

Religião, Existência e Temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger¹

Religion, Existence and Temporality.
Parallels between Kierkegaard and Heidegger.

Frederico Pieper*
Jonas Roos**

Resumo

Este texto tem por objetivo traçar alguns paralelos entre Kierkegaard e o jovem Heidegger no que tange à relação entre religião, existência e temporalidade. Para tanto, serão analisados elementos de *Migalhas filosóficas*, do pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus, e do curso *Introdução à fenomenologia da religião* de Heidegger. Buscar-se-á mostrar como ambos os autores encontram em certas noções retiradas do cristianismo considerações fundamentais sobre a temporalidade, apontando para seu caráter indisponível e inquietante. Finalmente será elaborada uma diferença importante nos dois autores sobre o entendimento de temporalidade em relação ao eterno.

Palavras-chave: temporalidade; cristianismo; eterno; futuro.

Abstract

This text aims to set some parallels between Kierkegaard and the young Heidegger regarding the relation between religion, existence and temporality. Some important elements of *Philosophical Fragments*, from

¹ Recebido em 2/12/2011. Aprovado em 04/03/2012.

* Professor no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

** Professor no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

the kierkegaardian pseudonym Johannes Climacus, and from Heidegger's course *Introduction to the Phenomenology of Religion*, will be analyzed. The text will seek to show how both authors find, in some notions drawn from Christianity, fundamental considerations on temporality, pointing to its unavailable and disturbing trait. Finally, an important difference will be elaborated on both authors regarding their understanding of temporality in relation to the eternal.

Keywords: *Temporality; Christianity; eternity; future*

Não são raros os textos que tratam da relação entre Kierkegaard e Heidegger. Sem dúvidas, a leitura de Kierkegaard teve grande impacto sobre o pensamento de Heidegger, determinando aspectos fundamentais de sua analítica existencial. Partindo dessa premissa, muitos são os autores que buscam mapear a apropriação de Heidegger do conceito de angústia, central na primeira parte de *Ser e tempo*². Este texto busca resgatar relações possíveis entre os dois filósofos. No entanto, não é a angústia que se mostra central. Antes, o objetivo é compreender as concepções destes dois autores na articulação entre religião e temporalidade. Melhor dizendo, este artigo pretende analisar como a reflexão da relação entre existência e religião no pensamento de Kierkegaard e de Heidegger conduz a importantes observações sobre a temporalidade. Para tanto, serão abordadas as obras *Migalhas filosóficas*, do pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus, e o curso *Introdução à fenomenologia da religião*, de Heidegger. É importante ressaltar que não se pretende mostrar a presença de pressupostos filosóficos de Kierkegaard em Heidegger. Antes, o escopo deste texto se limita a apontar importantes paralelos presentes na compreensão de ambos sobre a questão da temporalidade em sua relação com a religião.

² Cf. Dan MAGURSHAK. The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship; Vincent McCARTHY. Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View.

Em *Migalhas filosóficas* o instante é o conceito central, sendo contraposto ao de reminiscência. Se em Platão³ a verdade é questão de reminiscência, no cristianismo ela aparece na temporalidade, no instante. O instante não é uma micropartícula do tempo, mas a irrupção do eterno no tempo. Em *Introdução à fenomenologia da religião* (curso de 1920), Heidegger interpreta algumas passagens das cartas de Paulo, buscando apreender a experiência fática da vida. Em contraposição às filosofias da consciência, que acabam por considerar a temporalidade de um ponto de vista externo, Heidegger entende que em Paulo o evento Cristo não é simplesmente passado. Ele é marcado pelo “já” e o “ainda não”. Esta tensão impede que se conceba este evento como fato passado a ser analisado objetivamente, assim como também não anuncia de forma certa a plenitude do tempo. Ele vem como um ladrão, isto é, não é algo sempre disponível e, portanto, passível de ser submetido ao cálculo. Antes, a existência é direcionada para aquilo que é indisponível. Na interpretação heideggeriana, o cristão não somente vive *no* tempo, mas vive *o* tempo. Sendo assim, pode-se observar comparativamente como em Kierkegaard e em Heidegger a reflexão sobre a relação entre existência e religião conduz a certas concepções sobre a temporalidade alternativas à tradição filosófica grega.

I.

A primeira questão a ser tratada é: como Kierkegaard e Heidegger compreendem religião em *Migalhas filosóficas* e em *Introdução à fenomenologia da religião*? A interpretação de ambos pode ser encontrada em duas definições bastante diretas. Na sua tentativa de reinserir a questão da verdade no processo da existência, à época da redação de *Migalhas filosóficas* e de *O*

³ Em *Migalhas* são contrapostos o projeto de pensamento de Climacus, de um lado, e Sócrates, de outro. O Sócrates de *Migalhas*, entretanto, funciona como um personagem que expressa o pensamento platônico em alguns de seus elementos mais fundamentais. Se se quer entender o que Kierkegaard pensa sobre Sócrates, deve-se antes dar atenção a *O conceito de ironia*.

conceito de angústia, Kierkegaard anota em seus diários que o *histórico é o aspecto essencial do cristianismo*⁴. Heidegger, por sua vez, ainda num curso de 1919 intitulado *Os fundamentos da mística medieval*, afirma: “No sentido o mais autêntico, a história é o objeto supremo da religião, com ela começa e com ela finaliza (...) um dos elementos de sentido mais significativo, *fundante*, na vivência religiosa é a *historicidade*”⁵. É interessante observar que ambos os autores relacionam a religião com o histórico. Não seria por demais ousado afirmar que, no contexto da produção intelectual de cada filósofo, a religião se relaciona “essencialmente” com o histórico, isto é, com a temporalidade. Ao contrário da compreensão platônica, criticada por Kierkegaard e tipologizada por Heidegger, a religião não consiste em mera negação do histórico para se chegar ao imutável.

É importante pontuar que os filósofos não se mostram como críticos obsessivos do platonismo. Climacus⁶ não nega que o tempo tenha sua importância para o modelo platônico. A tomada de consciência com relação à verdade acontece, de fato, *no tempo*. Entretanto, o conceito de *instante* está ligado à possibilidade de *mudança qualitativa* no tempo e, conseqüentemente, articulado com o tornar-se, com o vir-a-ser. No modelo platônico não há instante no sentido específico de que não há mudança qualitativa com relação ao vir-a-ser enquanto relação com a verdade. Neste caso, a mudança experimentada por aquele que aprende a verdade não diz respeito à sua relação com a verdade, mas apenas a sua consciência. O objetivo que Climacus alega ter em *Migalhas* é o de apenas desenvolver um projeto de pensamento que teria como única finalidade o ser diferente do socrático. Para isso, afirma que em seu projeto de

⁴ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Papirer*, apud *Philosophical Fragments* (supplement), p. 182 (*Pap. IV C 35 n.d.*, 1842-43).

⁵ Martin HEIDEGGER. *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 306. Na página 72, Heidegger afirma: “1) A religiosidade cristã originária consiste na experiência cristã originária da vida e ela mesma é uma tal. 2) A experiência fática da vida é histórica. A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal” (p.72).

⁶ Pseudônimo kierkegaardiano que assina *Migalhas filosóficas* e o *Pós-escrito conclusivo não-científico às Migalhas filosóficas*. Climacus é, ainda, personagem do conto filosófico inacabado *Johannes Climacus* ou *É preciso duvidar de tudo*.

pensamento o *instante* deverá ter um valor fundamental⁷. Para Heidegger, a questão é que mesmo as abordagens de filósofos modernos, que parecem levar em alta conta o histórico, acabam por considerá-lo a partir de um ponto de vista que se coloca para além da temporalidade. Heidegger reconhece que na filosofia moderna a história é objeto de tematização. No entanto, isso não significa o reconhecimento da facticidade, isto é, o histórico não é apreendido em toda sua radicalidade.

Em seu texto, Heidegger descreve três modelos de se relacionar o histórico e a vida. No platônico puro, há subordinação do temporal ao supratemporal, de modo que aquele nada mais é do que mera desfiguração deste. Neste primeiro modelo, observa-se claramente a afirmação de elementos perenes e atemporais em detrimento da temporalidade e da facticidade. Como forma de contraposição a este modelo, Heidegger cita a tendência de se afirmar a entrega radical ao histórico. Ao invés de se negar o histórico em prol do eterno, este segundo modelo valoriza o histórico. E, por fim, a tipologia é completada com o terceiro tipo que defende a possibilidade de conciliação entre as duas tendências anteriores. Para além das nuances, Heidegger destaca que, no limite, em todos estes casos é a voz de Platão que se faz ouvir⁸. Poderia-se questionar, entretanto, o que leva Heidegger

⁷ O primeiro capítulo de *Migalhas* tem como título *Tanke-Projekt*, que pode ser traduzido por “experimento teórico” ou, mais literalmente, “projeto de pensamento”. O próprio livro é concebido como mero projeto de pensamento e desenvolve uma hipótese que o leitor pode, ou não, vir a identificar com o cristianismo. É para manter esse tom de um projeto de pensamento que o autor se referirá ao divino com minúscula e artigo definido, falando como os gregos. Desse modo, o que o leitor terá em mãos não será um conjunto de verdades acabadas, mas um modo de compreensão da realidade e de si mesmo que poderá ser verdadeiro ou não. Aí está a ironia kierkegaardiana, que diminui a autoridade do autor e joga sempre para o leitor a decisão a respeito da verdade daquilo que é apresentado. Com relação à importância do instante, cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 32.

⁸ Interessante notar que Kierkegaard, ao contrapor cristianismo e platonismo em *Migalhas*, não está simplesmente tecendo uma crítica ao pensador grego. Indiretamente, faz uma crítica aos ecos de Platão que reverberam em seu contexto. Na última frase de *Migalhas* afirma: “Mas ultrapassar Sócrates, quando se diz essencialmente o mesmo que ele, só que apenas não tão bem, isso pelo menos não é socrático.” (p. 157). Sobre este ponto cf. Stephen EVANS. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard’s Philosophical Fragments*, pp. 29-31 e Jon STEWART. *Kierkegaard’s Relations to Hegel Reconsidered*, pp. 336-377.

a considerar o modelo de entrega radical ao histórico como variação da concepção platônica. Não estaria ele em franca oposição à negação do histórico, típico do platonismo? Na concepção de Heidegger, a resposta a esta questão é negativa. Isto porque na entrega radical ao histórico, concebe-se certa necessidade no desenvolvimento histórico. Para tornar este ponto mais claro, nada melhor do que citar um exemplo referido pelo próprio Heidegger: *O declínio do Ocidente* de Spengler. Ainda que Heidegger não aborde isso diretamente em seu curso, pressupõe que Spengler concebe as civilizações como organismos, de modo que a história seria sua biologia geral. Assim como os organismos, as civilizações nascem, se desenvolvem e morrem. Esta aproximação das ciências biológicas é importante; afinal, com isso, busca-se assegurar o estatuto de ciência para a história, especialmente valendo-se de características fundamentais do paradigma científico em vigor no século XIX. No entanto, para que esta tarefa fosse completa, Spengler defende também que a história deve se tornar independente do condicionamento histórico presente, a fim de que se possa considerá-lo de maneira objetiva. Para Heidegger, com isso, o decisivo se encontra no fato de que o histórico perde todo o seu caráter de inquietação. O caminho seguido por Spengler não é a afirmação de nenhum mundo supratemporal. A saída é considerar até mesmo o presente de modo histórico, como se fosse passível de consideração objetiva. Isto é possível por meio da inserção do presente no desenvolvimento das civilizações, de maneira que o aspecto inquietante perde toda sua vitalidade, uma vez que o tempo presente se inscreve numa filosofia da história de caráter necessitarista. Em suma, as ciências biológicas oferecem o paradigma para a inscrição do necessário metafísico no histórico. A história transcorre segundo necessidades internas e, o presente, nada mais é do que a realização necessária do destino histórico do Ocidente.

II.

Em seu contexto intelectual, Kierkegaard está preocupado com o problema da introdução da necessidade na história. O autor de *Migalhas* reconhece que aquilo que aconteceu não pode ser refeito, alterado, e, nesse sentido, é correto dizer que tornou-se necessário. Entretanto, é importante perguntar se a imutabilidade do fato acontecido, a imutabilidade do passado, é a mesma que a da necessidade. Climacus atesta que a imutabilidade do necessário, diferente da imutabilidade do passado, consiste no relacionar-se sempre consigo mesmo e relacionar-se sempre consigo do mesmo modo.⁹ Trata-se aqui do necessário no sentido metafísico, daquilo que não pode ser concebido de outro modo. O histórico, entretanto, ao qual se refere a imutabilidade do passado, tem outra característica: “o passado não se tornou mais necessário por ter acontecido, mas ao contrário mostrou, por ter acontecido, que não era necessário”.¹⁰ Claro que depois de ter acontecido não pode ser mudado, entretanto aconteceu justamente porque era *possível* e, neste sentido, poderia, perfeitamente, não ter acontecido. Há, portanto, uma clara diferença entre a imutabilidade da necessidade metafísica e a imutabilidade de um fato acontecido. Historicidade e contingência estão ligadas. Pretender conhecer a necessidade de um fato histórico, em sentido metafísico, implicaria para Climacus em conhecer algo histórico privando-o de sua historicidade. A temporalidade não pode ser entendida de modo puramente objetivo, tampouco ser analisada como uma categoria ao lado de outras.

Passado, presente e futuro não são compreendidos como se pudéssemos estar fora do próprio tempo, analisando-o do ponto de vista de uma consciência pura. Quando a existência é vista como o lugar onde o indivíduo tem o poder de refletir sobre diferentes possibilidades e atuar sobre elas, tal indivíduo torna o tempo dialético para si mesmo. O presente, então, vem a se constituir como o momento em que o passado, em

⁹ Cf. Søren KIERKEGAARD. *Migalhas fillosóficas*, p. III.

¹⁰ *Ibidem*, pp. III,II2.

sua necessidade histórica, se relaciona com o futuro enquanto abertura de possibilidades. Tal entendimento está articulado com a definição antropológica de *O conceito de angústia*, sob a pena de Vigilius Haufniensis, na qual o ser humano é entendido como uma *síntese de anímico e corpóreo*, mas também de *temporal e eterno*.¹¹ Na existência uma pessoa deve tornar-se ela mesma, tornar-se um indivíduo, ao efetivar a síntese do anímico e do corpóreo unindo-os em um terceiro que é o *espírito*. Mas qual seria o terceiro elemento que uniria o temporal e o eterno e sem o qual não teríamos uma síntese? Nas palavras de Haufniensis: “a síntese do temporal e do eterno não é uma outra síntese, mas é a expressão daquela primeira síntese, segundo a qual o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito. Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante”¹². Todo o problema existencial do tornar-se um indivíduo está implicado num entendimento específico de temporalidade que se articula no conceito de instante.

Considerações similares sobre temporalidade também possuem função importante na construção do projeto filosófico heideggeriano. A fenomenologia de Edmund Husserl havia chegado ao ego transcendental devido ao problema da fragmentação da consciência nos mais diversos atos intencionais, aporia à qual as *Investigações lógicas* eram conduzidas. Muito do desenvolvimento filosófico inicial de Heidegger parte deste problema, sem necessariamente acompanhar os encaminhamentos de Husserl. Heidegger intenta destranscendentalizar esta consciência absoluta. Destranscendentalizar significa, neste contexto, aproximá-la da experiência fática da vida. Mas este movimento de historicização traz à tona, novamente, o problema da unidade do *Dasein*. Para se manter fiel ao seu projeto, Heidegger não mais pode recorrer a alguma consciência transcendental, que se localizaria para além da temporalidade e da facticidade, mas deve encontrar a totalidade para o *Dasein* no

¹¹ Søren KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 92.

¹² *Ibidem*, p. 96.

próprio tempo. Neste sentido, a temporalidade é constitutiva do *Dasein*. Não é algo acrescido do exterior ou mesmo dependente de algum ego transcendental. Antes, a totalidade do *Dasein* é dada na temporalidade, impossibilitando a busca de algum outro fundamento para ela. O antecipar da morte confere esta unidade, sem que perca sua dinamicidade ou mesmo recorra a algum elemento substancialista. Além disso, com esta saída, Heidegger não rompe com a inquietude do histórico atribuindo-lhe qualquer necessidade, mas o leva às últimas consequências. Há, ainda, outro importante paralelo destas linhas de *Ser e tempo* com as análises desenvolvidas por Heidegger na sua fenomenologia da vida religiosa: a unidade não se mostra como elemento de uma consciência teórica, mas a partir da facticidade da existência, num engajamento prático com os entes. Em Husserl, o ego transcendental se liga ao conhecimento. Já em Heidegger, é existencial, mostrando-se mais originário do que qualquer consciência teórica. Para Heidegger, o “puro ego” somente pode ser um ego histórico, como ser-no-mundo. O *Dasein* não pode se apreender distintamente da rede de sentido, mas somente agindo no mundo. Em suma, não é possível colocar esta relação com o mundo entre parêntesis. Assim, a vida fáctica é uma preocupação pelo sentido, imerso numa temporalidade destituída de necessidade.

No entanto, como explicar a contaminação da tradição filosófica por este platonismo na sua compreensão da articulação entre vida e temporalidade? Seria meramente fruto do feitiço lançado pelo filósofo da academia? Neste aspecto, Heidegger se mostra bastante iluminador. Para ele, o entendimento platônico geraria um asseguramento com relação à temporalidade. A forma e o sentido do histórico “se realizam mediante a construção de uma teoria sobre o sentido da realidade temporal. À medida que conheço que tipo de sentido de realidade tem o temporal, este perde seu caráter inquietante para mim, já que o reconheço como uma conformação do supratemporal.”¹³ Evidentemente

¹³ Martin HEIDEGGER. *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 44.

que, enquanto seres naturais, estamos imersos na temporalidade assim como o está a natureza. O uso que se faz da liberdade, entretanto, constitui um devir no interior desse devir. Esta é a dialética pressuposta em *A Doença para a Morte*, do pseudônimo Anti-Climacus. Toda pessoa nasce humana enquanto união de elementos polares. Tornar-se si mesmo, entretanto, envolve um colocar a si mesmo em movimento, em gerar um devir que é interior a este primeiro devir. Isso implica, contudo, em abrir mão de uma segurança com relação à temporalidade que, tanto para Kierkegaard quanto para Heidegger, o cristianismo, pelo menos em suas acepções mais originárias, não oferece. Tais pressupostos são fundamentais para a reflexão filosófica desses autores sobre a existência em seu vir a ser.

Para Heidegger, a questão se torna ainda mais complicada, uma vez que sequer o que motiva a desconsideração do histórico, a busca por asseguramento, é problematizado. Em outros termos, a busca do domínio do histórico tem como motivação íntima o asseguramento via eliminação da inquietação provocada pelo histórico. A eliminação da inquietude se dá, por exemplo, ao conceber certa necessidade no histórico. Ao se referir à tipologia das relações possíveis entre histórico e vida, afirma Heidegger: “Assim, a vida tende a assegurar-se a si mesma *contra* a história (*primeira via*), ou *com* a história (*segunda via*) ou *a partir* da história (*terceira via*)”¹⁴. Deste modo, o paradoxal objetivo da filosofia da história moderna é se proteger contra o histórico, uma vez que seu tema central é justamente a luta da vida contra o histórico. Mas tudo isso é feito sem levar em consideração a inquietação (*Unruhe*) que o histórico traz. Como isso se efetiva? A preocupação é eliminada por meio da consideração objetiva do histórico. A temporalidade perde seu caráter perturbador ao ser tratada como mero objeto, diante do qual o sujeito se coloca. Aliás, a tentativa de se constituir a história como ciência revela de modo mais claro esta tendência ao asseguramento. Ao “matematizar” a história, por meio da

¹⁴ Ibidem, p. 47.

acepção de que ela lida com fatos do passado que podem ser conhecidos em sua necessidade por um sujeito desinteressado, perde-se o que é essencial: o histórico. A temporalidade deixa de ser inquietante, pois já não mais é indisponível, mas pode ser submetida ao pensar calculador. Por isso, “é necessário evitar que o fenômeno do histórico seja extraído da ciência histórica. A instauração da lógica histórica como disciplina fundamental da filosofia da história situa o problema, desde o começo, em contexto falso”¹⁵. Em termos mais kierkegaardianos, a interpretação do histórico a partir de um necessitarismo metafísico permite certo não comprometimento com a temporalidade por meio do olhar objetivo. Para Heidegger, é como se esta preocupação do ser humano em sua facticidade fosse abruptamente colocada fora de foco, tornando possível o tratamento de problemas epistemológicos como se fossem os mais fundamentais. Neste sentido, “a preocupação de si deve ser conduzida de volta para a experiência fática da vida e o sentido da história deve ser alcançado não mais por meio da objetivação de eventos históricos, mas obtidos a partir da experiência fática da vida”¹⁶. Em Heidegger o histórico é interpretado a partir da experiência fática da vida, e não mais a partir de grandes esquemas explicativos que tratavam, justamente, de excluir o fático e a inquietação do histórico que assolam o ser humano. Para que se apreenda de modo mais originário a questão do histórico, é preciso, portanto, retornar à experiência fática da vida na preocupação do ser humano, sem inseri-lo num complexo objetivante. Aliás, é por esta razão mesma que a existência cristã primitiva se torna para ele fundamental: aqui o tempo não é um aspecto entre outros. Ao não ser considerado objetivamente, mas a partir da experiência fática da vida, o histórico traz em si o elemento perturbador. A espera da *parousia* não se dá de modo passivo, mas implica em tribulação, numa vivência que reconhece em

¹⁵ Ibidem, p. 48.

¹⁶ Pierfrancesco STAGI. *Der Faktische Gott*, p. 42.

si as marcas da temporalidade. Em termos fenomenológicos, a tribulação (referida por Paulo) traz à tona justamente a inquietação provocada pela temporalidade.

III.

Deste modo, pode-se notar como a consideração da relação entre religião e temporalidade no pensar de Kierkegaard e Heidegger nos conduz a interessantes aproximações e conseqüências. Assim como a *parousia*, que também se define pela relação com o eterno, o instante está indisponível para um tratamento objetivo. Falar de temporalidade nesse sentido implica pressupor um indivíduo autoconsciente cuja existência se entende como aberta a possibilidades – daí a angústia. Tanto para Kierkegaard como para Heidegger é necessário pressupor um entendimento de temporalidade que seja diferente do platônico.

É fundamental, contudo, pontuar uma diferença importante com relação à compreensão de temporalidade nesses dois autores a partir do modo como entendem a relação para com o eterno. Kierkegaard afirma que não se pode entender o instante como uma designação puramente abstrata do tempo presente. Neste ponto o conceito de eternidade desempenha papel importante. Haufniensis esclarece a questão em *O conceito de angústia*:

Se se quiser usar agora o instante para com ele definir o tempo, e fazer o instante designar a exclusão puramente abstrata do passado e do futuro e, como tal, o presente, então o instante não será exatamente o presente, pois o intermediário entre o passado e o futuro, pensado de maneira puramente abstrata, simplesmente não é nada. Mas assim se vê que o instante não constitui uma mera determinação do tempo, dado que a determinação do tempo é apenas que ele passa (e se vai), razão porque o tempo – se há de ser definido por qualquer das determinações que se manifestam no tempo – é o tempo passado. Se, ao invés, o tempo e a eternidade se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo, e agora chegamos ao instante.¹⁷

¹⁷ Søren KIERKEGAARD. *O conceito de angústia*, p. 94.

O eterno qualifica a temporalidade e, conseqüentemente, também a existência. Voltando a *Migalhas filosóficas*, o *instante* consiste em que *o eterno entrou no tempo*. A relação a ser estabelecida com o eterno, entretanto, não é uma relação como outra qualquer, mas algo que tem um valor absoluto para a pessoa envolvida no processo de tornar-se um indivíduo. A dificuldade reside precisamente no fato de que a relação para com aquilo que tem um valor absoluto se decide a partir do que se mostra na contingência do histórico.

Kierkegaard resgata a noção cristã de que o mestre, em seu esvaziar-se, tornou-se igual ao discípulo para que ambos se compreendessem, já que, diferentemente do socrático, não havia uma relação inicial de reciprocidade entre eles. A partir disso, poder-se-ia concluir que, à medida que o eterno se faz presente no histórico a partir da igualdade operada no esvaziamento de Deus, no seu próprio revelar-se, o eterno se torna manifesto em sentido objetivo. Para Kierkegaard, entretanto, a igualdade estabelecida no rebaixamento do mestre mantém a incompreensibilidade. Climacus chega mesmo a sugerir que, ao estabelecer a igualdade, o eterno se torna, de certo modo, mais incompreensível do que permanecendo em sua diferença. Em *Migalhas*, afirma: “Pois é menos espantoso cair com o rosto no chão quando as montanhas tremem à voz do deus do que estar sentado junto dele como ao lado de um igual, e no entanto esta é afinal de contas a preocupação do deus, sentar-se justamente desta maneira!”¹⁸

A articulação entre temporal e eterno é fundamental tanto para o correto entendimento do histórico como para o sentido da existência, mas não do ponto de vista de uma análise objetiva, distanciada. Para uma análise objetiva do histórico, o mestre parece manter-se indisponível. Este ponto está bem claro em *Migalhas*, na distinção operada entre discípulo e testemunha ocular: “Do ponto de vista histórico [...] é fácil ao discípulo contemporâneo tornar-se testemunha ocular; a

¹⁸ Søren KIERKEGAARD. *Migalhas filosóficas*, p. 58.

infelicidade, porém, consiste em que o fato de conhecer uma circunstância histórica, sim, até mesmo conhecer todas as circunstâncias históricas com a certeza da testemunha ocular, de maneira alguma transforma uma testemunha ocular num discípulo”¹⁹. O que faz de alguém um discípulo é uma relação de subjetividade que se estabelece com o eterno a partir do histórico. O eterno, portanto, é fundamental para Kierkegaard no seu entendimento de existência, mas somente quando compreendido na medida desta relação onde permanece indisponível para um tratamento objetivo.

Para Heidegger, em *Fenomenologia da vida religiosa*, um dos conceitos fundamentais para que se entenda o cristianismo de Paulo, como articulado em sua carta aos tessalonicenses, é o de *parusía*, a segunda vinda de Cristo. Este elemento é importante para uma compreensão específica da temporalidade, que é diferente da platônica. A *parusía* está indisponível enquanto evento e não é algo que se pode conhecer do mesmo modo que se apreende outras coisas. Nesse contexto, é fundamental para Heidegger o texto de I Ts. 5.1-4²⁰. Heidegger observa que Paulo, ao responder à pergunta pelo quando da *parusía*, demonstra que a entende como não sujeita ao cálculo. O que entra em jogo nessa questão é aquilo que os tessalonicenses se tornaram, seu próprio modo de vida. A rigor, é a partir disso que surge o quando, o instante. Segundo Heidegger,

Toda a questão, para Paulo, não diz respeito à questão gnosiológica (cf. 5,2 porque vós mesmos sabeis muito bem [*pois vós mesmos estais inteirados com precisão*]). Ele não diz: ‘não sei quando ele voltará’, mas ele diz: “vós sabeis muito bem...” [*vós mesmos estais inteirados com precisão*] Este saber deve ser um saber todo peculiar, pois Paulo remete os tessalonicenses a si mesmos e o

¹⁹ Ibidem.

²⁰ “Irmãos, relativamente aos tempos e às épocas, não há necessidade de que eu vos escreva; pois vós mesmos estais inteirados com precisão de que o dia do Senhor vem como ladrão de noite. Quando andarem dizendo: Paz e segurança, eis que lhes sobrevirá repentina destruição, como vem às dores do parto à que está para dar à luz; e de nenhum modo escaparão. Mas vós, irmãos, não estais em trevas, para que esse dia como ladrão vos apanhe de surpresa”.

saber que possuem a respeito de seu ter-se-tornado. A partir desse modo de contestar segue-se que a decisão da “pergunta” depende de sua própria vida.²¹

As cartas de Paulo iluminam a compreensão de Heidegger: religião não se articula primariamente com o eterno, mas com o futuro. Em termos mais precisos, a religião como histórica é abertura radical ao futuro. Neste sentido, é preciso destacar que há dois tipos de futuro. De um lado, há aquele que se pode planejar e sobre o qual somos mestres. Este modo de relação com a temporalidade permite consideração objetiva do fluxo temporal, sem a qual dificilmente alguém sobreviveria, especialmente na sociedade contemporânea. É prudente que se tenha planejamento sobre o que se pretende realizar. E muitas das decisões tomadas partem desta compreensão de futuro. Este futuro também contém algo de previsível. A partir do presente, é possível “pré-dizer” o que virá. Pode-se identificar certa tendência indicada pelo próprio presente. No entanto, há também o futuro que se revela indisponível, exigindo o salto, uma aposta. Em relação a este futuro, não há garantias. Muito menos o sujeito se coloca como mestre. Ele se revela como não-previsível. A melhor descrição deste futuro é encontrada num texto de Paulo (1Ts5.2) citado por Heidegger. Este futuro vem como ladrão, de modo inesperado.

O futuro como um todo tem a função de nos libertar da clausura em que o presente pode nos cerrar. É ele que evita que nos fechemos no aqui e agora, na pura atualidade. No entanto, diante do futuro no seu sentido mais radical, somos levados ao limite, reconhecendo algo que está para além das potencialidades do sujeito. Em relação a este futuro pouco se pode decidir ou planejar. Enfim, nesta abertura radical ao futuro se é conduzido para além da esfera sobre a qual o sujeito tem domínio e capacidade de controle. A temporalidade revela sua indisponibilidade, rememorando a inquietude provocada por ela.

²¹ Martin HEIDEGGER. *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 91.

Também aqui não interessa muito o sujeito concebido a partir do modelo da teoria do conhecimento, como primariamente consciência. Em relação a este futuro, o conhecimento claro e distinto encontra seu limite, uma vez que ele não é dado ao conhecimento teórico, mas marca profundamente a experiência fática da vida. Com este movimento, Heidegger torna clara a relação entre a religião e o histórico. A estrutura do histórico é estreitamente relacionada com a vida. Melhor dizendo, a existência e a religião são compreendidas na sua relação com o histórico. John Caputo, no livro *On Religion*, expressa esta compreensão de modo bastante interessante: “Esta é a esfera do impossível, de alguma coisa da qual não podemos conceber a possibilidade”²². Em outros termos, a abertura radical ao futuro é tomar contato com o âmbito do impossível. Uma vez que ele não se mostra passível de ser calculado, não entra no âmbito das possibilidades (no sentido daquilo que se pode esperar de modo planejado). Neste sentido, vem como ladrão. Para Caputo, é na relação com a impossibilidade que se encontra propriamente a noção de fé: em seu sentido pleno, fé é acreditar no que parece ser inacreditável, naquilo que parece ser impossível de se acreditar. Esperar o que é previsível não é, propriamente, esperança. Esperança é esperar aquilo que parece impossível. É, no limite, esperar contra a própria esperança. Aqui, cessam todas as garantias. Por isso mesmo religião é assumir riscos, isto é, se expor à insegurança radical da temporalidade²³.

Deste modo, tanto para Kierkegaard quanto para Heidegger, o elemento fundamental da religião não está em um conjunto de práticas ritualísticas, crenças que ordenam um todo social,

²² John CAPUTO. *On Religion*, p. 10.

²³ O teólogo protestante R. Bultmann parece ter compreendido bem este ponto, seja de seu colega de Universidade ou de suas leituras do pensador dinamarquês. Segundo ele, “Não existe nenhuma diferença entre a segurança que descansa nas boas obras e a segurança construída sobre o conhecimento objetivante. O homem que deseja crer em Deus deve saber que não dispõe absolutamente de nada sobre o qual possa construir sua fé, e que, por assim dizer, se encontra suspenso no vazio. Quem abandona toda forma de segurança encontrará a verdadeira seguridade. Diante de Deus, o homem tem sempre as mãos vazias. Só quem abandona, quem perde toda a segurança, encontrará a seguridade”. (Rudolf BULTMANN. *Jesus Cristo e mitologia*, p. 66.)

sentimento de temor e fascínio diante do numinoso... Antes, se encontra num modo específico de relacionar-se com o tempo, de viver o tempo, com todos os riscos que disto advêm. Neste caso, o cristianismo originário se revela paradigmático para ambos os autores.

Conclusão

Como se pode notar, a crítica ao platonismo e sua tentativa de retirar da temporalidade seu caráter inquietante se revela como ponto comum tanto na concepção de instante em Kierkegaard como na leitura de Heidegger das cartas de Paulo. Esta concepção de temporalidade, tanto na sua versão clássica como atual, operava com base na busca da promoção da compreensão objetiva da temporalidade, conferindo-lhe certa necessidade. Já, para Kierkegaard e Heidegger, a temporalidade e o histórico não podem ser colocados entre parêntesis. Se na tradição grega, a temporalidade é mais uma categoria ao lado das outras, a análise a partir da experiência fática revela que ela é constitutiva da existência, evidenciando seu caráter de indisponibilidade. No caso dos primeiros cristãos, salienta Heidegger, o tempo é vivido em sua radicalidade a partir da expectativa da *parusía*. Ele marca de modo decisivo a existência.

É interessante observar como ambos os autores chegam a esta conclusão por meio da análise da compreensão cristã de existência. No caso de Climacus, mesmo que não haja referência clara ao cristianismo, não é difícil reconhecer como a concepção cristã aparece em *Migalhas*. No caso de Heidegger, estas conclusões se dão por meio da análise das cartas de Paulo. A escolha de Paulo não é aleatória. Ela se configura como modelo alternativo à compreensão grega. Mesmo no desenvolvimento posterior das reflexões de Heidegger, quando se dirige às análises dos textos de Aristóteles em busca da vida fática, esta noção de temporalidade está em

operação²⁴. Em suma, o impacto do cristianismo, com sua valorização do histórico e da temporalidade, parece ter profundo impacto na interpretação que estes dois filósofos fazem da existência.

Referências

BULTMANN, R. *Jesus Cristo e Mitologia*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

CAPUTO, John. *On Religion*. London/New York: Routledge, 2001.

ESCUADERO, Jesús Adrian. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2010.

EVANS, C. Stephen. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Trad. Enio Paul Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas Filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. e posfácio de Álvaro L. M. Valls. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010

_____. *Philosophical Fragments – Johannes Climacus*. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

²⁴ Com isso, não se nega a importância das leituras fenomenológicas que Heidegger empreende na década de 20 dos textos aristotélicos. Sem dúvida, elas são fundamentais para muitos aspectos desenvolvidos em *Ser e tempo*, como F. Volpi e outros comentadores têm demonstrado (Jesús Adrian ESCUDERO. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*; VOLPI, F. *Being and Time: A Translation of the Nicomachean Ethics?*). No entanto, é importante que se reconheça como a compreensão de temporalidade desenvolvida nos comentários às cartas de Paulo se mostra pressuposta no diálogo com Aristóteles.

_____. *Søren Kierkegaards Papirer*. v. I-XI. Ed. de P. A. Heiberg, V. Kahr e E. Torsting. København: Gyldendalske Boghandel; Nordisk Forlag, 1909-48; v. XII-XIII e v. XIV-XVI de comentários de N. Thulstrup; *Index* de N. J. Cappelørn. København: Gyldendal, 1968-78.

MAGURSHAK, Dan. The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship. In: PERKINS, Robert L. (Ed.). *The Concept of Anxiety*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1985. (International Kierkegaard Commentary, v. 8), pp. 167-195.

McCARTHY, Vincent. Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and in Full View. In: STEWART, Jon (Ed.). *Kierkegaard and Existentialism*, Farnham, England; Burlington, USA: Ashgate, 2011. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, volume 9), pp. 95-125.

STAGI, Pierfrancesco. *Der Faktische Gott*. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2007.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

VOLPI, F. Being and Time: A Translation of the *Nicomachean Ethics*?. In: KISIEL, Theodore e van BUREN, John. *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University of New York Press, 1994.

