

## **Religião sem Deus: contribuição do jovem Heidegger para a filosofia da religião.**

Religion without God: young Heidegger's contribution to the philosophy of religion.

Miguel Angelo Caruzo<sup>1</sup>  
miguelcaruzo@gmail.com

### **Resumo**

O intuito do presente trabalho é apresentar as considerações heideggerianas acerca do que postula ser a tarefa da filosofia e, por conseguinte, da filosofia da religião. A partir de 1919 estendendo-se ao longo da década de 1920, o filósofo alemão apresentou, em alguns trabalhos, a filosofia como metodologicamente *ateia*; e, em determinado momento, categoricamente afirma que uma filosofia cristã seria inconcebível, uma vez que seu “objeto” de estudo não é o mesmo do cristianismo ou da teologia. A filosofia, portanto, tem como *telos*, no pensamento do jovem fenomenólogo, a experiência originária da vida fática. Com essa concepção, até mesmo a religião visitada pela filosofia tem como fim essa experiência e não, por exemplo, a discussão em torno da questão de um Deus a qual essa vivência religiosa poderia remeter. Assim, a faticidade e a fenomenologia são abordadas para compreender em que medida é possível pensar a religião filosoficamente.

**Palavras-chave:** Heidegger, Fenomenologia, Faticidade, Religião.

### **Abstract**

The purpose of this paper is to present the considerations about what Heidegger postulates to be the task of philosophy and therefore the philosophy of religion. From 1919 extending throughout the 1920s, the German philosopher had presented, in some studies, philosophy as methodologically atheistic, and at some point, categorically states that a Christian philosophy would be inconceivable, since its study “object” is not the same as Christianity or theology. The philosophy, therefore, has as a *telos*, in the thought of the young phenomenologist, the original experience of factual life. With this conception, even religion visited by philosophy has as its end this experience and not, for example, the discussion around the issue of a God which could send this religious experience. Thus, the facticity and phenomenology are addressed to understand in what extent it is possible to think philosophically religion.

**Keywords:** Heidegger, Phenomenology, Facticity, Religion.

---

<sup>1</sup> Bacharel (2008) e licenciado (2010) em Filosofia, especialista em Filosofia Clínica (2012), mestre (2013) e doutorando em Ciência da Religião, subárea filosofia da religião, pelo PPCIR/UFJF.

## Introdução

No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno. Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar. [...] Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios” (1Ts 5, 1-3.6).

O intuito do presente trabalho é apresentar algumas considerações do jovem Heidegger (1889-1976) acerca do que postula ser a tarefa da filosofia e, por conseguinte, da filosofia da religião. A partir de 1919 estendendo-se ao longo da década de 1920, o filósofo alemão apresentou, em alguns trabalhos, a filosofia como metodologicamente *ateia*<sup>2</sup>; e, em determinado momento, categoricamente afirma que uma filosofia cristã seria inconcebível<sup>3</sup>, uma vez que seu “objeto” de estudo não é o mesmo do cristianismo ou da teologia. A filosofia, portanto, tem como *telos*, no pensamento do jovem fenomenólogo, a experiência originária da vida fática. Com essa concepção, até mesmo a religião visitada pela filosofia tem como fim essa experiência e não, por exemplo, a discussão em torno da questão de um Deus à qual essa vivência religiosa poderia remeter. Assim, a faticidade e a fenomenologia são abordadas para compreender em que medida é possível pensar a religião filosoficamente.

## A Filosofia da Religião

Para iniciarmos, vamos a uma colocação feita por Heidegger em seu curso *Introdução à fenomenologia da religião*, que diz:

A genuína filosofia da religião não surge de conceitos previamente elaborados da filosofia da religião, mas, sobretudo, de uma

---

<sup>2</sup> “Em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente *ateísta*. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter de definir a Deus. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se (*weg von*) dele, portanto precisamente na execução radical desse ‘afastar-se’, é um junto ‘a ele’ próprio e difícil. No mais, não pode ficar especulando a respeito, mas tem sua própria coisa a fazer” (Heidegger, 2011, 219).

<sup>3</sup> “[...] não existe algo assim como uma filosofia cristã: uma filosofia cristã é pura e simplesmente um ‘ferro de madeira’.” (Heidegger, 2008, p. 77).

determinada religiosidade – para nós, a cristã – seguida pela possibilidade de sua apreensão filosófica (Heidegger, 2010a, p. 111).

Para esclarecer essas questões são necessárias algumas considerações prévias. Segundo Heidegger, há uma distinção entre historiografia ou historiologia (*Historie*) de historicidade (*Geschichte*)<sup>4</sup> cuja concepção fundamental é que enquanto a primeira elabora uma construção teórica para, seguidamente, aplicá-la à análise da história, a proposta da segunda concebe a não dissociação do *sujeito* previamente ornado com seu constructo teórico e o *objeto* da e na história a ser aferido. Em outras palavras, historicidade remete ao âmbito da existência e historiologia ao estudo, por exemplo, de um fato passado. A filosofia, tomada por Heidegger como sinônimo de fenomenologia, deve acessar, descrever e apreender o fenômeno religioso a partir de sua experiência originária dada na faticidade. O método – longe do sentido cartesiano do termo – é o dos *indícios formais* (Heidegger, 2010a; 2012a; 2006).

Dos três sentidos contidos nos *indícios formais* – a saber, o *sentido de referência*, de *sentido de conteúdo* e *sentido de realização* – é relevante no pensamento heideggeriano destacar o *sentido de realização* que leva em conta a historicidade em sua dinâmica. Os indícios remetem para apontamentos, ou melhor, são referenciais que indicam elementos que se enrijecidos em enunciados, arcabouços teóricos ou dogmas, acabam sendo perdidos. O que importa é referir-se à vida mesma sem que, contudo, se perca no âmbito teórico.

Entretanto, a filosofia da religião genuína que surge “de uma determinada religiosidade” traz consigo um problema. É possível falar em religiosidade sem que se tenha um conceito prévio do que seja religião? Podem-se aferir duas possíveis respostas. (1) Por já vivermos num complexo de significância, quando se fala em religião, se pensa ou se remete a determinada manifestação religiosa. (2) Outra possível resposta

---

<sup>4</sup> Na nota de rodapé da versão em português do curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, o tradutor emite a seguinte nota: “Heidegger trabalha incessantemente com uma diferença entre os termos *Geschichte* (história) e *Historie* (historiologia). Enquanto para ele a história diz respeito às decisões intrínsecas à história do ser e à constituição dos projetos históricos de mundo, decisões que nunca se perdem simplesmente no passado, mas que sempre continuam vigentes no presente e determinantes para o futuro, a historiologia aponta para a abordagem lógico-científica dos eventos do passado” (Heidegger, 2012b, p. 07).

seria a que sim, é preciso um conceito prévio, para que se possa pensar em qualquer religião.

Heidegger é consciente dessa questão, e seus desdobramentos. “A razão pela qual justamente a religião cristã está no ponto de vista de nossa consideração”, diz ele, “é uma questão difícil” (Heidegger, 2010a, p. 111). Esta dificuldade aumenta quando em seguida não responde diretamente a questão.

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, 2010a, p. 111-112).

Em suma, o argumento para o acesso à religiosidade cristã (1921-1922) é o mesmo que utilizará para fundamentar a importância de se fazer uma hermenêutica da história em *Platão: o sofista* (1924-1925)<sup>5</sup>, no qual postula que tomar o passado é, na verdade, acessar algo que nos constitui e não algo cujo acesso é “objetivo”, destituído de nossa constituição histórica. Em outras palavras, somos herdeiros de nossa tradição e é nela que buscamos o elemento originário da vida fática.

A crítica de Heidegger à filosofia da religião de seu tempo está que em, no limite, a religião seja vista com um objeto de estudo, algo do qual se possa ter algum conhecimento desinteressado e objetivo. Entretanto, se por um lado a filosofia não é uma historiologia (ou historiografia) e tampouco teologia, sua ação deve se pautar em outro elemento que não seja o tipológico nem a revelação.

---

<sup>5</sup> “Esse passado, para o qual a preleção busca um acesso, não é nada que se encontra longe de nós destacado. Ao contrário, nós mesmos somos esse passado. E nós não o somos, por exemplo, na medida em que cultivamos expressamente a tradição, em que somos amigos da Antiguidade clássica. Ao contrário, nossa filosofia e ciência vivem desses fundamentos, isto é, da filosofia grega; e isso a tal ponto que não se está mais consciente disso: eles se tornaram óbvios. Precisamente naquilo que não vemos mais, naquilo que se tornou cotidiano, há algo efetivo, que se mostrou um dia como objeto dos grandes empenhos espirituais, que foram empreendidos na história ocidental. A interpretação dos diálogos platônicos tem a meta de tornar transparente aquilo que é óbvio para nós nessas bases. Compreender a história não pode significar outra coisa senão compreender a nós mesmos, não no sentido de podermos constatar como as coisas se acham para nós, mas no de experimentarmos o que *devemos* ser. Apropriar-se de um passado significa saber-se em débito ante esse passado. Essa é a possibilidade de que a filosofia descubra que ela se acha em débito por conta de um descaso, de um não acolhimento, por mais que ela acredite iniciar novamente e estar em uma posição tão confortável a ponto de se deixar estimular por um filósofo qualquer” (Cf. Heidegger, 2012c, p. 9.).

Diante disso, é necessário acercar-se da maneira “como a filosofia deva ocupar-se da religião” (Heidegger, 2010a, p. 31). Para Heidegger é um imperativo que a filosofia se volte sempre a seu ponto de partida, que é a faticidade. Esta que é ao mesmo tempo ponto de partida e finalidade da busca da análise filosófica enquanto fenômeno originário a partir do qual se constitui todo constructo filosófico. Assim sendo “Primeiro é preciso que se examine a religião em sua realidade factual antes de acercar-se dela com uma determinada visão filosófica” (Heidegger, 2010a, p. 31). O que é, portanto, que caracteriza essa realidade factual?

A realidade factual é o fenômeno histórico. Para Heidegger, tanto a filosofia quanto a religião são fenômenos históricos. É necessário reforçar o sentido do histórico para que não se caia na concepção de que ele venha a significar uma categoria entre as demais encontradas, por exemplo, nas formulações aristotélicas<sup>6</sup>. O histórico, tal como Heidegger o pensa, remete ao tempo próprio da vivência, da vida. Trata-se de algo anterior ou fora da concepção objetivista da histórica como algo que se apreende enquanto externo ao sujeito que a analisa. O tempo, enquanto horizonte no qual a vida se dá de modo originário, não é experimentado como algo “fora”, externo ao que experimenta. A experiência da vida fática abarca a experiência da temporalidade de tal modo que qualquer explicação teórica objetiva do histórico cairia no “esvaziamento teórico-científico do fenômeno da vida” (Heidegger, 2010a, p. 33), isto é, levando a perda de seu sentido originário.

Quando se pensa em religião, o significado convencional tende a passar a impressão de um elemento claramente já posto. Mas, tratando-se de filosofia da religião um aspecto deve ser explicitado. No início do curso *Introdução à fenomenologia da religião*, Heidegger diz:

Os conceitos filosóficos [...] são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes como costuma ser demonstrado na mudança dos pontos de vista filosóficos. Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista.

---

<sup>6</sup> Franco Volpi postula que a filosofia que se foi construindo na década de 1920 culminou em *Ser e Tempo* como uma exposição da filosofia prática de Aristóteles, sobretudo o livro VI da *Ética a Nicômaco*. Segundo o italiano, Heidegger inverteu a ordem ontológica da filosofia do Estagirita, fazendo da *Metafísica* um princípio de constructo teórico que deriva do mais fundamental, dada na vida fática, na filosofia prática. Assim, a experiência ontológica originária não estaria na contemplação dos universais metafísicos, mas na faticidade (Volpi, 2012).

Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos (Heidegger, 2010a, p. 9).

Nesse sentido, o conceito de religião é flutuante não no sentido de não haver definição do que seja ou ser tão inapreensível a ponto de o conceito permanecer vazio. Mas, o intento de Heidegger com a explicação dos conceitos filosóficos está em deixar claro que na perspectiva dos *indícios formais* religião aqui aponta para algo cujo caráter fundamental é a temporalidade e que qualquer conceito empregado somente tem valor enquanto existencial, isto é, enquanto o que aponta para o fenômeno. Desse modo, o conceito em si deixa de possuir um sentido absoluto ou enrijecido, tomando aspecto de referencial a um fenômeno cuja característica principal é a faticidade em sua experiência originária<sup>7</sup>.

Em suma, a *Introdução à fenomenologia da religião* não se propõe a trazer uma definição enrijecida de religião. Os *indícios formais* servem de “método” para que a religião enquanto conceito seja apenas um existencial que aponte para algo mais originário; assim, a questão da conceituação da religião nos moldes de uma proposta filosófica fundamentalmente teórica não tem espaço para uma fenomenologia que visa a faticidade e cujo foco se dá por aproximação (pelos *indícios formais*).

No entanto, é possível encontrar em Heidegger importantes considerações mais positivas sobre um suposto conceito de religião. Em seu esboço de *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, Heidegger aponta para a compreensão fenomenológica da vivência religiosa em sua dimensão originária que, no limite, perde o sentido se tratado como teoria, uma vez que já a precede (Heidegger, 2010b, p. 289-290). Uma dificuldade de se acessar o fenômeno em questão, isto é, a religião, está no fato de somente a vida religiosa poder fomentar a si mesma, de tal modo que seguindo a perspectiva de Rudolf Otto, segundo o qual é necessário ter tido uma experiência religiosa para compreendê-la<sup>8</sup>, Heidegger diz que “só um homem religioso pode

---

<sup>7</sup> Daí a crítica ferrenha do autor de *Ser e Tempo* às correntes historicistas, acusadas por ele de serem no fundo platônicas.

<sup>8</sup> “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não religiosos./ Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo. Pois quem conseguir lembrar-se das suas sensações que experimentou na puberdade, de prisão de ventre ou de sentimentos sociais, mas não de sentimentos especificamente religiosos, com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião” (Otto, 2011, p. 40).

compreender a vida religiosa, pois nos outros casos ele não teria dados autênticos” (Heidegger, 2010b, p. 291).

Entretanto, para Heidegger, por se tratar de uma compreensão originária das vivências, é que estas se tornam acessíveis. Se por um lado, a vida religiosa é compreensível por quem a vive, a experiência originária da vida religiosa é antes de tudo experiência fática da vida, e é a esta que o filósofo de Messkirch se refere. Desse modo:

A compreensão fenomenológica originária é tão pouco prejudicativa, isto é, não neutra, mas originariamente absoluta, que traz consigo as possibilidades de ingresso nos diversos mundos da vivência e das formas. Não precisa ser colocada no mesmo nível da compreensão especial ou própria de uma região *teórica*. Para [alcançar] o teórico *originário* é necessário uma nova destruição da situação – dentro do próprio teórico –, modificação para o ver-originário [*Ursprungs-Sehen*] (Heidegger, 2010b, p. 291).

A compreensão que se dá na instância originariamente absoluta significa que por ser histórica, a vida religiosa é acessível por este horizonte comum do qual o religioso e o não religioso compartilham. Ambos vivenciam o tempo em sua originariedade, destituído de seu caráter espaço-linear.

A filosofia da religião não é construída a partir de elementos teóricos prévios. Até mesmo, conforme dito acima, dispensa que o filósofo seja um homem religioso. Heidegger postula que é a experiência originária que deve ser buscada, de modo que ser religioso não acarreta acréscimos fundamentais para a pesquisa fenomenológica. Esta tem por fim um caráter ontológico, uma “intuição [*Schau*] absoluta como tal; um nexos de coisas plenamente original e de direito próprio” (Heidegger, 2010b, p. 295)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Diante do que foi exposto, a dificuldade de tentar compreender a religião para o filósofo permanece. Em um adendo às suas anotações do esboço do curso não ministrado *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (2010b), ele apresenta o que a religião não é. Embora não seja tão concreto e esclarecedor e permaneça na esteira da crítica das correntes historicistas, constitui-se como mais um passo em direção a uma concepção aproximada. Nelas Heidegger afirma que a Igreja a partir da metafísica do ser aristotélico, interpretada pela escolástica – muito voltada para a ciência da natureza e profundamente teórica –, acumulou essas concepções em sua teologia e constituição de seus dogmas, resultando em grandes aspectos teóricos, que acarretou num perigo para a vida religiosa e no que o filósofo chamou de um esquecimento da religião (Heidegger, 2010b, p. 299). Um aspecto relevante para a visão heideggeriana da religião está em seu caráter não reduzido à instituição.

A religião tem como seu objeto supremo a história, já que é em seu âmbito que aquela acontece, tem seu início e fim. A religião não é aquilo “a partir da qual” se faz algo. Por sua constituição histórica, a ação é feita *com* ela e não a partir dela. Nela há o *sentido de realização* caracterizado por um acompanhar de toda ação da vida<sup>10</sup>. Mesmo se tratando de um fenômeno ontologicamente compartilhado com o não religioso, a vivência religiosa, como aparece na análise heideggeriana da conversão dos cristãos a partir das epístolas paulinas, diante do *ter-se-tornado* (1Ts 1, 4-7)<sup>11</sup>, remete a um novo sentido de realização. “A autonomia da vivência religiosa e de seu mundo deve ser vista como uma intencionalidade totalmente originária, com um caráter de exigência totalmente originário” (Heidegger, 2010b, p. 306-307).

Heidegger atenta para a necessidade de se acessar a religião por aquilo que a constitui. Critérios externos conduzem ao risco de perda da vitalidade própria da religião. Os elementos de sentido e a consciência religiosa enquanto tal, na vivência histórica que lhe é própria, são os “dados” que uma fenomenologia da religião deve buscar. À filosofia, de acordo com o que lhe é próprio, não cabe exercer crítica à religião, até mesmo porque “Nenhuma religião genuína deixa-se *capturar* filosoficamente” (Heidegger, 2010b, p. 307), e a esta cabe pelos *indícios formais* o acesso fenomenológico com seu caráter histórico. Diante dessas afirmações, o que faz uma filosofia da religião na perspectiva heideggeriana?

O filósofo de Messkirch não forma sua filosofia da religião para acessar a religião e compreendê-la, mas busca na religião mesma, isto é, na experiência fática da vida religiosa, elementos para construir sua filosofia. Os elementos para sua filosofia são dados pelos relatos religiosos<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> “Tudo fazer *com* religião, não *a partir da* religião. Como uma música santa, a religião deve acompanhar todo o fazer da vida” (Heidegger, 2010b, p. 306).

<sup>11</sup> Referência à exortação paulina que mostra que após a conversão, a comunidade *se tornou*, daí as palavras vos tornastes, como na tradução da Bíblia de Jerusalém. Na versão em português do texto heideggeriano o termo ficou *ter-se-tornado*.

<sup>12</sup> O trabalho empreendido por Heidegger se põe na contramão das práticas empreendidas pelas tendências às quais critica. O caminho empreendido pelas correntes historicistas buscava uma concepção prévia do que era a religião para, em seguida, lançar-se à comprovação de seus dados prévios na prática religiosa. Em outras palavras, a religião estudada era apenas um modo de comprovar as concepções previamente elaboradas pelos pesquisadores.

No sentido acima, é a partir da religião que a vivência fática se dá, ou seja, a partir da religião é que a vivência própria da temporalidade se efetiva. Para ilustrar essa proposta da filosofia da religião de Heidegger, vamos recorrer a outro autor: John Caputo. Este, fazendo uma apropriação da concepção heideggeriana de religião, sugere o caminho inverso (correndo o risco de cair na mesma perspectiva filosófica criticada por Heidegger). Em *On Religion* o filósofo estadunidense parte do que não é estritamente religioso para chegar ao religioso, isto é, parte do fático para a religião.

No primeiro capítulo de *On Religion* o autor dedica uma seção para tratar do tema denominado *O Impossível* (Caputo, 2001, p. 7-17). Caputo abre sua reflexão apresentando duas concepções de futuro. A primeira diz respeito ao que chama de “*future present*” que em linhas gerais é o sentido de futuro pensado a partir das questões da cotidianidade como planejamento da educação dos filhos, aposentadoria, etc.. É o futuro sobre o qual se tem algum controle. A ocupação com esse futuro traz em si a importância de não deixar com que a pessoa se “feche” no presente, não sendo, portanto, dispensável que se pense nele. Entretanto, Caputo não fica nessa definição de futuro, e diz:

Mas há um outro futuro, outro pensamento do futuro, uma relação com um outro futuro, que é o futuro imprevisível, que vai nos pegar de surpresa, que virá como um ladrão de noite (1Tes 5,2) e quebrar os horizontes confortáveis de expectativa que cercam o presente”. Vamos chamar isso de “futuro absoluto” (Caputo, 2001, p. 7-8 – tradução livre)<sup>13</sup>.

A diferença entre esses dois  *futuros*  está em que no primeiro, mesmo havendo certa incerteza, há espaço para expectativa razoável. Já o segundo necessita de uma prontidão e abandono da tentativa de controlar, levando junto a fé, a esperança e o amor (Caputo, 2001, p. 8). Em outros termos, é preciso assumir a inquietude da temporalidade mencionada por Heidegger. Nessa concepção de futuro, o futuro absoluto, se está diante de algo que se encontra além das forças e capacidades de se abarcar. E é a partir desse futuro que se está às margens do que o autor denomina *religião*. Em primeira instância, a religião não é tratada em seu sentido *sobrenatural*,

---

<sup>13</sup> “But there is another future, another thought of the future, a relation to another future, which is the future that is unforeseeable, that will take us by surprise, that will come like a thief in the night (I thess. 5:2) and shatter the comfortable horizons of expectation that surround the present. Let us call this the ‘absolute future’.” (Caputo, 2001, p. 7-8).

como tradicionalmente é concebida. Ela é vista na estrutura básica da vida, ao lado do sentido artístico e político. O sentido religioso, dado nesse ter um “futuro absoluto”, abrange a concepção de religião, não restringindo-se àquele que frequenta uma igreja<sup>14</sup>.

O futuro absoluto caracteriza-se pela incerteza do que está por vir. Diante disso, predominam a instabilidade e a insegurança, para algo sobre o qual não há como se preparar. Ao contrário das incertezas do futuro presente, o absoluto não é alcançado por nenhuma capacidade humana. Caputo cita a respeito dessa incerteza, a passagem de 2Cor 2,9: “o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu”. Essa é a esfera do impossível, que somente é possível para Deus.

A religião é definida, afirma Caputo, pelo impossível. Um futuro que ruma para o impossível, e que em Deus é possível a esperança (Rom 4, 18). Entretanto, é preciso vigilância. Ao lado da experiência do tempo possível marcado pela regularidade de um relógio, está a do impossível, no qual a primeira experiência encontra seu limite.

Diante da incerteza do futuro absoluto, resta viver a fé que remove montanhas, a esperança diante de tudo o que se opõe a ela e o amor que se exerce até a quem não merece. Sobretudo o amor exige um grande esforço, próprio de quem está diante da experiência do impossível. Trata-se de uma ação até diversa das virtudes aristotélicas, aristocrática e equilibrada (Caputo, 2001, p. 12-13). A religião se dá quando não se tem controle, quando a razão não abarca, quando o impossível se torna latente. Nesse âmbito está o Reino de Deus, onde as regras são d’Ele<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> “Por ‘religioso’, quero dizer estrutura básica da experiência humana [...] Não limitar a religião a algo confessional ou sectário, como ser um muçulmano ou um hindu, um católico ou protestante, embora apresso-me a acrescentar que as grandes religiões do mundo são importantes e sem eles seria rapidamente perder de vista categorias religiosas e práticas, o que significa que nós perderíamos algo básico. E mais uma vez, precisamos nos lembrar, o sentido religioso da vida nunca significaria apenas uma coisa para todos, como se tivesse algum tipo histórico comum, estrutura universal, transcendental. Procuo amaldiçoar o pensar desse jeito sobre qualquer coisa” – “By ‘the religious’, I mean basic structure of human experience [...]. I do not confine religion to something confessional or sectarian, like being a Muslim or a Hindu, a Catholic or a Protestant, although I hasten to add that the great religions of the world are important and without them we would quickly lose sight of religious categories and practices, which means that we would lose something basic. And once again, we need to remind ourselves, the religious sense of life would never mean just one thing for everybody, as if it had some sort of common ahistorical, universal, transcendental structure. I try to swear off thinking like that about anything” (Caputo, 2001, p. 9 – tradução livre).

<sup>15</sup> Nosso senso de realidade e de seus limites é perturbado, o nosso senso do que é possível e impossível começa a tremer, para desestabilizar, para se tornar inconstante e incerta. Nós começamos a perder nosso controle e nos encontramos nas garras de algo que nos leva junto. Estamos expostos, vulneráveis, expectantes, em movimento, nos movimentando, sendo movidos, pelo impossível. Somos transformados.

Diante desse futuro imensurável, resta ter fé, esperança e amor, virtudes do impossível. Viver na certeza do futuro presente ignorando o absoluto é um ato de mediocridade, sem esperança. Para Caputo a inquietude é própria do coração inquieto, como o diz Agostinho. “Religião a meu ver é um pacto ou ‘aliança’ com o impossível” (Caputo, 2001, p. 15 – Tradução livre)<sup>16</sup>. Por isso, os relatos bíblicos estão cheios de milagres, de relatos extraordinários, para remeter a essa âmbito do impossível. Isso que levou Marx e Freud a tratar como ilusão, na verdade, conduzem a uma transformação, um voltar-se para o Deus do impossível. A dimensão profética que daí decorre não remete ao futuro presente, mas à esperança do futuro absoluto. A finalidade não seria o anúncio de algo como uma previsão meteorológica, mas da esperança de algo sob o qual não se tem domínio<sup>17</sup>.

Exposta a apreciação de Caputo, voltemos a Heidegger. Enquanto a vivência religiosa em si não seja possível de ser acessada filosoficamente, um elemento fundamental que a caracteriza em sua originariedade é a historicidade. A religião é a vivência da historicidade mesma. A doação de sentido que se dá na vivência da historicidade, enquanto vivência da temporalidade, é estritamente religiosa. A religião se dá historicamente antes de toda definição teórico-teológica que a sucede (Heidegger, 2010b, p. 307). E é somente partindo de uma vivência própria no tempo é que se torna possível a revelação, a tradição, a fé, os dogmas e a instituição.

Apresentado o quadro, o que se pode aferir é a dificuldade e uma intencionalidade diante da não definição específica de religião. A dificuldade confunde-se com a intenção do próprio Heidegger em manter a religião remetida a um referencial da experiência da vida religiosa cuja característica central e que é condição de possibilidade de seu desenvolvimento é a historicidade. Quando o filósofo trata da religião seu objetivo é acessar fenomenologicamente a experiência originária daquele que vive a religiosidade e, em última análise, não são os desdobramentos da experiência

---

“Our sense of reality and of its limits is disturbed; our sense of what is possible and impossible begins to tremble, to destabilize, to become unsteady and uncertain. We begin to lose our grip and find ourselves in the grip of something that carries us along. We are exposed, vulnerable, expectant, in motion, moving, being moved, by the impossible. We are transformed” (Caputo, 2001, p. 14 – tradução livre).

<sup>16</sup> “Religion on my telling is a pact or “covenant” with the impossible” (Caputo, 2001, p. 15).

<sup>17</sup> Marx, que buscou viver uma vida sem a paixão própria de quem vive a dimensão religiosa, no limite de suas previsões econômicas carregou esperanças que revelam um lado profético-religioso, que viu o lado dos pobres (Caputo, 2001, p. 16-17).

religiosa que o interessa, mas a vivência originária da temporalidade. Isso corresponde à coerência interna ao pensamento heideggeriano, à tentativa de não acessar a religião por meio de um arcabouço teórico pré-elaborado. Por fim, a religião caracteriza-se pela experiência originária do tempo mesmo.

### **Considerações finais**

A partir da proposta de Caputo de trabalhar a religião partindo da vida fática, da cotidianidade, para chegar ao elemento próprio da religião, que é a experiência da temporalidade naquilo que ela traz de indefinido, isto é, o futuro, um elemento importante é evidenciado. Seja pelo caminho empreendido por Heidegger, que da religião trouxe a experiência originária da vida fática em sua relação com o tempo enquanto postura (*como/Wie*) de atenção para um porvir indefinido; seja por Caputo (influenciado por Heidegger) que da vivência fática encontrou um elemento próprio daquilo sob o qual não se pode controlar nem há a razoabilidade para prever; em ambos o ponto comum está na concepção de religião com o lidar com aquilo que existencialmente não é possível abarcar. Diante do incerto, ambos fazem valer a exortação paulina à *vigilância e sobriedade* (1Tes 5, 6) dirigidos ao *Dasein* que caracteriza-se de um lado pela postura atenta diante do que não abarca, do outro a tendência, própria da existência fática, de obscurecer esse aspecto em vista do ocupar-se cotidiano em *paz e segurança*. Por fim, cabe enfatizar que a filosofia da religião parte da religiosidade, dada na experiência originária da vida fática, e não nos constructos teórico-dogmáticos, e nessa experiência a especulação acerca de Deus e sua natureza não cabem.

### **Bibliografia:**

BIBLIA DE JERUSALÉM. 3ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2004.

CAPUTO, John. **On Religion**. New York, NY: Thinking in Action, 2001.

HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia e teologia. In: **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; rev. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles**; introdução à pesquisa fenomenológica. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. Introdução à fenomenologia da religião. In: **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandín, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Ontologia**: (hermenêutica da faticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais de metafísica**: mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. Os fundamentos filosóficos da mística medieval. In: **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandín, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Platão**: o sofista. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2ª edição. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

VOLPI, Franco. **Heidegger y Aristóteles**. 1ª edição. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.