

*Fenomenologia da vida religiosa: história e método na interpretação das epístolas paulinas do jovem Heidegger*¹

Phenomenology of Religious Life: history and method in the young Heidegger's interpretation of Pauline epistles

Arthur Grupillo²

RESUMO

O objetivo do artigo é reiterar a pergunta do jovem Heidegger sobre o porquê de justamente a religião cristã estar no ponto de vista de sua consideração sobre a possibilidade mesma de uma filosofia da religião. Para isso, tomamos os problemas concernentes à história e ao método como temas centrais de suas interpretações das epístolas paulinas, realizadas nas lições sobre a *Fenomenologia da vida religiosa*. A investigação conduziu-nos a uma série de indicações quanto ao saber fático da vida cristã que se opõem diretamente a certa tendência decadente da experiência da vida, assim como o próprio método fenomenológico se opõe à tendência decadente da filosofia da história e da religião de orientação gnosiológica neokantiana.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia. Cristianismo. Heidegger. Paulo. História. Método.

ABSTRACT

The aim of this article is to reiterate the question of the young Heidegger on why precisely the Christian religion is in the point of view of the consideration of the

¹ Recebido em 24/11/2015. Aprovado em 12/04/2015.

² Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor adjunto da Universidade Federal de Sergipe. Professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. País de origem: Brasil. E-mail: aegrupillo@gmail.com.

very possibility of a philosophy of religion. For this purpose, we take the problems concerning history and the method as being central themes to his interpretations of the Pauline epistles that we find in the lessons on *The Phenomenology of Religious Life*. The research has lead us to a series of indications into the factual knowledge of the Christian life which opposes directly to certain downward trend of life experience, in the same way that the phenomenological method itself does to the downward trend of the philosophy of history and religion gnosiologically informed, especially by Neo-Kantianism.

KEYWORDS: Phenomenology. Christianity. Heidegger. St. Paul. History. Method.

1. Introdução

Antes de mais, cumpre ressaltar que um trabalho sobre a interpretação da religiosidade cristã originária a partir da ideia de uma *Fenomenologia da vida religiosa* possui relevância histórico-exegética suficiente no que diz respeito ao itinerário intelectual de Martin Heidegger e sua importância como filósofo representativo de um século filosófico que, apesar disso, já não é mais o nosso. Com a expressão “século filosófico” quero dizer que as ideias representativas de um determinado período histórico não necessariamente coincidem com o seu calendário factual. Assim, por exemplo, Herbert Schnädelbach propõe que o século XIX “filosófico” vai de 1831, o ano da morte de Hegel, até 1933, com a ascensão do partido nazista ao poder (Schnädelbach, 1991). É difícil afirmar, obviamente enquanto hipótese histórica, quando terminou o século XX filosófico e começou o nosso. Mas temos algumas razões para acreditar que isto já ocorreu, e que está intimamente vinculado ao fato de o “problema da religião” ter se tornado mais uma vez tema central da filosofia. É nesta perspectiva, e não simplesmente na de uma interpretação histórico-exegética de Heidegger, a qual, repito, tem relevância por si mesma, que este trabalho gostaria de se situar.

Se o problema da história, tendo como pano de fundo crítico a questão judaica sobre sua secularização completa, marcou a filosofia do século XIX, podemos dizer que o século XX filosófico foi um período, por assim dizer, pagão, no qual o “problema da estética” esteve repetidamente em primeiro plano (Grupillo, 2012)

É plausível a afirmação de que o estilo e a expressão desempenharam uma função essencial na forma de argumentação dos seus pensadores mais eminentes, cujos pensamentos foram afinados a partir do tom dado pelo problema nuclear da crítica da razão, com a conseqüente procura por uma forma de argumentação que pudesse, de algum modo, subvertê-la e apontar o que significa a vida deformada por essa mesma razão, até então reduzida aos imperativos técnico-epistêmicos. Por esse motivo, não raro essa busca se deu concomitantemente a uma reflexão sobre o belo ou a arte. Em alguns casos, isso é mais evidente, em outros, mais sutil. Claro, tal “paganismo” caracteriza mais a centralidade histórica do “problema” do que os próprios filósofos, que nele entreviram perspectivas filosóficas distintas.³

Inúmeras publicações indicam uma nova atenção voltada para a religião. Embora toda cautela deva ser recomendada no emprego de chavões como “pós-secular”, já que “pode sugerir facilmente a ideia de um desenvolvimento histórico linear, (...) até mesmo carregado de filosofia da história” (Knapp, 2011, p. 180), e mais ainda na hipótese de um “ressurgimento da religião” (Kaube, 2012), é inegável que esta recuperou a centralidade que perdera no cenário filosófico, tanto de língua inglesa quanto na tradição continental.⁴ Em especial, as reflexões surgidas no âmbito europeu, vistas de perto, não se caracterizam exatamente como uma filosofia da religião em geral, da forma como aprendemos a distingui-la da teologia e da metafísica especulativa, mas como aquilo que poderia ser mais bem designado por uma *filosofia do cristianismo*, cuja obra inaugural é sem dúvida o livro de Alain Badiou sobre o apóstolo Paulo e as origens do universalismo (Badiou, 1997). Isso aconteceu, em parte, porque a crítica da razão teve conseqüências tão profundas que levou

³ Sobre isso, aproveito aqui o comentário de Jürgen Habermas: “Imenso é aquilo que separa Wittgenstein de Heidegger e Adorno. Não obstante isso, estes três fazem parte de uma constelação que permite, igualmente, descobrir afinidades na perspectiva distanciada de quem vem depois. (...) Na análise terapêutica da linguagem, na recordação do Ser ou na dialética negativa, o pensamento discursivo volta-se, a cada vez, contra a estrutura da enunciação propriamente dita, para permanecer no rastro daquilo que se furta ao discurso articulado em proposições. Wittgenstein, Heidegger e Adorno querem obter efeitos que se parecem, o mais possível, com experiências estéticas.” (Habermas, 1992, p.85-88)

⁴ Para um panorama deste renascimento e atualidade da filosofia da religião, com suas múltiplas vertentes, cf. MacDowell, 2011.

a cultura racional a revirar novamente os supostos “escombros” da tradição religiosa na busca de conteúdos normativos, e nada mais natural do que o cristianismo, como tradição religiosa do Ocidente, oferecer-se como uma fonte possível desses conteúdos.

Alguns pensadores, como Jürgen Habermas, suspeitaram ter encontrado na dogmática cristã, mantida a devida distância, orientações que procuravam, sem deixar, no entanto, que a filosofia se transformasse num discurso apologético.⁵ Outros, como Slavoj Žižek, persistem, por assim dizer, na não persistência da religião, com a consequente radicalização materialista mesmo do discurso teológico (Žižek, 2003). Também Alain Badiou pode ser incluído nesta perspectiva. Todos eles, porém, evocam, de maneiras distintas, a noção heideggeriana de acontecimento apropriador [*Ereignis*] para compreender a plenitude *histórica* da formação do Ocidente a partir do cristianismo primitivo e tentar aplicá-la como um *conceito genérico* de mudança social e, em alguns casos, de revolução (cf. Habermas, 1990, p. 43; 2007, p. 33; Cf. também Žižek, 2006).

Este conceito do Heidegger já maduro, entretanto, está demasiadamente embebido do neopaganismo de Hölderlin, entusiasta da Grécia arcaica, e não deve ser utilizado como única fonte para compreender a reflexão heideggeriana sobre a história. Para usar uma expressão do próprio Heidegger, é igualmente “digna de ser investigada”, lado a lado com esta visão, “a razão pela qual justamente a religião cristã” pode servir de modelo ao conceito posterior de acontecimento. Aliás, tal conceito não existia para o jovem Heidegger, se não apenas em sentido lato.⁶ De fato, na *Fenomenologia da vida religiosa*, ele destaca apenas a circunstância de ser “justamente a religião cristã [que] está no ponto de vista de nossa consideração... uma questão difícil” (Heidegger, 2010, p. 111)⁷.

⁵ Cf. principalmente “Uma visão genealógica do teor cognitivo da Moral”. In: Habermas, 2002. Cf. também Habermas, 1990; Habermas, 2007, p.162ss

⁶ Assim, por exemplo, Heidegger fala do aparecimento do anticristo que antecede a *παρουσία* como um acontecimento [*Ereignis*]. Cf. Heidegger, 2010, p.99

⁷ Utilizamos a tradução brasileira, às vezes modificada, sempre em comparação com a edição original (*Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.)

Com efeito, o jovem Heidegger propôs uma interpretação da religiosidade cristã originária juntamente com uma reflexão metodológica extraordinária a respeito da própria filosofia, da experiência fática da vida e da fenomenologia da religião, como o título posteriormente dado a estas preleções, pronunciadas em Freiburg no inverno de 1920/21, logo indica. Quero dizer que o próprio Heidegger, ainda jovem, já possuía um excelente vislumbre do alcance filosófico que poderia ter uma reflexão sobre a primeira fase do cristianismo.

2. “Fenomenologia”, “vida” e “religião”.

O método fenomenológico constitui, em sua essência, um modo de colocar em questão a própria problemática metodológica em filosofia. Desde que foi idealizado, o método pretende distinguir-se do modelo científico vigente de classificação e conceituação, e isso significa: um método que não independe nem se comporta indiferentemente daquilo que investiga. Rigorosamente falando, sequer é possível dizer que ele se volta para um *objeto* de estudo, ou para uma região ou campo de objetos, mas sim que ele se deixa guiar por um *fenômeno*, que ao longo do processo verifica e corrige os próprios pressupostos metodológicos empregados.

A interpretação das cartas paulinas, nas preleções de Freiburg, é antecedida e acompanhada, *pari passu*, por uma reflexão metodológica importantíssima, em que Heidegger enfatiza a unidade destes três elementos, “fenomenologia”, “vida” e “religião”, com uma insistência impressionante, tentando mostrar que os problemas da filosofia da religião de sua época constituíam uma chave heurística privilegiada para o próprio problema da filosofia de sua época. Esta última é marcada por uma secularização científica da filosofia levada adiante pelo neokantismo.⁸

⁸ Com a crise de identidade da filosofia depois de Hegel, o neokantismo (de Marburg e do Sudoeste) passa dominar a cena filosófica alemã. “O pensamento de Immanuel Kant não pertenceu ao idealismo absoluto, o que fez dele uma base atrativa para a posterior reabilitação geral da filosofia” (Schnädelbach, 1991, p. 18, tradução brasileira ainda manuscrita). Segundo penso, toda a filosofia de Heidegger deve ser compreendida como um embate contra o neokantismo,

Às três Críticas de Kant, os neokantianos fizeram corresponder uma doutrina dos três mundos, o mundo objetivo, o mundo intersubjetivo e o mundo subjetivo, submetendo cada âmbito objetual, inclusive o estético, a uma “legalidade própria da consciência” (Hermann Cohen apud Wolandt, 1971, p. 226). Foi Wilhelm Windelband quem atribuiu à filosofia a tarefa de fundamentar simultaneamente os valores do verdadeiro, do bom e do belo no âmbito da filosofia transcendental (Windelband *apud* Pascher, 1997, p. 62), associando tal “sistema dos valores” a uma consciência transcendental supra-individual, chamada “Normalbewußtsein”, e que pressupõe, diante de qualquer juízo tomado por verdadeiro, a forma de uma pretensão de validade incondicionada. Em sua obra *Sistema da Filosofia*, Heinrich Rickert executa então o sistema de valores projetado por Windelband, incluindo nele também a mística, a erótica e a filosofia da religião (Ollig, 1979, p. 63). À filosofia da validade Heidegger contrapõe a experiência da facticidade. É precisamente a esta intenção de reduzir a totalidade do mundo aos conceitos básicos da teoria do conhecimento que Heidegger objeta que “o ponto de partida para a filosofia é a *experiência fática da vida*.” (Heidegger, 2010, p.15)

Na verdade, o jovem Heidegger, sob a pressão de construir sua própria perspectiva em contraposição à neokantiana, tenta elaborá-la ainda a partir do vocabulário dos três mundos, objetivando mostrar, contudo, que eles se encontram, não nalguma consciência supra-individual, mas numa concepção fenomenológica e integral de mundo, que embora designe a experiência fática do comportamento, pode ser formalmente articulada.

Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver). O mundo pode ser formalmente articulado como *mundo circundante* [*Umwelt*] (Milieu), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes,

num contexto de crise do neo-hegelianismo. Sem receio de exagerar, digo que não é pequena a importância histórica do neokantismo para a compreensão de Heidegger e mesmo para a compreensão de toda filosofia continental do século XX.

etc. Nesse mundo circundante também está o *mundo compartilhado* [*Mitwelt*], isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. – *não* enquanto exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí está também o *eu mesmo* [*Ich-Selbst*], o *mundo próprio* [*Selbstwelt*], na experiência fática da vida (Heidegger, 2010, p.16).

O objetivo de Heidegger com a manutenção da referência a mundos não é só mostrar que a relação com sentidos se dá anteriormente à relação com objetos, o que o neokantismo em geral também defende, mas chamar atenção para uma noção prévia e integral de mundo, para a própria facticidade da vida, deslocando, assim, o problema da validade para um nível não filosófico, mas científico, no sentido da teoria do conhecimento.⁹ É por isso que ele menciona a possibilidade de uma compreensão eminentemente fática do ato de conhecer, que denomina “*Kenntnisnehmen*”. O ato cotidiano de aproximar-se a situações temáticas científicas, por exemplo, assistir a conferências, constitui um *tomar conhecimento*¹⁰, certamente em contraposição ao conhecimento abstrato propriamente dito. Ao tratar de coisas cotidianas, no mesmo ato, “a situação é basicamente a mesma, só mudou o conteúdo” (Heidegger, 2010, p. 19). O problema metodológico que permanece ainda não esclarecido é como “o mundo”, que reflete a totalidade da experiência fática da vida, pode ser “formalmente articulado”. Devemos entender “formalização”, aqui, no sentido de abstração e generalização, ou nalgum outro sentido específico? Esta questão diz respeito, precisamente, à fenomenologia enquanto método.

Tal questão, entretanto, não pode ser dissociada do tema da vida, que é a própria facticidade, no sentido de um engajamento do comportamento no mundo. Desde já, fica claro, para Heidegger, que o ponto de partida e a meta da filosofia são a experiência fática da vida. Mas a própria vida, enquanto comportamento, segue uma tendência, que na verdade cabe ao filósofo resistir. Numa palavra, a “experiência

⁹ Isso se confirmará no rechaço completo da teoria do valor no §33 de *Ser e Tempo* (Heidegger, 1967).

¹⁰ Diferentemente da tradução brasileira, preferimos “tomar conhecimento” a “tomar nota”.

fática da vida é “preocupação *atitudinal*, decadente.” (Heidegger, 2010, p.20) Pertence à própria experiência fática da vida a tendência de decair [*abfallenden Tendenz der Lebenserfahrung*] e isto ocorre quando tal experiência é reduzida a uma organização sistemática dos complexos significativos do mundo em determinações genéricas de objetos segundo os diferentes “mundos” e sua correspondente atitude [*Einstellung*], visando teorias e uma regulação objetiva da vida (Heidegger, 2010, p.21)¹¹, e não só uma regulação objetiva da vida, mas um “assegurar-se”, através das teorias da história, da relação com o tempo, com o essencialmente histórico.

O histórico, por sua vez, é indissociável do religioso. Os capítulos 2 e 3 das preleções de Freiburg sobre a fenomenologia da vida religiosa são dedicados ao mesmo problema, isto é, à tendência, afinal decadente, de submeter o religioso e o histórico às categorias da teoria do conhecimento. Contra essa tendência, opõe-se a filosofia, com sua tendência de referir tudo “ao homem e ao que é importante para ele (tendência à concepção de mundo).” (Heidegger, 2010, p.19) A pergunta que orienta o presente trabalho aponta, de certa forma, para a mesma unidade, no *fenômeno* religioso, da referência à história e, por outro lado, da filosofia enquanto método, como contratendência de uma verdadeira história. “Fenomenologia”, “vida” e “religião” significam também “método (filosofia)”, “história” e “religião”. Colocado ainda mais claramente:

Teria Heidegger o direito de aplicar sua nova abordagem, seu método próprio, a qualquer domínio objetual ou campo temático da filosofia? Não incorreria ele, assim, no mesmo problema que critica, na mesma tendência decadente? Nesse sentido, é fundamental compreender – o que de modo nenhum é difícil – que o jovem Heidegger tivesse que examinar a filosofia de sua época, como expressão do seu presente filosófico, justamente na filosofia da religião. Embora todo o capítulo 3 das preleções se dedique especificamente ao fenômeno histórico, ele é claramente submetido ao primado metodológico do fenômeno religioso, ainda que, repito,

¹¹ O conceito de atitude [*Einstellung*] é central no neokantismo. Ele designa sempre também uma determinada direcionalidade [*Gerechtheit*] da consciência a objetos (Ollig, 1979, p. 146).

constituam uma unidade. É nas tendências, no sentido de correntes de pensamento e seus métodos, então atuais na filosofia da religião que se deixam verificar claramente as duas “tendências” históricas opostas: a decadente, de submeter o fenômeno religioso às categorias objetivas da teoria do conhecimento, e a tendência “filosófica”, de referir tudo, não só ao homem, mas ao que há de importante para ele. Em suma: a *escolha de Heidegger por seu fenômeno não é indiferente à sua questão metodológica e vice-versa.*

A tendência não se dirige a uma dissipação da faticidade histórica, a obter proposições gerais da fenomenologia da religião a partir de um exemplo. Não se coloca como meta o ideal de uma construção teórica, mas a originariedade do absolutamente histórico em sua irrepetibilidade absoluta. Todas as questões da filosofia são no fundo perguntas pelo como em sentido rigoroso segundo o método (Heidegger, 2010, p.79).

A questão do método, conseqüentemente também a do rigor, diz respeito à dificuldade e à originariedade do “absolutamente histórico”. O absolutamente histórico é, por sua vez, o religioso, mas não o religioso no sentido de uma lei geral (gênero) de fenômenos religiosos particulares (espécie). Novamente: “a razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista de nossa consideração é uma questão difícil.” O objeto da crítica de Heidegger, no capítulo 2, é a filosofia da religião de Ernst Troeltsch, e isso por um único motivo, o de que ali se trata de encontrar as leis racionais das ideias religiosas em geral. Heidegger ataca deliberadamente os pressupostos neokantianos desta abordagem: “(Troeltsch apoia-se aqui na teoria do conhecimento de Windelband e de Rickert.) Existe um *a priori* sintético do religioso como existe um *a priori* lógico, ético e estético. Mostrar este *a priori* religioso supõe fixar a “verdade” religiosa em geral, o elemento *racional* do religioso.” (Heidegger, 2010, p.25)¹²

¹² A edição brasileira, num lapso, repete o “religioso” no lugar do “estético”. É interessante notar ainda que, para Heidegger, a presença marcante de determinada filosofia na abordagem do problema do cristianismo é entendida como uma dependência fundamental da teologia protestante. “A teologia católica estuda o problema a partir do aspecto da concepção especificamente católica do cristianismo. A teologia protestante depende essencialmente da respectiva corrente filosófica principal que se adquire concretamente” (Heidegger, 2010, p. 25). Mesmo assim, não fica claro que sua abordagem fenomenológica se aproxime da concepção especificamente católica. Pelo contrário, em muitas passagens, Heidegger, ao mesmo tempo em que objeta determinadas

Esta dificuldade reflete um problema metodológico das ciências históricas no neokantismo, um problema clássico que jamais deixou de ter atualidade e que vai de Rickert, passando por Max Weber, até culminar no dilema de uma “dialética negativa” em Adorno. O histórico – assim como o religioso – não se deixa entender como uma legalidade própria da consciência transcendental de Kant, ainda que ligeiramente modificada como uma consciência alargada de sentidos.¹³ Na verdade, ainda permanece um problema aberto, embora tenha perdido atualidade, se também o estético se deixa compreender como uma legalidade própria da consciência (Grupillo, 2012). A dificuldade é que um método baseado nas premissas de uma consciência transcendental não consegue compreender o absolutamente particular se não como algo que nem sequer consegue identificar, inviabilizando qualquer abordagem aproximativa ou compreensiva, como o fazem determinada fenomenologia e a hermenêutica, baseando-se no modelo intersubjetivo da interpretação de textos e não no modelo sujeito-objeto da relação de conhecimento.

Uma lógica das ciências humanas que parte de pressupostos característicos da crítica transcendental à consciência não consegue se subtrair à dialética designada por Hegel como a dialética do particular e do universal. Essa dialética conduz para além de Hegel ao conceito de fenômeno cultural como o historicamente individuado, que exige ser identificado precisamente como um não-idêntico (Habermas, 2009, p. 13-14).

Mas o jovem Heidegger já insistia na crítica do “furor moderno por compreender configurações da cultura”. Trata-se de uma crítica eminentemente metodológica, a respeito do ímpeto de “classificação” e “generalização”. Quando se diz que “x é histórico”, querendo com isso dizer que “algo, um objeto, possui a propriedade

interpretações protestantes, defende Lutero contra más compreensões (Cf. Heidegger, 2010, p. 30, 61, 63, 86).

¹³ Observe-se que tanto o histórico quanto o religioso, em Kant, estão principalmente sob o domínio da legalidade própria da consciência que é a razão prática, com as respectivas intersecções com o teórico e o estético. O projeto de incluir a história e a religião numa crítica alargada da consciência não foi um projeto do próprio Kant, mas do neokantismo.

de ser histórico”, perde-se precisamente aquilo que se gostaria de afirmar do objeto, a saber, que ele não se enquadra nos conceitos-classe do conhecimento histórico disponível (Heidegger, 2010, p. 35). Para começar, uma semântica dos juízos históricos teria de utilizar constantes, e não variáveis. Teriam que ser juízos do tipo “*a* é histórico”, mas não é nisto que reside o problema. Para Heidegger, o cerne da dificuldade está no “é” da predicação, no ser histórico enquanto histórico. Quando dizemos possuir um conceito do histórico, válido supratemporalmente, afirmamos a validade (ou verdade) de uma proposição como “*a* é histórico” independentemente do histórico como o ser *a* de “*a*”, para usar um vocabulário da ontologia fundamental posterior. “Nós afirmamos”, pelo contrário, defende Heidegger, “a importância do histórico para o sentido do filosofar em geral, *antes de* todas as questões de validade” (Heidegger, 2010, p. 35).

Isto coloca, para Heidegger, um desafio metodológico de grande monta. Não só tem de escapar às premissas de uma filosofia da consciência ou da subjetividade, mas precisa arrancar o fenômeno histórico-religioso da facticidade da vida sem violentá-lo com generalidades. Ele mesmo reconhece que, embora um *fenômeno* não seja “nem objeto nem objetualidade”, é “formalmente” também uma objetualidade, ou seja, um “algo em geral”. “Porém, com isso não se disse nada de essencial sobre o fenômeno; ele é empurrado assim para uma esfera à qual não pertence. Isso torna a fenomenologia tão eminentemente difícil” (Heidegger, 2010, p. 35-36). A esta dificuldade geral corresponde, já que se trata de uma recusa do método generalizador, a dificuldade concreta, o *fenômeno que corresponde ao método*:

A genuína filosofia da religião não surge para nós de conceitos previamente elaborados da filosofia da religião, mas, sobretudo, de uma determinada religiosidade – para nós, a cristã – seguida pela possibilidade de sua apreensão filosófica. A razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista de nossa consideração é uma questão difícil. Pode-se responder isso somente resolvendo o problema das conexões históricas. É necessário obter uma genuína e originária relação com a história que se explique a partir de nossa situação e

faticidade históricas próprias. O que importa é o que possa significar o sentido da história para nós, a fim de que desapareça a “objetividade” [*Objektivität*] do histórico “em si”. A história somente é a partir de um presente. Somente assim é possível começar uma filosofia da religião (Heidegger, 2010, p. 111-112).

Com isso o jovem Heidegger pretende afirmar que teria de ser mostrado, o que nem de longe seria um trabalho fácil, através de conexões históricas, *porque só nos é possível pensar genuinamente o histórico a partir do cristianismo*. Somente se o método fenomenológico for bem sucedido nessa tarefa é que não correríamos o risco de cair num beco sem saída próprio da crítica filosófica da consciência, como, por exemplo, uma dialética negativa. A “solução”, por assim dizer, é apresentada por Heidegger em dois passos. O primeiro, propedêutico, é o conceito de anúncio ou indicação formal [*formale Anzeige*].¹⁴ Tal investigação preliminar, contudo, não pode estar dissociada do próprio fenômeno investigado. Ela tem de ser exposta concomitantemente ao próprio fenômeno, a saber, a religiosidade cristã originária.

3. As “Indicações formais” na interpretação das epístolas paulinas

O conceito de “indicações formais” é produto de um “aperfeiçoamento” que o jovem Heidegger opera na distinção inicialmente realizada por Husserl nas *Investigações Lógicas* e principalmente nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma*

¹⁴ Não optamos pela tradução “indício formal” porque o vocábulo indício tem o sentido de rastro, de algo impreciso e, por fim, de indiciamento policial, enquanto que *Anzeige* tem o sentido de um anúncio, de algo que se encontra estampado, como um anúncio publicitário, por exemplo. No entanto, *jemandem (etwas) anzeigen* significa indicar alguma coisa a alguém, no sentido de apontar um caminho ou uma direção a alguém que procura um determinado lugar. Sendo assim, utilizamos frequentemente a expressão “indicação formal”, quando está em jogo o sentido de direção, e de anúncio, mais raramente, em respeito ao vernáculo alemão, quando o contexto da passagem o justifica. “Indício” só se justificaria se valorizássemos o “passo a passo” da explicação fenomenológica, que se aproveita dos detalhes e do que normalmente é desprezado. Mas nisso reside antes a sua precisão e o seu *rigor* do que alguma imprecisão, que é o que “indício” significa em português. Sobre o conceito de rigor como sendo filosófico e não científico e, consequentemente, sobre a fenomenologia como ciência rigorosa, cf. Heidegger, 2010, p. 14ss.

filosofia fenomenológica. Trata-se da distinção entre “generalização” e “formalização”, da qual diz Husserl:

É preciso distinguir nitidamente as relações de generalização e especialização de um tipo essencialmente outro de relações, a passagem do material à generalidade no formal lógico puro ou, inversamente, a materialização de um formal lógico. Noutras palavras: generalização é algo totalmente distinto de formalização, que desempenha um papel tão importante, por exemplo, na análise matemática; e especialização, algo totalmente distinto de *desformalização*, como “enchimento” de uma forma lógico-matemática vazia, por exemplo, de uma verdade formal. Por conseguinte, que uma essência esteja subordinada à generalidade formal de uma essência lógica pura, isso não deve ser confundido com a subordinação de uma essência a seus *gêneros* eidéticos mais altos. Assim, a essência “triângulo” está, por exemplo, subordinada ao gênero supremo “forma espacial”, a essência “vermelho” ao gênero supremo “qualidade sensível”. Por outro lado, vermelho, triângulo e todas as essências, tanto homogêneas quanto heterogêneas, estão subordinados à designação categorial “essência”, que não possui absolutamente o caráter de um gênero eidético para nenhuma delas, ou melhor, não o possui em relação a nenhuma delas (Husserl, 2006, §13).

Trata-se, aqui, da distinção entre uma relação de gênero e espécie, como aquela expressa num juízo, nos termos da teoria do conhecimento, e uma relação de “preenchimento” de uma forma lógica pura, como “x”. Com efeito, “x” não é gênero de várias espécies, mas sim uma forma matemática pura, um “algo em geral”, que pode ser preenchido por todos e quaisquer objetos, não como gênero destes. A distinção é na verdade bastante simples, embora Husserl acrescente ao conceito de “formal” uma determinação ontológica, que ele caracteriza como “categoria formal-ontológica” ou “essência”. Assim, por exemplo, ele afirma que “triângulo” pertence ao gênero “forma espacial” e que “vermelho” pertence ao gênero “qualidade sensível”. Porém, tanto “forma espacial” quanto “qualidade sensível” constituem, por sua vez, “essências”, sem que “essência” seja um gênero a que elas pertencem. “Forma espacial” e “qualidade sensível” designam o ser próprio de uma essência, assim como, por exemplo, o objeto geral = X (o algo vazio) não é um gênero para quaisquer objetos, mas sim uma forma que pode ser preenchida por um objeto.

Forma espacial e qualidade sensível são “essências” no sentido de que designam categorias formal-ontológicas.

O mais importante é como Heidegger interpreta essa distinção. Segundo ele, a generalização demarca um setor temático, uma região de objetos, mas a formalização não está tematicamente ligada, portanto está vazia; tem de ser preenchida e encontra-se, deste modo, sujeita à motivação. Não há nenhuma razão prévia pela qual devamos preencher um “x” com tal ou qual “essência”. Temos apenas indicações disso, entretanto bastante rigorosas, no sentido visado pelo método fenomenológico. De acordo com o método, em Heidegger, a todo conteúdo [*Gehalt*] está vinculado um *sentido de referência* [*Bezugssinn*] e um *sentido de realização* [*Vollzugssinn*]. Trata-se de um *saber*, no qual se destaca não a relação de uma espécie a um gênero, como no juízo “O rubi é vermelho”, mas sim a relação do conteúdo com aquilo a que se refere e como se realiza, como em expressões tais como “A vossa fé está crescendo” (2Ts 1.3), “seduções de injustiça para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor da verdade” (2Ts 2.10) ou “Deus vos escolheu desde o princípio para serdes salvos mediante a santificação do Espírito e a fé na verdade” (2Ts 2.13). Nestas expressões, não se diz que tipo de coisa é a fé, a que gênero de coisas pertence, mas sim que ela é suscetível de intensificação, ela cresce. Não se diz o que é a injustiça, mas sim que ela se refere à sedução e à perda de si, e que se realiza através de uma determinada relação, neste caso, uma relação de não acolhimento, de não aceitação do amor (da verdade). Por fim, na expressão “fé na verdade” vê-se que “a verdade está no complexo referencial da fé”, e assim por diante (Heidegger, 2010, p. 97). Estes são exemplos de indicações ou anúncios formais.

Na vida fática, dispomos de certo *saber* que pode ser descrito com a ajuda dessas indicações. Esse saber certamente não é teórico, mas é um saber do tipo que os cristãos primitivos dispunham, uma vez tornados cristãos, a respeito do mundo, de seus irmãos (aqui já existe uma indicação) e de si mesmos; um saber que tem um conteúdo, um sentido de referência (a que se refere esse saber) e um sentido de realização (como se realiza esse saber). Aqui, deparamos com o objetivo

central do método. Heidegger possui os *textos* mais antigos do Novo Testamento, entre os quais a primeira carta de Paulo aos convertidos de Tessalônica, mas ele tem em vista uma fenomenologia da *vida fática* dos cristãos primitivos. Por esta razão, as indicações servem para identificar uma situação, um modo de referir-se aos temas e aos destinatários das cartas, e não visa, em primeiro lugar, ao conteúdo dogmático que as cartas encerram. “O método teológico está fora de nossas considerações. É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia. O anúncio formal renuncia à compreensão última que só pode se dar numa vivência religiosa genuína; tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento” (Heidegger, 2010, p. 61).

3.1 A Epístola aos Gálatas

As últimas considerações propedêuticas de Heidegger sobre o “anúncio formal” são relativamente intrigantes:

Gostaria de (...), a partir disso, interromper essas considerações tão abstratas e, durante as próximas horas, apresentar a história. O que farei será, sem maiores considerações sobre a posição de princípio e sobre o método, tomar como ponto de partida um fenômeno concreto e determinado; pressupondo, porém, que vocês irão tergiversar e entender mal toda a consideração do princípio ao fim (Heidegger, 2010, p. 60).

Mas, na verdade, sabendo-se que a essas considerações seguirá uma primeira tentativa de interpretação da Epístola aos Gálatas, o trecho ganha um sentido bem determinado. A ideia de uma fenomenologia da vida religiosa com estes traços metodológicos de imediato choca com a escolha desta epístola como fonte daquele saber fático que Heidegger procura, pois, segundo ele mesmo, “esta, junto com a Epístola aos Romanos, transformou-se em fundamento dogmático” (Heidegger, 2010, p. 61). A interpretação da carta aos gálatas irá fracassar, propositadamente, como acesso ao Novo Testamento no sentido de uma fenomenologia da vida fática cristã

porque esta se encontra, assim como a Epístola aos Romanos, plena de conteúdo dogmático e doutrinário.

Não gostaria, aqui, de me estender numa caracterização, capítulo por capítulo, da epístola aos convertidos da Galácia, sobretudo em contraposição com a Primeira Epístola aos Tessalonicenses, pois tratei disso em outro lugar (Grupillo, 2014). Concentrar-me-ei apenas nalguns pontos que considero essenciais.

Como o próprio Heidegger aponta, é possível destacar, do texto e da situação de Paulo frente aos crentes da Galácia, que estes se encontravam numa circunstância de “luta religiosa” entre judeus e judeu-cristãos. Por esta razão, o conteúdo da epístola é o da oposição entre “lei” e “fé”. Por essa mesma razão, Paulo é conclamado a reivindicar sua autoridade apostólica, afirmando ter aprendido o evangelho não de algum homem “mas por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1.12).¹⁵ De resto, a carta contém um forte tom dogmático, pois Paulo procura na própria tradição judaica subsídios que justifiquem seu ministério juntos aos gentios, tais como a *promessa* de Deus a Abraão – que se teria cumprido em Jesus Cristo – de que nele seriam abençoados “todos os povos da terra” (Gl 3.8; cf. Gn 12.3). Há ainda um item dogmático mais profundo e difícil da epístola, que é o vínculo da lei com os στοιχεῖα, ou “elementos rudimentares do mundo”, aos quais os homens estavam sujeitos antes da vinda de Cristo. Este conceito designa os seres que governam o mundo material e possui uma função teórica central nos estudos de demonologia (Cf. Arnold, 1996).

Segundo Paulo, a lei tem apenas um caráter pedagógico, a fim de que sejamos justificados pela fé (Gl 3.24). A assim chamada “carta da liberdade” conclui, entretanto, com uma exortação final à responsabilidade, para que não se confunda a verdadeira liberdade em Cristo, o fim do jugo da lei, com a liberdade para o pecado, mas que seja o cristão livre para o amor e a servidão mútua de uns aos

¹⁵ Essa polêmica alimenta, até hoje, a ideia bastante controvertida de que o apóstolo, por não ter convivido com Jesus de Nazaré, teria fundado um religião própria. Paulo chega a ser comparado a Lênin, no que este representa em relação a Marx (Cf. Žižek, 2003 p. 9-10).

outros. A exortação, portanto, não parece a recordação de algo que os gálatas há muito deveriam saber, pois a doutrina da liberdade é apresentada plena de novidades doutrinárias. Mesmo assim, algum saber prévio da vida fática cristã tem de ser possível entre os gálatas, pois Paulo demonstra estar perplexo com o fato de que eles estejam retornando aos ritos judaicos e se deixando escravizar novamente pelos “elementos rudimentares do mundo”. Mas também admite que possa ter atuado entre os gálatas “em vão” (Gl 4.11). Descrevendo a situação do autor da epístola, Heidegger enxerga no texto “um complexo explicativo que se apresenta de maneira parecida a uma explicação teórica.” E conclui: “É necessário voltar à experiência originária e compreender o problema da explicação religiosa” (Heidegger, 2010, p. 65).

3.2 A Primeira Epístola aos Tessalonicenses

O fracasso deliberado da interpretação da carta aos gálatas como *acesso* ao Novo Testamento é ao mesmo tempo seu êxito como explicitação do “problema da explicação religiosa”. “É necessário voltar à experiência originária e compreender o problema da explicação religiosa”, conclui Heidegger. Mas qual é o problema da explicação religiosa? Eis novamente a questão do vínculo indissolúvel entre o método e o fenômeno que ele investiga. O problema é que se trata de explicar um saber que *já* se sabe. A fé já é, por si, fonte de saber, o saber da vida fática que Heidegger procura.

Mas o problema da explicação religiosa é também o problema do dogma, isto é, o fato de que “a filosofia grega (...) converteu a religião cristã num sistema de dogmas” e, não obstante, “o verdadeiro problema do dogma no sentido da explicação religiosa está enraizado no cristianismo originário” (Heidegger, 2010, p. 65). Esta afirmação do enraizamento mesmo do saber fático da vida cristã na filosofia grega certamente não implica numa culpabilidade da filosofia, mas no reconhecimento de um permanente “problema”, que talvez pudéssemos chamar de “o problema da teologia” (Heidegger, 2010, p. 86). Mesmo assim, o *entrelaçamento de saber prévio e dogmática*

deve ficar ainda mais claro na interpretação da carta aos crentes de Tessalônica.

Os elementos centrais encontrados na carta aos gálatas estão mais para “conceitos” [*Begriffe*] do que para pré-concepções condutoras [*leitenden Vorgriffe*] (Heidegger, 2010, p. 70). Heidegger, pelo contrário, quer encontrar na proclamação paulina a ideia de uma recordação de algo que a igreja *já sabe*, mas de que se deixou desviar. Ele deve proceder de modo a conquistar pouco a pouco tal saber implícito ao mesmo tempo em que traz à tona as condições metodológicas de seu proceder. É a situação de Paulo, no modo como ele se dirige aos tessalonicenses, que anuncia formalmente, na carta, o conteúdo, o sentido de referência e o sentido de realização desse saber. Vê-se, de imediato, que Paulo dá graças pelo modo autêntico com que os destinatários receberam a fé e *se tornaram* imitadores do Senhor, o que se reconhece pela “operosidade” da sua fé (1Ts 1.2-6).

1) Ele experimenta seu ter-se-tornado [*Gewordensein*] (*γενηθῆναι*);
 2) experimenta também que eles têm um saber do seu ter-se-tornado (*οἴδατε* [sabeis] etc.). Isso significa: seu ter-se-tornado é também um ter-se-tornado de Paulo. E por seu ter-se-tornado, Paulo é também conjuntamente atingido. A mostraçãõ concreta a partir da epístola é muito fácil. No curso da Primeira Epístola aos Tessalonicenses chama atenção o uso repetido de: 1) *γενέσθαι* [ter-se-tornado] etc.; 2) *οἴδατε* [sabeis], *μνημονεύσατε* [lembrais] etc. (Heidegger, 2010, p. 83).

Podemos organizar aqui as recorrências a que Heidegger se refere, o que constitui, para ele, algo que salta aos olhos e “chama a atenção”, a tal ponto de constituírem, posteriormente, ferramentas de decisão quanto à autenticidade da Segunda Epístola.

1) *γενέσθαι* [ter-se-tornado]: 1Ts 1.6: “Vós vos tornastes imitadores nossos e do Senhor”; 1Ts 1.7: “de sorte que vos tornastes modelo para todos os fiéis da Macedônia e da Acaia”; 1Ts 2.7: “nos tornamos carinhosos entre vós”; 16 1Ts 2.14: “Tanto é assim, irmãos, que vos tornastes imitadores das igrejas de Deus existentes na Judéia em Cristo Jesus”;

¹⁶ Utilizamos, na maioria das vezes, a tradução da Bíblia de Jerusalém. Apenas fizemos uso da versão AA (Almeida Atualizada) quando esta, e não aquela, foi fiel ao vocábulo grego enfatizado.

- 2) οἴδατε [sabeis]: 1Ts 2.1: “Bem sabeis, irmãos, que não foi inútil a nossa estada entre vós”; 1Ts 2.2: “Sabeis que sofremos e fomos insultados em Filipos”; 1Ts 2.5: “Eu não me apresentei com adulações, como sabeis”; 1Ts 2.11: “Bem sabeis que exortamos a cada um de vós como um pai a seus filhos”; 1Ts 4.2: “Pois conheceis as instruções que vos demos da parte do Senhor Jesus”;
- 3) μνημονεύσατε [lembrais]: 1Ts 2.9: “Ainda vos lembrais, meus irmãos, dos nossos trabalhos e fadigas”.

O saber acerca do ter-se-tornado próprio constitui uma tarefa muito especial para a explicação. Daqui define-se o sentido de uma faticidade que se vê acompanhada de um saber determinado. Nós separamos a faticidade do saber, mas ela é coexperimentada de modo plenamente original. (...) O ter-se-tornado não é, pois, um acontecimento qualquer na vida, mas é coexperimentado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser no agora presente (Heidegger, 2010, p. 84).

Em primeiro lugar, a experiência da conversão, de ter-se-tornado cristão, não é uma experiência passada nem trivial, ela constitui o presente vivo dos crentes de Tessalônica. Nesse sentido, seja a ação de graças seja a exortação visam tornar sempre presente para o cristão que ele um dia tornou-se cristão, e que não é mais quem era antes. Paulo recorda aos tessalonicenses o que eles *já* sabem, isto é, que eles sabem o que se tornaram e como se tornaram, precisamente ao aceitar a palavra proclamada. Mas o que realmente foi aceito? Um corpo especial de doutrina? Um ensinamento? De que natureza? Em 1Ts 1.6, diz-se: “Com efeito, vos tornastes imitadores nossos e do Senhor, tendo recebido a palavra [δεξάμενοι τὸν λόγον]¹⁷, posto que em meio de muita tribulação [ἐν θλίψει πολλῇ], com alegria do Espírito Santo.” Esta recepção ou aceitação, segundo Heidegger, traz consigo a tribulação que continua existindo, mas que aviva, pelo dom do Espírito, uma alegria [μετὰ χαρᾶς]. “O que é aceito”, conclui Heidegger, “é o como do comportar-se” (Heidegger, 2010, p. 84).

¹⁷ Assim lê-se na Westcott-Hort Greek NT. Heidegger usa a edição de Eberhard Nestle, *Novum Testamentum Graecum*, que deve trazer, então, δεχέσθαι τὸν λόγον, expressão traduzida na versão brasileira da *Fenomenologia da vida religiosa* por “aceitar a proclamação”, em vez de “receber a palavra”.

Além de ter encontrado tais elementos indicadores de um “saber prévio”, que se refere a um saber “comportar-se”, por exemplo, “alegremente na tribulação”, Heidegger acredita que ele se concentra em dois complexos de realização: o *servir* e o *esperar*, baseando-se naquela que, segundo ele, é “a principal passagem que aclara o contexto”, 1Ts 1.9-10:

[propagou-se por toda parte a fé que tendes em Deus. Não é necessário falarmos disso], pois eles mesmos contam qual acolhimento que da vossa parte tivemos, e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes [δουλεύειν] ao Deus vivo e verdadeiro, e esperardes [ἀναμένειν] dos céus a seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos: Jesus que nos livra da ira futura.

Portanto, δουλεύειν e ἀναμένειν determinam, como indicações formais, o sentido de realização do saber prévio, essencialmente como uma expectativa da παρουσία do Senhor, que é o tema sobre o qual os tessalonicenses interrogavam Paulo, que lhe causava uma “peculiar tribulação” e que, afinal, “pertence à própria vida dos cristãos” (Heidegger, 2010, p. 87). Apesar de ter de responder, com um conteúdo dogmático mais ou menos novo para os crentes da igreja de Tessalônica, à pergunta pela παρουσία, Paulo insiste em remetê-la ao saber prévio dos que se “converteram” dos ídolos a Deus. Mesmo o conteúdo dogmático da Epístola aos Tessalonicenses é referido a um complexo realizador, a um *como* do comportar-se. Numa palavra, trata-se de um “saber de fé” ou saber que crê [*gläubendes Wissen*].

A Epístola aos Gálatas possui um conteúdo “dogmático”. Este conteúdo é considerado, em primeiro lugar, na exegese bíblica. Contudo, é necessário ter muita clareza sobre como se deve entender esse conteúdo no sentido de um “saber de fé”. O que Paulo diz caracteriza-se pelo fato de dizê-lo aos tessalonicenses ou aos gálatas *agora*. Não se deve precipitar sobre o conteúdo isoladamente. O assim chamado conteúdo dogmático das epístolas deve ser entendido na totalidade, de modo que se mantenha uma comunicação do saber cristão, pois se o tomamos isoladamente, então caímos no erro (Heidegger, 2010, p. 90).

De acordo com esta interpretação, foi contrariando sua própria aflição pessoal que Paulo se recusou a responder a “quando” ocorrerá

a *παρουσία*, recordando o saber de fé que se baseia exclusivamente no tornar-se e no “*como*” do seu comportar-se. 1Ts 5.1-6 responde à questão da seguinte maneira:

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 na noite. Quando andarem dizendo: Paz e segurança, eis que lhes sobrevirá repentina destruição, como vêm as dores de 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; porquanto vós todos sois filhos da luz e filhos do dia; nós não somos da noite, nem das trevas. Assim, pois, não durmamos como os demais; pelo contrário, vigiemos e sejamos sóbrios.

Na verdade, é evidente, pelo próprio texto, que Paulo responde à pergunta como se não tivesse nenhuma necessidade de respondê-la, reivindicando, pelo contrário, a totalidade de um saber de fé.

Toda a questão, para Paulo, não diz respeito à questão gnosiológica (cf. 5.2: *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε* [porque vós mesmos sabeis muito bem]). Ele não diz: “nesse ou naquele momento o Senhor virá novamente”; também não diz: “não sei quando ele voltará”, mas ele diz: “Vós sabeis muito bem...” Este saber deve ser um saber todo peculiar, pois Paulo remete os tessalonicenses a si mesmos e ao saber que possuem a respeito do seu ter-se-tornado (Heidegger, 2010, p. 91).

À pergunta pelo “quando” Paulo responde primeiro com um “quem” (eles/nós), mas que na verdade é um “como”. *εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* designam, para Heidegger, paz e segurança na vida fática, ausência de angústia, tribulação e expectativa. Sobre estes, a Vinda cairá como uma calamidade repentina, pois eles se apegam ao mundo que lhes proporciona paz e segurança. A expectativa daqueles que não têm esperança na *παρουσία* “é absorvida no que a vida lhes apresenta” (Heidegger, 2010, p. 92).

A resposta de Paulo à pergunta pelo quando da *παρουσία* é, portanto, exigir que permaneçam vigilantes e sóbrios. Nisso, refreia-se aqui o entusiasmo daqueles que andam atrás de perguntas pelo “quando” da *παρουσία* e especulam demasiadamente a este respeito. Eles apenas

se preocupam pelo “quando”, pelo “que”, pela determinação objetiva; não possuem interesse pessoal genuíno algum. Eles permanecem totalmente presos ao mundano (Heidegger, 2010, p. 94).

4. Conclusão: por que afinal o cristianismo?

O complexo realizador do saber de fé se resume na expectativa ininterrupta de saber se a preocupação verdadeira de levar a cabo as obras da fé e do amor poderá ser suportada até o dia decisivo. “A experiência cristã fática da vida é determinada historicamente por surgir com a proclamação, a qual afeta o homem num momento e continua acompanhando-o constantemente na realização da vida. Essa experiência da vida continua determinando por sua vez as relações que se lhe sucedem” (Heidegger, 2010, p. 104). Nesse sentido, é legítimo perguntar se, para o jovem Heidegger, é realmente possível converter-se *para fora* do cristianismo. Pois mesmo a apostasia é entendida, também, assim como a aparição do anticristo, como uma “tendência decadente da vida”. “Para não sucumbir a ela, é necessário manter-se continuamente vigilante” (Heidegger, 2010, p. 102). Portanto, ela não é abordada no seu “quando” ou “quê”, mas na função que exerce no complexo realizador da fé e suas obras. A facticidade da vida cristã como realização depõe, inclusive, contra determinadas tendências da mística:

Há uma profunda oposição entre o místico e o cristão. O místico é arrancado do contexto da vida por manipulação e, num estado de elevação, torna Deus presente e o todo. O cristão não conhece tal “entusiasmo”, mas diz: “Coloquemo-nos em alerta e estejamos sóbrios!” Aqui evidencia-se, para ele, a tremenda dificuldade da vida cristã (Heidegger, 2010, p. 111).

Assim, a razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista da consideração do jovem Heidegger é que a experiência de *tornar-se* cristão constitui uma experiência determinada historicamente e que dispõe, juntamente com o saber de fé que traz consigo, todo o complexo de realização de um comportamento

autêntico, que não tende à decadência, mas a tudo o que é importante para o homem. Toda expectativa meramente gnosiológica, inclusive aquela na qual a teologia se meteu, está ainda presa ao mundano. Servir e esperar, e nisto permanecer sóbrio e vigilante, contra toda a tendência decadente da vida, inclusive aquela tão belamente representada pela mística inebriante, constituem as indicações mais precisas e valiosas para a compreensão mesma do que é mais próprio do religioso e, portanto, do histórico. Isso explica o porquê do cristianismo, e talvez lance uma luz sobre sua persistente atualidade, mas ainda fica em aberto o porquê de seu abandono no itinerário intelectual de Heidegger.

O tema fundamental de *Ser e Tempo*, da reiteração da propriedade do *Dasein* que na angústia é remetido sempre de novo à sua possibilidade de ser, talvez constitua uma ampliação da mesma problemática histórica renovada metodologicamente pelas premissas de uma ontologia fundamental, o que caberia ainda investigar melhor. Mas é inegável que a facticidade da vida cristã abriu este caminho temático para o jovem Heidegger, em conexão intrínseca com a preparação do método fenomenológico, o que vimos detalhadamente no decorrer do presente trabalho, quando caracterizamos a oposição ao neokantismo, o aperfeiçoamento da noção de “indicação formal”, sua tentativa deliberadamente fracassada de aplicar-se à Epístola aos Gálatas e, por fim, sua aplicação frutífera à Primeira Epístola aos Tessalonicenses. Tudo com o objetivo de abrir caminho ao saber fático da vida cristã. É difícil, por conseguinte, pensar em como o método pode se desvincular dele. Trata-se, afinal, de um fenômeno ajustado à explicitação do próprio método fenomenológico.

É primeiramente no projeto de uma ontologia fundamental, isto é, de como nascem visões de mundo “em geral”, que o método, seguindo uma tendência avessa ao seu espírito mais íntimo, pressupõe uma generalização naquela formalização apenas indicada. Também é possível ampliar a hipótese, certamente de longo alcance, de que o conceito de acontecimento apropriador [*Ereignis*], por fim inteiramente pagão, caminha no mesmo seguimento. “É uma questão difícil”, contudo estimulada pelo renovado interesse na obra do jovem

Heidegger e pelas investidas da filosofia continental da religião para um entendimento mais profundo do conceito de acontecimento apropriador mediante um retorno ao empreendimento missionário de Paulo apóstolo.

Referências

ARNOLD, C. E. “Returning to the Domain of the Powers: Stoicheia as Evil Spirits in Galatians 4:3,9.” In: *Novum Testamentum* 38.1 (1996), p. 55-76.

BADIOU, A. *Saint Paul: la foundation de l’universalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

Bíblia de Jerusalém, A. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1995.

Bíblia Sagrada, A. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

GRUPILLO, A. *Limites e dissonâncias da razão comunicativa: uma crítica a partir do “problema da estética”*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

_____. “Servir e esperar: aspectos filosóficos da leitura de Heidegger à 1ª Carta de Paulo aos Tessalonicenses”. In: *Reflexões sobre Éticas gregas e Filosofia Contemporânea*. Recife: UFPE, p. 9-32.

HABERMAS, J. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. “Ludwig Wittgenstein als Zeitgenosse”. In: *Texte und Kontexte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. “Uma visão genealógica do teor cognitivo da Moral”. In: *A Inclusão do Outro*. São Paulo: Loyola, 2002.

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010.

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

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

KAUBE, J. “Säkularisierung, Wiederkehr der Religion”. In: *Merkur*. Heft 11, 66. Jahrgang, November 2012.

KNAPP, M. “Fé e saber em Jürgen Habermas – A religião numa sociedade “pós-secular””. In: *Interações – Cultura e comunidade*. Uberlândia, v.6 n.10, 2011. (Tradução de “Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas – Religion in einer “postsäkularen” Gesellschaft, publicado originalmente na *Stimmen der Zeit* (Zeitschrift für christliche Kultur) 226 (2008), p. 270-280.

MACDOWELL, J.A. SJ, “Filosofia da religião: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico”. In: *Interações – Cultura e Comunidade*. Uberlândia, v.6 n.10, p.17-49, jul./dez 2011.

OLLIG, H-L. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1979.

PASCHER, M. *Einführung in den Neukantianismus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

WOLANDT, G. *Idealismus und Faktizität*. Berlin: De Gruyter, 1971.

ŽIŽEK, S. “Hegel – Chesterton: German Idealism and Christianity”. *The Symptom*. Issue 7, 2006.

_____. *The Puppet and the Dwarf: The perverse core of Christianity*. Cambridge/London: The MIT Press, 2003.

