experiência fáctica da vida religiosa não fosse apreendido. A posição do problema corre o risco de não compreender o sentido próprio do fenômeno nele mesmo, de fazer desaparecer o objeto de sua própria tematização. O compreender fenomenológico pretende experimentar o fenômeno em sua originalidade, a partir de seu sentido mais próprio (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010).

A religião aparece como um “*faktum*” histórico. Então surge a pergunta: em que medida o material da história da religião é utilizável para a fenomenologia da religião? Heidegger observa que toda a objetividade historiográfica e todo o compreender objetivo da história não oferece nenhuma garantia, enquanto não se tiver clareza sobre o modo de conceituar prévio (*Vorgriff*) da investigação (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010).

Heidegger entende por “*Vorgriff*”, *antecipação*, tendências que motivam o modo de se pôr o problema na investigação. Esse modo antecipatório é que é decisivo: se ele respeita ou não a especificidade do fenômeno e seu sentido, isto é, seu horizonte de compreensão. A exatidão do método não oferece nenhuma garantia para uma compreensão correta. Se o modo antecipatório de se ater ao fenômeno for desviante, de nada adianta o método exato da historiografia com todo o seu aparato crítico. Entretanto, observa Heidegger, a história da religião pode oferecer bastante material para a fenomenologia, desde que esse material seja submetido a uma *destruição fenomenológica* (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010).

Entretanto, o que significa aqui *destruição fenomenológica*? Desta trata o § 6 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1927 – 1986; 2012). Destruir não é, nesse contexto, aniquilar. Pelo contrário, destruir é desentulhar o legado da tradição, abrindo espaço para as suas fontes, para o seu originário. O retorno destrutivo ao passado é uma *redução*, ou seja, uma recondução às suas fontes, às suas proveniências, aos seus pressupostos. É uma *introdução*, no sentido de ir para dentro da profundidade de sua proveniência, no empenho de ler no dito o seu não-dito, de inteligir, no seu pensado, o impensado. Num relacionamento assim com a tradição, transforma-se o seu significado para a existência histórica de cada indivíduo. “A tradição não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, *délivrer* (fr.), é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi e continua sendo...” (HEIDEGGER, 1956 – 1978, p.22), diz Heidegger em *O que é isto – a filosofia?*

A meta do compreender fenomenológico não coincide com o interpretar historiográfico; sua meta é explicitar o sentido específico, peculiar, próprio e originário do objeto da investigação. O sentido do fenômeno religioso, por sua vez, não pode ser simplesmente enquadrado no esquema do binômio “racional-irracional”. Heidegger critica, nesse ponto, a obra de Rudolf Otto, “o Sagrado”, por operar com o esquema desse binômio (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 1995; 2010). O que é irracional depende, a cada vez, da definição do que é racional. Mas, muitas vezes, o binômio é usado de modo vago e indeterminado. O compreender fenomenológico, diz Heidegger, está fora dessa oposição, e, para ela, se essa oposição tem algum direito, ele é limitado.

A estrutura da Carta aos Gálatas mostrou uma conexão de vocação, anúncio, doutrina e exortação (parênese) (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 1995; 2010). Heidegger pergunta se tal conexão não é motivada pelo próprio sentido da religiosidade e se não pode ser explicada a partir desse sentido, em vez de ser enquadrada, por exemplo, nas formas de pregação itinerante dos filósofos estoicos e dos cínicos. O mesmo tratamento exterior e indiferente, generalizante,

apresenta-se também quando se procura entender os textos do cristianismo originário a partir da projeção da escritura neotestamentária no contexto objetivo e geral da literatura mundial. Mesmo se as formas dos escritos do Novo Testamento fossem as mesmas da literatura mundial e secular, poderia acontecer que a interpretação devesse seguir por outro caminho: levando em consideração a forma de comunicação da carta a partir da situação paulina e de suas motivações intrínsecas, isto é, religiosas. A adoção cega dos métodos historiográficos do século XIX não garante uma apropriação genuína, na interpretação, do sentido do texto lido (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 1995; 2010).

É preciso ser mais crítico com o sentido de referência e com o sentido de realização em que se coloca o analista no exercício da interpretação. É preciso atenção, sobretudo, ao modo prévio e antecipatório de se impostar o problema (*Vorgriff*) (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 1995; 2010). A interpretação fenomenológica dá importância à atitude antecipatória da impostação do problema, ao seu ponto de partida (*Ansatz*). Ele exige uma *familiaridade com o fenômeno*. Ela deve deixar o conceito numa certa instabilidade, possibilitando que a sua determinação seja assegurada no decorrer da consideração fenomenológica. Essa consideração deve suspender os preconceitos do observador; deve fazê-lo aproximar-se cada vez mais do individual e da peculiaridade de sua facticidade histórica. Isso implica uma familiarização com o fenômeno, com a linguagem e com a conceituação em que ele vem à fala originariamente, numa atitude empática para com a situação em que o fenômeno emerge na concretude do mundo da vida e de sua experiência fáctica. Os direcionamentos de sentido do fenômeno (sentido de conteúdo, sentido de referência e sentido de realização) não são propriamente abstraídos; antes, ao contrário, eles só aparecem na sua pregnância quanto mais o intérprete se aproxima da experiência fáctica da vida e da concretude de sua historicidade.

Da leitura da *Carta aos Gálatas*, Heidegger retira, enfim, duas indicações formais sobre a religiosidade originária cristã paulina: primeiro, que essa religiosidade está inserida na experiência fáctica da vida, ou melhor, que ela é propriamente essa experiência mesma; segundo, que tal experiência é histórica (HEIDEGGER, 1918 – 1921 – 2010). Isso, contudo, não quer simplesmente dizer, em geral, que essa experiência ocorra no devir ou que ela decorra no tempo. Quer dizer bem mais e mais concretamente: que ela vive o tempo, vive a temporalidade, sendo que o verbo “viver” aqui tem um sentido transitivo. A religiosidade cristã originária vive o tempo. Este será um achado fundamental para o pensamento filosófico que, mais tarde, se nomeou de *Ser e Tempo*. Ali virá à fala o sentido ontológico da existência, enquanto liberdade, ou seja, enquanto exposição ao ente na totalidade e insistência na abertura do ser, e se tentará evidenciar o cuidado, dinâmica fundamental da existência, como transitividade, ou seja, como fundação do *aí (Da)*: da abertura do ente como tal e no seu todo. Certamente, Heidegger não teria chegado a essa concepção de ser sem ter partido da teologia e sem ter passado pela fenomenologia da religiosidade cristã originária.

## À guisa de conclusão: o texto como tessitura no contexto da vida

A fenomenologia apresenta-se, na obra do jovem Heidegger, como ciência da facticidade da vida. Como, porém, a vida não é objeto, nem sujeito – pois tanto objetividade quanto

subjetividade só são o que são na vida e pela vida – pode-se inferir, aqui, que a fenomenologia não é, de modo algum, uma ciência positiva, ou seja, uma ciência que trabalha com a objetivação do previamente dado: o “*positum*”. Dado onde, em que contexto? Ora, no contexto da vida, pois a vida é o contexto de todos os contextos. Todo “texto”, com efeito, é uma tessitura, uma trama significativa, cujo sentido – compreensibilidade – só se articula na trama da vida. Por isso, toda interpretação já se assenta no contexto da vida – eis o famoso “*Sitz im Leben*” de que a exegese moderna tanto faz questão. Nesse sentido, toda interpretação se funda, portanto, numa intuição hermenêutica da vida fáctica, sendo a própria interpretação um momento da vida fáctica ela mesma, e não um distanciamento “objetivante”, pois não se pode distanciar da vida, nem sair fora dela, para, enfim, torná-la um objeto de mirada objetivante. Nesse sentido, cada filósofo pensa a partir das questões e temas que sua própria vida lhe põe, a partir de seu próprio horizonte histórico e de sua proveniência, a qual permanece, de certo modo, sempre também o seu destino.

## Referências

- HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit: Gesamtausgabe Band 29/30*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. *O que é isto: a filosofia?* Identidade e diferença. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des Religiösen Lebens: Gesamtausgabe Band 60*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1997.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M.; BLOCHMANN, E. *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1990.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.