

FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS

LICENCIATURA EM FILOSOFIA

PEDRO HENRIQUE ALVES CARVALHO

INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA-HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA
FÁTICA DA VIDA CRISTÃ SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER.

ANÁPOLIS - GO

2021

PEDRO HENRIQUE ALVES CARVALHO

INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA-HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA
FÁTICA DA VIDA CRISTÃ SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de Licenciado em Filosofia, sob a orientação do Prof. Ms. Tobias Dias Goulão e coorientador Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes.

ANÁPOLIS - GO

2021

A Deus, à família, aos professores, aos amigos.

Uma antiga poesia do pensamento diz da experiência:

*O Duque Hwan, de Khi,
O primeiro da dinastia,
Sentou-se sob o pátio,
Lendo filosofia.
E Phien, o carpinteiro de rodas,
Estava fora, no pátio,
Fabricando uma roda.
Phien pôs de lado
O martelo e a entalhadeira,
Subiu os degraus,
Disse ao Duque Hwan:
“Permiti-me perguntar-vos, Senhor,
O que estais lendo?”
Disse-lhe o Duque:
“Os peritos. As autoridades”.
E Phien perguntou-lhe:
“Vivos ou mortos?”
“Mortos há muito tempo”.
“Então”, disse o fabricante de rodas,
“Estais lendo apenas
O pó que deixaram atrás”.
Respondeu o Duque:
“O que sabes a seu respeito?
És apenas um fabricante de rodas.*

*Seria melhor que me desses uma boa explicação,
Senão morrerás”.
Disse o fabricante:
“Vamos olhar o assunto
Do meu ponto de vista.
Quando fabrico rodas,
Se vou com calma, elas caem,
Se vou com violência, elas não se ajustam.
Se não vou nem com calma nem com violência,
Elas se adaptam bem.
O trabalho é aquilo
Que eu quero que ele seja.
Isto não podeis transpor em palavras:
Tendes apenas de saber como se faz.
Nem mesmo posso dizer a meu filho exatamente como é feito,
E o meu filho não pode aprender de mim.
Então, aqui estou, com setenta anos.
Fabricando rodas, ainda!
Os homens antigos
Levaram tudo o que sabiam
Para o túmulo.
E assim, Senhor, o que ledes
É apenas o pó que deixaram atrás de si”
(MERTON, 1984, pg. 108-110).*

RESUMO

A presente pesquisa, que se intitula “Interpretação Fenomenológica-Hermenêutica da Experiência Fática da Vida Cristã Segundo Martin Heidegger”, tem como objetivo mostrar como se dá a experiência fática da vida cristã do apóstolo Paulo. Para a consumação dessa pesquisa, é fundamental trilhar o caminho que Heidegger propôs para a sua perspectiva filosófica. Nesse sentido, primeiramente, o assunto abordado será a proposta de Heidegger de uma hermenêutica como autointerpretação da facticidade que tem como método a fenomenologia, a qual, para ele, é ciência ontológica. Em seguida, a abordagem se concentrará na concepção heideggeriana de experiência fática da vida e na análise fenomenológica da experiência da religiosidade, pois, para Heidegger, é necessário investigar a religiosidade em sua originariedade. Por fim, será apresentada a análise fenomenológica que o próprio filósofo alemão fez de epístolas paulinas, em singular a Epístola aos Gálatas e a Primeira e a Segunda Epístola aos Tessalonicenses, as quais revelam, propriamente, a experiência fática da vida cristã do apóstolo Paulo.

Palavras-chave: Martin Heidegger, hermenêutica, facticidade, fenomenologia, ciência, filosofia, experiência fática da vida, religiosidade, experiência fática da vida cristã, apóstolo Paulo.

ABSTRACT

The present research, entitled “Phenomenological-Hermeneutic Interpretation of the Factual Experience of the Christian Life According to Martin Heidegger”, intends to show how the factual experience of the Christian life of the Apostle Paul takes place. For the accomplishment of this research, it is essential to follow the path that Heidegger proposed for his philosophical perspective. In this sense, the first subject addressed will be Heidegger’s proposal of a hermeneutics as self-interpretation of the facticity that uses phenomenology as a method, which is ontological science in his view. Lastly, will be presented the phenomenological analysis that the German philosopher made of Pauline epistles, in particular the Epistle to the Galatians and the First and the Second Epistle to the Thessalonians, which reveal the factual experience of the Christian life of the Apostle Paul.

Keywords: Martin Heidegger, facticity, phenomenology, science, philosophy, factual life experience, religiosity, factual experience of the Christian life, Apostle Paul.

<u>INTRODUÇÃO</u>	9
<u>CAPÍTULO 1 - HERMENÊUTICA E FACTICIDADE</u>	13
1.1 – <u>Conceito de hermenêutica</u>	14
1.2 – <u>Hermenêutica como autointerpretação da facticidade</u>	16
1.3 – <u>Fenomenologia</u>	20
1.4 – <u>Indício formal</u>	26
1.5 – <u>Generalização e formalização</u>	28
<u>2º CAPÍTULO – ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA DA RELIGIOSIDADE</u>	31
2.1 – <u>Conceitos filosóficos</u>	31
2.2 – <u>Experiência fática da vida</u>	35
2.3 – <u>Significância e Mundo</u>	44
2.4 – <u>O histórico na vida fática</u>	47
2.5 – <u>Fenomenologia da religião</u>	48
<u>3º CAPÍTULO – INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE EPÍSTOLAS PAULINAS</u>	51
3.1 – <u>Explicitação da Epístola aos Gálatas</u>	51
3.2 – <u>Situação de Paulo</u>	52
3.3 – <u>O Conflito Entre Lei e Fé</u>	54
3.4 - <u>Explicitação da Primeira Epístola aos Tessalonicenses</u>	56
3.5- <u>O Ter-se-tornado Cristão</u>	57
3.6- <u>A Espera pela Parusia</u>	61
3.7- <u>Explicitação da Segunda Epístola aos Tessalonicenses</u>	64
3.8- <u>A Proclamação do Anticristo</u>	65
3.8.1- <u>A Vigília Cristã</u>	67

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....69

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....73

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como tema a interpretação fenomenológica-hermenêutica da experiência fática da vida cristã segundo Martin Heidegger cujo cerne será a realização de uma leitura da análise que o filósofo alemão fez de cartas paulinas, em singular da Epístola aos Gálatas e da Primeira e Segunda Epístola aos Tessalonicenses, assim, compreendendo como se dá a experiência fática da vida e a experiência fática cristã. Nesse sentido, destaca-se que o trabalho será construído à luz de uma perspectiva fenomenológica.

No primeiro capítulo, será abordada a proposta de Martin Heidegger para a filosofia: um novo modo de compreender e fundamentar a filosofia pela a ontologia fundamental. Para ele, é preciso destruir a metafísica tradicional, uma vez que sua intenção com a ontologia fundamental é voltar à pergunta pelo sentido do ser, que fora esquecida pela metafísica, ou seja, destruir tem o sentido de re-conduzir a filosofia à pergunta do ser.

Dessa maneira, o filósofo alemão aponta que a via que se deve per-correr pelo sentido do ser é pela fenomenologia hermenêutica. A hermenêutica, para Heidegger, não significa a arte de interpretar textos; ela é a interpretação da facticidade, ou seja, interpretação do *Dasein* e é fenomenológica por ser de cunho ontológico; rompendo com o caráter ôntico, objetivo, teórico. Assim, a hermenêutica fenomenológica se volta para o ser-aí, isto é, para a vida fática e, nesse sentido, a compreensão não tem o método teórico, objetivado e científico, pelo contrário, tem o método de per-seguir o fenômeno sem definições, quer dizer, sendo um método a-teórico. O filósofo da floresta negra propõe a fenomenologia como o método para a sua proposição de uma ontologia fundamental, visto que ele a entende como a ciência do ser, onto-lógica.

A fenomenologia não é uma doutrina, ela é, para Heidegger, um método de investigação filosófica diferente das metodologias científicas positivas. As pesquisas científicas buscam um resultado final, elas são calculistas e, de modo oposto, a fenomenologia per-segue o sentido do ser; ela não tem uma meta final calculada; o seu objetivo é investigar o mistério do ser. Nesse sentido, percebe-se que a fenomenologia e a ontologia estão correlacionas, pois é oportuno salientar que o lema da fenomenologia — e por isso o filósofo alemão a propõe como método da ontologia fundamental — é: às coisas em si mesmas.

A fenomenologia, por buscar as coisas em si mesmas, per-segue o fenômeno. O fenômeno é entendido por Heidegger não no sentido comum da palavra, mas na dimensão

ontológica. Ele se mostra na experiência fática da vida numa estruturação de sentido, respectivamente: conteúdo, referimento e realização. O filósofo alemão, porém, elucida a indicação formal como a guia da fenomenologia; ela indica o fenômeno na tríplice estrutura de sentido, livre de determinações.

A indicação formal anuncia o fenômeno nele mesmo, isto é, ela o defende das pretensões teóricas e objetivas da própria vida fática, que tende a tudo objetivar. Ela difere das noções de generalização e formalização que são metodologias de cunho teórico e objetivo. A indicação formal trabalha sem a objetividade de conceitos tradicionais que teorizam e, desse modo, ela defende o fenômeno da postura teórica e o anuncia na experiência fática da vida.

À vista disso, o segundo capítulo partirá da distinção que Heidegger faz dos conceitos filosóficos e dos conceitos científicos. Para o filósofo da floresta negra, os conceitos filosóficos são diferentes dos científicos, uma vez que a ciência positiva não tem o mesmo método da filosofia. A ciência positiva segue um caminho que visa a uma finalidade objetiva e possui um objeto de investigação que pode ser analisado de maneira teórica, no entanto, para ele, a filosofia não se faz nessa perspectiva; ela não tem um objeto próprio para investigar e nem investiga de maneira teórica. A fenomenologia é a-teórica. Os conceitos filosóficos não são determinados e fixos, pelo contrário, eles têm uma maneira oscilante de ser. Eles são incertos.

Nessa perspectiva, para Heidegger, filosofia e os conceitos filosóficos surgem da experiência fática da vida. Isso significa que a filosofia não nasce da ciência, mas do cotidiano da vida. Para o autor, a vida provoca a filosofia. Assim, a fenomenologia é a ciência da origem da vida e, nesse sentido, é preciso desvincular-se das noções objetivas que, para o filósofo alemão, des-vivificam a vida. Desse modo, a fenomenologia tenta acessar a vida, no entanto, aquilo que a vida é em si mesma não se mostra; não se tem acesso, porém, apesar de não ter acesso à vida em sua originariedade, a fenomenologia se relaciona com a vida; ela se relaciona pela via de onde ela surge, que é a própria vida ou, melhor dizendo, pela trilha da experiência fática da vida.

Para Heidegger, a experiência fática da vida tem a perspectiva, como no alemão *Erfahrung*, que tem o sentido de confrontar-se com aquilo que chega ao encontro. Essa noção de experiência diverge da dimensão científica experimental, que visa extrair um resultado como conhecimento teórico. Vale saber que essa experiência, antes, é pré-teórica, da qual surge o teórico. O experimentar e o experimentado não se separam. Essa é uma experiência

completamente peculiar. O experimentado não é objeto, mas mundo, uma vez que, para o filósofo alemão, mundo é algo que se vive e, de maneira oposta, num objeto não se pode viver.

O mundo tem três dimensões de sentidos, respectivamente: o mundo circundante, o mundo compartilhado e o mundo próprio. Essa tríplice mundanidade é chamada de mundo da vida, onde o homem vive suas vicissitudes e peripécias. Toda experiência, isto é, tudo aquilo que chega ao encontro do homem não é vazio de sentido, mas tem, em si, significado peculiar, que atingem o homem em sua abertura ao toque, à experiência. Vale ressaltar, contudo, que essa experiência fática da vida tem um caráter histórico, que diverge do sentido histórico comum, que, de modo vulgar, é entendido como algo que perpassa no tempo. O histórico da experiência fática da vida, por outro lado, é totalmente diferente dessa noção; ele vai além do sentido lógico; ele é vitalidade imediata, ou seja, vida fática. Assim, para Heidegger, a religiosidade deve ser analisada nessa senda, da vitalidade, do fenômeno em si mesmo.

A filosofia da religião, para o filósofo alemão, tem compreendido a religião nessa noção vulgar, corriqueira, do método científico que analisa determinando e definindo. Sendo assim, ele propõe a fenomenologia da religião como a trilha de per-seguir a religiosidade mesma, sem a perspectiva objetiva. Para apresentar essa experiência da religiosidade originária e demonstrando a experiência fática da vida, ele salienta a experiência do apóstolo Paulo. O filósofo da floresta negra expõe que as epístolas paulinas são o lugar central de compreender a experiência fática da vida. A análise de Heidegger de cartas paulinas não tem um viés teológico, somente expõem uma compreensão fenomenológica da experiência fática do apóstolo.

Desse modo, o terceiro capítulo analisará a leitura que Heidegger fez de cartas paulinas, em singular da Epístola aos Gálatas e a Primeira e Segunda Epístola aos Tessalonicenses. O capítulo abordará, no que concerne à carta aos Gálatas, a situação do apóstolo. Vale compreender que, nela, Paulo está em conflito com alguns judeu-cristãos que ameaçavam abandonar a experiência fática cristã pelo retorno à lei, pois, para Paulo, o relevante não é a lei, mas a experiência originária. A sua luta é com os legalistas. Para os judeus, era a lei que tornava um judeu, judeu. Paulo, no entanto, proclama que, com Cristo, a lei perde seu sentido. Assim, ele proclama que a fé, a experiência fática cristã, a experiência originária é que são relevantes. Nesse sentido, na Epístola aos Gálatas, Heidegger evidencia bastante o mundo próprio de Paulo, isto é, a sua aflição, a sua tensão para permanecer na experiência originária.

Na Epístola aos Tessalonicenses Heidegger salienta o mundo circundante de Paulo, porém, o mundo compartilhado é o mais elucidado. Ele apresenta aspectos fundamentais da experiência fática da vida, como, a própria situação do apóstolo nessa epístola. Como, Paulo

tem a comunidade e, nesse sentido, a experiência do ter-se-tornado cristão que Paulo experencia com a comunidade de Tessalônica. Heidegger aborda o saber que emana dessa experiência do ter-se-tornado que diverge do saber científico e propõe à teologia partir dele e conservá-lo.

O filósofo alemão aponta que há um elemento fundamental dessa experiência que é aceitar a proclamação originária em meio as tensões, aflições, ou seja, em meio as tribulações que são inerentes a vida fática cristã. Essas tribulações surgem da espera pela parusia. O cristão vive em espera pela parusia. Todavia, Paulo vai exortar que esperar não significa passar o tempo desocupado, pelo contrário, esperar implica um modo de ser fático; a espera cristã tem um modo de ser. O apóstolo aponta para o como esperar, como se comportar na espera pela parusia. Para Paulo o importante não é o quando acontecerá, mas como se espera.

Nesse sentido, Paulo proclama o anticristo, o inimigo de Deus, porém esse oponente, pela sua chegada, aumenta a aflição do cristão. Heidegger vai elucidar que o anticristo conduz o cristão ao aperto de tomar a decisão de aceitar a proclamação ou não, isto é, a aceitar o modo de ser da experiência fática cristã ou não. O anticristo conduz o cristão à decisão de vida, de assumir as tribulações da vida fática cristã ou não.

Por fim, o capítulo apresentará que, para Heidegger, o cristão vive assim como Paulo, em intensa aflição, tensão, em luta contra as tendências de asseguramento da vida e, assim, em vigília, atento, permanecendo na proclamação originária, ou seja, na experiência fática da vida cristã.

CAPÍTULO 1 - HERMENÊUTICA E FACTICIDADE

Para iniciar esta empreitada, é de extrema relevância compreender a proposta do autor Martin Heidegger¹ para a filosofia, uma vez que ele aponta uma nova maneira de compreendê-la e, por conseguinte, um novo projeto da fundamentação da filosofia, a partir da proposição de uma ontologia fundamental. Para tanto, ele pretende a destruição da metafísica tradicional para retornar ao questionamento pelo ser, já que, para o autor, a metafísica é incapaz de compreender o ser, na medida em que ela troca a investigação do ser pela pergunta pelo ente e, nesse sentido, Heidegger salienta que a metafísica esqueceu o ser, esqueceu de se perguntar pelo seu objetivo principal, que é o sentido do ser.

Destaca-se, porém, que, para Heidegger, destruir a metafísica significa superá-la, isto é, ou seja, não é simplesmente uma questão de negá-la ou de excluí-la, como se ela fosse uma doutrina filosófica incorreta ou, meramente, descartar os trabalhos elaborados por ela como falhos ou insuficientes. Para o referido autor, pensar a verdade do ser é o que é mais digno de ser pensado e o que provoca o pensamento a pensar. Assim sendo, a superação da metafísica implica recuperar a verdade do ser; re-orientá-la, re-conduzi-la para o seu chão, para a sua base que é o sentido do ser.

Nessa perspectiva, a recuperação da metafísica implica recompô-la a partir da verdade do ser. A maneira de fazer uma experiência da metafísica com a sua essência esquecida é por um movimento prospectivo e retrospectivo; projetivo e regressivo, que retorna para a pergunta pelo sentido do ser esquecido. Por isso, o autor propõe uma ontologia fundamental para alcançar aquilo que não fora percebido pela metafísica tradicional, que é a investigação do ser.

Assim, o filósofo alemão, indica a relevância da pergunta pelo sentido do ser, que precisa ser experimentada, ou melhor, reexperimentada no caminho fenomenológico e, desse modo, é apresentado à fenomenologia hermenêutica, que trata de sondar, per-correr e analisar

¹ “Martin Heidegger nasceu no dia 26 de setembro de 1889 em Messkirch, na floresta Negra (Alemanha). Após terminar os estudos básicos, Heidegger entrou para a Ordem dos Jesuítas. Como noviço, estudou a Escolástica e a Teologia Tomista na Universidade de Friburgo. Suas concepções filosóficas tiveram influência de Sócrates, da filosofia de Platão e Aristóteles, dos gnósticos e de diversos filósofos do século XIX e no início do século XX, principalmente de Kierkegaard, Nietzsche e Dilthey, bem como do seu mestre e fundador da fenomenologia, E. Husserl. Por sua vez, Heidegger influenciou fortemente Jean-Paul Sartre e outros existencialistas. Parou de lecionar em 1944 e dedicou-se a dar conferências consolidando-se como um intelectual importante dentro do movimento fenomenológico internacional até seu falecimento, em 1976.” HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Textos Filosóficos).

a existência daquele ente que, para Heidegger, é capaz de perguntar pelo ser e que compreende a si mesmo como ente em relacionamento com o ser. Esse ente é o ser humano², o *Dasein*³, a pre-sença, o ser-aí.

Diante do exposto nas considerações iniciais acima, neste capítulo, são abordados os caminhos cruciais da filosofia de Heidegger — não como um percurso biográfico —, mas como a via da sua filosofia, que retorna para a fenomenologia-hermenêutica, isto é, para a compreensão da vida em sua facticidade o que significa investigar a vida não a partir de compreensões postas, determinadas, mas compreender a vida a partir dela mesma.

1.1 – Conceito de hermenêutica

A palavra hermenêutica provém do grego *Hermeneuein* e, diacronicamente, o vocábulo assumiu vários sentidos para diversas finalidades, entretanto o sentido mais usual do termo hermenêutica “Está relacionado com [nome grego] [Hermes]⁴, o nome do deus mensageiro dos deuses.” (HEIDEGGER, 2013, p. 15), desde os antigos, que já associavam o termo à retórica para esclarecer os debates e os textos filosóficos, passando pelos religiosos no medievo, que utilizaram a palavra como interpretação dos textos sagrados (Sagrada Escritura) e, por fim, pela modernidade, na qual como empregada pelo filólogo Friedrich Schleiermacher,

² “Heidegger irá evitar utilizar o conceito ser humano quando se refere ao ente que nós mesmos somos. No início dos anos 20 fala de ‘vida’ e vai, a partir de 1925 [...] adotar o termo *Dasein*, ser-aí. Quer evitar que seu pensamento seja confundido com uma descrição ôntica do ser humano e, por isso, utiliza ser-aí que caracteriza melhor sua proximidade com a abertura do ser; este ente que nós somos é o aí do ser, a abertura do ser, pois compreendemos o ser. Não somos um objeto entre outros objetos, mas somos um ente que está sempre fora de si; que não está encerrado na sua imanência [...]” SEIBT, Cezar Luís. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005, p. 17, grifo do autor.

³ Das notas explicativas da obra *Ser e Tempo* explica-se: “Pre-sença não é sinônimo de existência e nem de homem. A palavra *Dasein* é comumente traduzida por existência. Em *Ser e Tempo*, Traduz-se, em geral, para as línguas neolatinas pela expressão “ser-aí”, être-là, esser-ci etc. Optamos pela tradução pre-sença pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma localização estática que o “ser-aí” poderia sugerir. O “pre” remete ao movimento de aproximação, constitutivo da dinâmica do ser, através das localizações; 3) para evitar um desvio de interpretação que o “ex” de “existência” suscitaria caso permaneça no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência. O “ex” firma uma exterioridade, mas interior e exterior fundam-se na estruturação da pre-sença e não o contrário; 4) pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na pre-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história etc.” (cf. entrevista de Heidegger ao *Der Spiegel*, *Rev. Tempo Brasileiro*, n. 50, julho/set. 1977). HEIDEGGER, 1993, p. 309, grifo do autor.

⁴ “Hermes transmitia as mensagens dos deuses aos mortais, quer isto dizer que, não só as anunciava textualmente, mas agia também como «intérprete», tornando as palavras inteligíveis – e significativas –, o que pode obrigar a uma clarificação, num aspecto ou noutro, ou a um comentário adicional.” BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: 70, 1980, p. 23.

é tida como a *arte da interpretação de textos*.⁵ Heidegger, ao ler sobre hermenêutica⁶, uma vez que ele precisaria desse termo para estabelecer sua ontologia fundamental, analisou as pesquisas de Dilthey, não se limitando à abordagem histórica deste, mas atribuindo à hermenêutica, *hermeneutik* outra concepção, conferindo a ela uma nova perspectiva, com um sentido fenomenológico. Para o filósofo da floresta negra, a hermenêutica passa a ser uma interpretação da facticidade, ou seja, uma interpretação do próprio *Dasein*.

Pode-se dizer, portanto, que a hermenêutica fenomenológica heideggeriana, que busca a interpretação do *Dasein*, é de cunho ontológico da facticidade; é um interpretar ele mesmo. O *Dasein*, que é o termo que Heidegger utiliza para se dirigir ao ser-aí, é o ser humano, o único ente capaz de questionar o próprio ser. A hermenêutica volta-se para ele, ou seja, volta-se à existência humana para perguntar sobre seu ser e sobre o ser dos entes circundantes, isto é, dos entes que se encontram ao redor do ser-aí, do *Dasein*, do homem. “O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico [...]” (HEIDEGGER, 2013, p. 22).

A partir do *Dasein* é que se busca a compreensão dos outros entes que estão no mundo e a interpretação do *Dasein* se dá, também, partindo dele mesmo, pois “A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática” (HEIDEGGER, 2013, p. 21-22) onde ele está lançado às possibilidades de ser como tal. Nessa perspectiva da manifestação do ser na vida fática, Heidegger aponta a hermenêutica como a via de acesso a essa vida fática do *Dasein*. Para o filósofo alemão, a hermenêutica, num sentido fenomenológico, quer dizer, a fenomenologia-hermenêutica possui a habilidade de romper com a teorização ôntica e retornar à interpretação do *Dasein* na perspectiva da sua própria abertura de ser, isto é, retornar para a interpretação ontológica do *Dasein* em sua facticidade.

⁵ Cf. KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. 2015, p. 59.

⁶ “A hermenêutica é tida inicialmente como um método de leitura e interpretação de textos bíblicos. Com o passar dos tempos, tal método ganha uma roupagem mais sistemática, sobretudo na Alemanha, sendo dita então como a “arte da interpretação”. Tal método foi amplamente difundido entre os filósofos, dentre eles, o alemão Wilhelm Dilthey foi responsável por contribuir especialmente para o projeto de Heidegger.” PALMER, Richard E. 1986, p. 120, 115 e 129, Apud SANTOS, 2016, p. 8.

1.2 – Hermenêutica como autointerpretação da facticidade

A hermenêutica da facticidade entra no projeto de Heidegger como um fator fundamental e que tem vigor mediante a destruição da metafísica, pois a fenomenologia hermenêutica está diretamente relacionada ao rompimento com a ontologia tradicional.

Uma vez que Heidegger não vai conceber a hermenêutica como o habitual, da maneira como ela estava sendo caracterizada, ou seja, como arte da interpretação de textos específicos, ele insere na hermenêutica uma dimensão que a trans-forma e, de maneira totalmente diferente da corrente, ele propõe uma hermenêutica fenomenológica, tendo como centralidade a vida fática⁷, ou melhor, o ser-aí.

O ser-aí, o *Dasein*, é a palavra que Heidegger utiliza⁸ para se referir ao ente, que é o próprio ser humano, enquanto a “*Facticidade* é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ *ser-aí* ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí *em cada ocasião* [...]” (HEIDEGGER, 2013, p. 13, grifo do autor). A facticidade é, portanto, o caráter do ser-aí em cada ocasião e o modo de ser que a cada vez é ele mesmo, isto é, o ser-aí ocasional que é capaz de questionar o seu sentido de ser a cada vez (*jeweilig*) e que compreende a si mesmo em seu caráter ontológico, porém, ao mesmo instante em que compreende a sua dimensão de ser, ele esquece o seu ser; ou seja, ele compreende a si como ser de maneira prévia, mas esquece a si mesmo como ser no seu solo originário. Assim, aparece o ofício da hermenêutica:

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

A compreensão que o ser-aí tem de si como ser e a capacidade de perguntar seu sentido não é dada e não tem o sentido de possuir, de deter, de adquirir e prender em si a compreensão de si mesmo, mas ele compreende a sua dimensão de ser ao mesmo tempo em

⁷ O termo vida é substituído por Heidegger para ser-aí devido que neste período havia várias correntes de pensamento que abordavam a temática da vida e para não ser mal compreendido ou mal interpretado Heidegger faz esta troca de termos. Assim, ser-aí passa a ser utilizado ao invés de vida fática. Entretanto, os dois se referem ao mesmo sentido.

⁸ Heidegger utiliza essa palavra no período inicial de seu pensamento, a saber, no período que vai, pelo menos, até a publicação de sua obra *Ser e Tempo* (1927).

que existe, isto é, o próprio ser-aí é a compreensão de ser de si mesmo: ele existindo, ele sendo, há nele a compreensão do seu ser próprio, ou seja, há nele mesmo a capacidade de compreender a si como ser e de perguntar pelo sentido de seu próprio ser.

Todavia, é relevante salientar que essa compreensão, não é como o compreender científico, racional ou da subjetividade do homem, nem mesmo um compreender que exige algum conhecimento ou habilidade empírica, mas, para Heidegger, compreender tem o sentido do ser, um sentido na dimensão ontológica, que é uma compreensão no sentido de suportar em si, ou melhor, junto a si a capacidade de captar seu próprio ser e indagá-lo.

Dessa maneira, percebe-se que a existência do ser-aí indica uma abertura que o diferencia; há nele a abertura de mundo que não permite que o rotule, que o determine, pois ele, nesse sentido, é possibilidade de ser, “O ser da vida fática mostra-se no que *é* no como do ser da *possibilidade de ser* de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o ser-aí (a facticidade) é [...] será denominada *existência*.” (HEIDEGGER, 2013, p. 22, grifo do autor). Assim, o ser-aí, de maneira alguma, é denominado como uma coisa posta, dada, que se encontra como uma ocorrência no mundo. Ele pode ser tomado como aquele ente que existe e, conforme existe, conforme está sendo, compreende a si em seu caráter ontológico e pergunta pelo seu próprio sentido de ser.

Essa compreensão, contudo, é uma peculiaridade do ser-aí, que o diferencia. Ela se revela, ou melhor, se mostra a partir de uma relação do ser com o ser-aí. Tal relação é recíproca, ou seja, tanto do ser com o ser-aí quanto do ser-aí com o ser.

O ser-aí, desse modo, é um ente diferenciado ou, em outras palavras, ele é um ente privilegiado. Ele tem a maneira de ser ôntico, na medida em que é um ente, entretanto, além de ser ôntico, o ser-aí também se abre como ontológico, que é a característica que o diferencia diante dos entes (ônticos), pois ele, o ser-aí, o *Dasein*, é o único ente que compreende a si mesmo como ser.

A pre-sença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença se compreende em seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença*. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica. (HEIDEGGER, 1993, p. 38, grifo do autor).

A distinção do ser-aí para os entes, isto é, os entes determinados, é justamente essa relação de reciprocidade do ser com o ser-aí e do ser-aí com o ser, pois os entes ônticos não possuem em si essa relação enquanto existem, uma vez que, ao existirem, sua entidade já está determinada, constituída em seu caráter quididativo, ou seja, em suas características.

Há, portanto, uma diferença ontológica: o ser-aí não pode ser determinado em maneira quididativa, isto é, como uma coisa subjacente com suas propriedades, características, definições, pois a ação de definir o ser limitaria o seu caráter existencial de possibilidade, ou melhor, de poder-ser. O ser é aberto ao mundo e às possibilidades de ser-no-mundo.

Todavia, é relevante salientar que essa relação recíproca, em hipótese alguma, tem um caráter de dualidade, como a ciência positiva tem de sujeito e objeto, na qual um tem a tarefa de interpretar o outro, como se um fosse o método para a interpretação e o outro o objeto da investigação para ser interpretado, analisado.

Em oposição a isso, a hermenêutica da facticidade mostra-se em outro sentido e dimensão. Ela, na medida em que se abre a si mesma, torna-se o próprio processo de se interpretar, isto é, a hermenêutica se autointerpreta como facticidade.

Assim, pois, a relação entre hermenêutica e facticidade não é a que se dá entre a apreensão da objetualidade e a objetualidade apreendida, à qual aquela somente teria de ajustar-se, mas o interpretar mesmo é um como possível distintivo do caráter ontológico da facticidade. A interpretação é algo cujo ser é o ser da própria vida fática. (HEIDEGGER, 2013, p. 21-22).

Desse modo, o ser-aí exerce uma interpretação compreendida como autointerpretação de si mesmo conforme o ser e o ente se relacionam reciprocamente. Essa é a nova peculiaridade que a hermenêutica da facticidade carrega e que a torna distinta das correntes, pois ela porta a autointerpretação fática da sua própria condição, ou melhor, da sua própria existência. Assim, ela torna a ser a interpretação exclusiva do ser-aí por constituir-se conforme se abre como compreensão do ser-aí em seu caráter ôntico-ontológico de perguntar pelo sentido do ser e compreende a si mesmo como ser.

A facticidade, dessa maneira, pode ser compreendida como sendo a própria existência do ser-aí e, junto à hermenêutica, lida com a interpretação, ou melhor, com o compreender esse movimento ôntico-ontológico do ser-aí, que é um ente que compreende a si mesmo como ser e questiona o sentido de ser do ente no todo.

Contudo, à vista disso, Heidegger, toma a facticidade como caráter constituinte do ser-aí, isto é, como um elemento da existência do ser-aí próprio, pois, nesse plano, Heidegger, correlaciona a hermenêutica com a fenomenologia para analisar o ser-aí, ou seja, para acessar o ser-aí. Entretanto, a análise do ser-aí não tem o sentido de análise particularizada, ou seja, fracionada, segmentada, que divide o ser em fragmentos de ser como objeto de observação de pesquisa, como fazem as ciências positivas ou, como o filósofo da floresta negra aponta, as várias metafísicas ou ontologias regionais que dividem o ser em objeto como um ente dado e, também, fragmentam o homem em várias categorias da sua existência como objeto científico para pesquisas positivas.

Para Heidegger, o *Dasein*, que pode ser traduzido por ser-aí, aí-ser, pre-sença, deve ser analisado em âmbito geral, como um todo, em sua estrutura de ser ôntico-ontológica.

Uma análise da pre-sença constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso à pre-sença. Negativamente: na construção da pre-sença, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma idéia qualquer de ser e realidade por mais “evidente” que seja. Nem se deve impor à pre-sença “categorias” delineadas por aquela idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. (HEIDEGGER, 1993, p. 44).

Dessarte, percebe-se que a maneira com que Heidegger pretende analisar o ser-aí é pelo “método” fenomenológico, como uma nova maneira de investigar, indagar o sentido do ser pois, assim, como a ontologia fundamental parte de uma compreensão nova, a investigação, ou a base desta nova compreensão, também deve ser nova, uma vez que a fenomenologia não busca o que está dado, mas compreender, perceber o fenômeno em sua re-velação, tal como é ele mesmo, isso é, sem preconceitos. A fenomenologia per-segure o fenômeno e não um objeto dado. O fenômeno mostra-se a um ente específico, que pergunta pelo sentido do ser, esse ente é o ser-aí.

1.3 – Fenomenologia

A fenomenologia⁹ não é uma corrente filosófica, uma linha de pensamento, um sistema filosófico e, nem mesmo, é uma doutrina a ser seguida. Ela tem um modo de ser, ela é uma via pela qual os seus estudantes perpassam no pensamento, mas, não necessariamente, todos que trilham por ela atingem o mesmo lugar. Cada um é tocado por ela e segue caminhos diversos nela mesma. Assim, para o filósofo alemão, a fenomenologia é concebida como método de investigação filosófica que difere inteiramente dos princípios investigativos das ciências positivas, sejam elas particulares ou objetivas, pois todas elas visam resultados calculados, objetivos determinados.

Para Heidegger a fenomenologia é um método novo para a nova ontologia fundamental que ele propõe. Ele considera a fenomenologia o método para a ciência do ser: a ontologia; não como uma disciplina da filosofia, mas como a essência mesma da filosofia. Desse modo, ela não deixa a questão do ser como indagação irrelevante, descartada, mas toma para si a missão da filosofia de investigar o sentido do ser como a pergunta fundamental e primordial que deve ser analisada, porém, não como as ontologias tradicionais fizeram — de tratar a questão como já pronta e acabada —, mas, agora, a fenomenologia concebe a investigação do ser trilhando, per-seguindo os seus vestígios e manifestações, onde ele se revela e se vela novamente, faz-se presente e se ausenta.

[...] o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*desfigurado*” não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes. O ser pode-se encobrir tão profundamente que chega a ser esquecido e a questão do ser e de seu sentido se ausentam. (HEIDEGGER, 1993, p. 66, grifo do autor).

⁹ “(in. Phenomenology; fr. Phénoménologie; al. Phänomenologie; it. Fenomenologia). Descrição daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição. É provável que esse termo tenha sido cunhado pela escola de Wolff. [...] Heidegger (como método para sua ontologia) [...] expressa com toda a clareza o caráter próprio da F. quando afirma: ‘A palavra ‘F.’ significa antes de mais nada um conceito de método. Ela não caracteriza a consistência de fato do objeto da indagação filosófica, mas seu como. [...] Esse termo expressa um lema que poderia ser assim formulado: às coisas mesmas! – por oposição às construções soltas no ar e aos achados casuais; em oposição à admissão de conceitos apenas aparentemente verificados e aos falsos problemas que se impõem de geração em geração como problemas verdadeiros’ (Sein und Zeit, § 7). Portanto, o que a F. mostra é aquilo que, acima de tudo e na maior parte dos casos, não se manifesta, o que está escondido, mas que é capaz de expressar o sentido e o fundamento daquilo que, acima de tudo e na maior parte dos casos, se manifesta.” ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução 1º edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Beneditti, 6º edição, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 511 – 512, grifo do autor.

A tarefa da fenomenologia que assume a missão da filosofia de investigar o ser que pode de-monstrar-se e retrair-se, des-cobrir-se e encobrir-se, tem a pre-ocupação de investigar a verdade do ser, que pode se re-velar e permanecer escondida e, também, manifestar-se “desfigurada”, ou seja, pode estar velada ou, melhor dizendo, sistematizada em determinações que tornam o ser entificado, dado, definido e, assim, sem precisão de investigação, indagação; desfigurado de seu sentido próprio.

A investigação do sentido do ser não é mais como as ontologias tradicionais investigaram, esquecendo-se da investigação do ser, uma vez que o “‘Ser’ é o conceito ‘mais universal’ [...]” (HEIDEGGER, 1993, p. 28). Devido a essa peculiaridade do ser, elas, determinaram o ser pelo ente, porém, depois da destruição dessas ontologias tradicionais, isto é, após a superação da metafísica, a investigação do sentido do ser se dá, para Heidegger, pela maneira da ontologia fundamental de buscar a verdade do ser. A maneira de indagar o sentido do ser não é por via de algum recurso técnico, mas “O modo de tratar esta questão é *fenomenológico*.” (HEIDEGGER, 1993, p. 57, grifo do autor).

O modo fenomenológico não é o calculista, que busca uma determinação, um resultado final, é o modo de trilhar um caminho de indagação do sentido do ser. Esse caminho não é como uma estrada que tem um fim em determinado ponto, mas um caminho que se abre à medida que se está caminhando nele, em suas vicissitudes e peripécias. A fenomenologia é isto: estar aberto ao fenômeno do ser dos entes em seu mostrar-se e velar-se. O seu objetivo, então, é o ser; pensar o sentido do ser. Ele não é no sentido de um objeto de investigação dado, pelo contrário, é pelo o mistério do ser, “[...] o ser, não é apenas o ‘objeto’ do pensar, mas é, antes, o seu ‘sujeito’ [...]”¹⁰, quer dizer, que o ser é investigado e é também o que pro-voca a investigação, à medida que se doa, aparecendo, e se retrai, ocultando-se em seu sentido. Contudo, quem investiga é o homem.

O método de investigação, ao que parece, já foi delineado juntamente com a caracterização provisória de seu objeto temático (o ser dos entes, o sentido do ser em geral). Apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é tarefa da ontologia. (HEIDEGGER, 1993, p. 56).

Dessa maneira, é evidente que a ontologia e fenomenologia estão correlacionadas na investigação do sentido do ser, pois apreender o ser enquanto tal é tarefa da ontologia e, para Heidegger e para a ontologia fundamental proposta por ele, o modo de chegar, atingir essa

¹⁰ FERNANDES, 2020.1, p. 16. [Notas de aulas sem publicação].

apreensão se dá pelo método fenomenológico. Assim, ambas não são estruturas distintas da filosofia; uma vez que, primeiramente, “O uso do termo ontologia não visa a designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras. Não se pretende, de forma alguma, cumprir a tarefa de uma dada disciplina, previamente dada.” (HEIDEGGER, 1993, p. 56). Isto é, a ontologia e a fenomenologia estão juntas na filosofia em vista do ser; melhor dizendo, referentes uma a outra na investigação do sentido do ser. Dessa maneira, a fenomenologia é o método da ontologia.

A fenomenologia como método é a trilha de investigação do sentido do ser, entretanto método não tem o caráter técnico, mas o “como” investigar. *Methodós* em grego é a união de *metá* e *hodós*. *Metá* tem o sentido de no meio do caminho e *hodós* significa via, caminho. Por isso, método tem este sentido de como se dá o caminho da investigação, isto é, o modo de fazer um percurso, um curso, um modo de pensar. “Método é caminho: modo de caminhar na investigação das questões do pensamento (filosofia) [...]”¹¹. Este sentido de método é o “como” da arte que se ocupa do “como” se dá o caminho; é no caminhar mesmo que se abre o caminho; é no caminhar mesmo que a existência se abre e se manifesta como a experiência do nascedouro do sentido e não como o método da tecnicidade que se preocupa de querer alcançar um resultado objetivo, exato e prático, que possa ser aplicado para alguma finalidade científica ou matemática que necessite de soluções precisas e determinadas, pois essas finalidades não se importam como se dá o percurso, o caminho da investigação, mas somente com o resultado da questão.

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “às coisas em si mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao longo de muitas gerações. Contudo, poder-se-ia objetar que se trata de uma máxima evidente por si mesma e que, ademais, exprime o princípio de todo conhecimento científico. Só não se entende por que deva constituir o título e lema de uma pesquisa. De fato é uma “evidência” que desejamos assumir mais de perto, na medida em que se torna importante para esclarecer o modo de proceder deste tratado. (HEIDEGGER, 1993, p. 57).

O cerne da fenomenologia — e por isso Heidegger a propõe na ontologia fundamental — é este: “às coisas em si mesmas”. Essa máxima é a essência da fenomenologia e de sua intenção. O filósofo alemão aponta que é preciso re-tornar às coisas mesmas e esse retorno é uma radicalização do pensamento, pois voltar às coisas mesmas desperta no pensar o

¹¹ *Idem*. 2016.2, p. 2. [Notas de aulas sem publicação].

caráter fenomenológico de luta, isto é, pensar as coisas mesmas é uma luta direta frente aos preconceitos do pensar.

O pensar as coisas mesmas parece óbvio, evidente, parece uma ação irrelevante, porém, para o pensar filosófico, descartar um pensamento por parecer evidente é uma ação inadequada, fruto do olhar objetivo, pois, ao voltar o olhar para aquilo que parece evidente, percebemos que aquilo que parece óbvio é o que é mais oculto, velado; haja vista que é diante daquilo que parece mais evidente que a filosofia, ou melhor, a fenomenologia percebe a necessidade de investigar, de pensar, de meditar sobre, de per-seguir aquilo que se mostra e que parece ser evidente. “A filosofia, enquanto fenomenologia, não se ocupa com objetualidades e objetos de conhecimento. Ela se ocupa com fenômenos.” (FERNANDES, 2016, p. 101), ou seja, ela se ocupa com aquilo que se mostra por si mesmo em si mesmo a cada vez.

A palavra fenomenologia é composta por dois elementos que devem ser analisados para definir a fenomenologia em si: fenômeno e *logos*, este último compõe a nomenclatura de diversas ciências, como, por exemplo, a antro-po-logia, que corresponde à ciência do homem; a geo-logia, ciência que estuda a estrutura da terra; a bio-logia, ciência que estuda a vida, entre outras. Depreende-se que a “Fenomenologia seria, portanto, a *ciência dos fenômenos*.” (HEIDEGGER, 1993, p. 57, grifo do autor), aquela que cuida de perceber a manifestação do fenômeno¹² em seu mostrar-se em si mesmo.

¹² “FENÔMENO (gr. *xà paivóueva*; in. *Phenomenon*; fr. *Phénomène*, al. *Phänomen*) it. *fenomeno*). [...] na filosofia contemporânea, a partir das *Investigações lógicas* (1900-1901) de Husserl, F. começou a indicar não só o que aparece ou se manifesta ao homem em condições particulares, mas aquilo que aparece ou se manifesta *em si mesmo*, como é em si, na sua essência. É verdade que para Husserl o fenômeno neste sentido não é uma manifestação natural ou espontânea da coisa: exige outras condições, que são impostas pela investigação filosófica como *fenomenologia* (v.). O sentido fenomenológico de F. como revelação de essência (HUSSERL, *Ideen I*, Intr.) soma-se portanto ao significado crítico de F. sem contudo eliminá-lo. Foi nele que Heidegger insistiu, considerando o F. como o aparecer puro e simples aparência (*Erscheinung* ou *blosse Erscheinung*) que é indício do ser ou alusão ao ser (que contudo permanece escondido) e que, por isso, é o não manifestar-se ou o esconder-se do ser (*Sein und Zeit*, § 7, A). Obviamente, nesse sentido a noção de F. não se opõe mais à de coisa em si: o F. é o em-si da coisa em sua manifestação, não constituindo, pois, uma aparência da coisa, mas identificando-se com seu ser.” ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Beneditti, 6ª edição, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 510 – 511, grifo do autor.

A expressão grega *phainómenon*, a que remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo *phainesthai*. *Phainesthai* significa: mostrar-se e, por isso, *phainómenon* diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, *phainesthai* é a forma média de *phaino* – trazer para a luz do dia, pôr no claro. *Phaino* pertence à raiz *pha-* como, por exemplo, *phōs*, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma. Deve-se *manter*, portanto, como significado da expressão “fenômeno” o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*. Os *phainómena*, “os fenômenos”, constituem, pois, a totalidade do que está a luz do dia ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam algumas vezes, simplesmente com *ta ónta* (os entes), a totalidade de tudo que é. (HEIDEGGER, 1993, p.58, grifo do autor).

O fenômeno, aquilo que se mostra, tem o sentido de vir à luz, devir, ou seja, o ser que se manifesta, que aparece, pois está sendo. O fenômeno do ser se des-vela e se estabelece no sentido de re-velado. A sua constância se dá no seu sendo, no seu mostrar-se ao se mostrar em si mesmo. O ser, assim, está sendo nesse círculo de aparecer-se e retrair-se. Ele é conforme vela e des-vela.

O termo fenômeno, nesse sentido, para Heidegger, não é tomado como se percebe corriqueiramente, no sentido vulgar da palavra, como a manifestação que se ausculta na investigação científica da experiência com experimento, por exemplo, sujeito-objeto. Aqui, o sentido da palavra fenômeno é tomado no campo ontológico, isto é, numa perspectiva mais além, mais integral. Assim, “[...] a palavra fenômeno é entendida em sentido formal mais abrangente, como o mostrar-se em si mesmo a partir de si mesmo. Este conceito formal não decide se o que se mostra é o ente ou o ser.”¹³ O ente pode se expor e de diversos modos, até mesmo, do modo que ele não é e o ser pode se retrair e se mostrar.

Aquilo que não se mostra de modo direto diante daquilo que quase sempre se mostra diretamente é o fenômeno do ser. Ele não é aquilo que se apresenta de maneira direta e imediata. O fenômeno do ser é propriamente aquilo que se encontra velado e que pertence àquilo que se mostra diretamente e, além disso, o fenômeno é aquilo que dá o sentido e constitui o fundamento daquilo que se mostra de maneira direta. Isso significa, ou seja, o ser se encontra velado na aparência do ente que se mostra de maneira direta, mas vige, isto é, o ser está oculto no ente, porém está presente, ou melhor, está sendo e fundamenta o próprio ente que se mostra. Assim, o ser não se mostra diretamente; ele só se mostra obliquamente, furtivamente, em se ocultando, como mistério.

¹³ FERNANDES, Marcos Aurélio. *Fenomenologia e Analítica da Existência*. p. 278. [Notas de aulas sem publicação].

O fenômeno se mostra de dois modos: “Vejo primeiramente a mesa existente, mas eu não vejo o existir como tal. Há duas espécies de fenômenos: ôntico e ontológico. O fenômeno *ser* é a condição de possibilidade para o aparecimento do ôntico para o ente como ente.”¹⁴ O fenômeno ôntico é aquele que está próximo do homem em suas ações e é tido no sentido vulgar, já o ontológico, pelo contrário, é aquele que se encontra no campo mais difícil para o homem, todavia é o primeiro na ótica ente e ser, realidade e real e este é considerado no sentido fenomenológico.

Para se captar o fenômeno ontológico que é tomado como fenomenológico é preciso partir do fenômeno ôntico e vulgar, no entanto, é o ontológico-fenomenológico que dá ao ôntico-vulgar a viabilidade, ou melhor, a possibilidade de ser. No fenômeno ôntico-vulgar, de modo mais claro, o que se mostra é o ente e, no fenômeno ontológico-fenomenológico, o que se mostra é o ser, porém, para perceber o ser, toma-se, como via, o ente; contudo é o ser quem concede ao ente a possibilidade de ser o que é.

O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa “atrás” da qual esteja outra coisa “que não se manifesta”. (HEIDEGGER, 1993, p. 66).

O ente enquanto caminho não implica, de maneira alguma, que ele esteja atrás do ser, uma vez que aquele pode ser uma via de percepção deste, entretanto, como foi visto, é este quem dá àquele a possibilidade de ser o que é, pois o mostrar-se do ser não é como a exposição do ente, ele se des-vela e se encobre.

Do ser não há nada que venha “atrás” como base ou fundamento, ele que está “atrás” dos entes que estão postos, “[...] ser é sempre ser de um ente.” (HEIDEGGER, 1993, p. 68). Todavia, o ser não está “atrás do ente” como um ente oculto. O ser vige e vigora no ente, em deixando ser o ente enquanto ente. O ente não oculta o ser como algo que está “atrás” dele enquanto outro ente. O ser mesmo se deixa ocultar em deixando o ente aparecer como ente. O que há nesta situação é que pode ser que o ser, ou melhor, o fenômeno, não venha a se manifestar e, nesse caso, percebe-se a precisão da fenomenologia para investigar, per-seguir os fenômenos que podem velar-se, encobrir-se, uma vez que o contrário de fenômeno é precisamente encobrimento. Assim, “Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. Seminário de Zollikon p. 204, Apud FERNANDES, 2016.2, p. 237, grifo do autor. [Notas de aulas sem publicação].

entes [...]” (HEIDEGGER, 1993, p. 68). Quer dizer, a fenomenologia é ciência dos fenômenos, visto que os fenômenos pertencem ao ser. A fenomenologia, dessa maneira, para o filósofo da floresta negra, cede o *logos*¹⁵ do fenômeno se manifestando e des-velando-se em si mesmo a partir de si mesmo como estruturação de sentido.¹⁶

O fenômeno se dá como essa estruturação de sentido: primeiro, é o conteúdo (*Gehalt*); segundo, é o referimento (*Bezug*); terceiro, é a realização (*Vollzug*). Para Heidegger, “Toda experiência – como o *experimentar* enquanto o que *experimenta* – pode ‘ser assumido no fenômeno’ [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 58, grifo do autor). Sendo assim, pode-se questionar o caminho da experiência: primeiro, qual o conteúdo, o “que” é experimentado; segundo, pelo referimento – referência -, isto é, pelo “como” este “que” é experimentado; terceiro, pela realização, ou seja, perguntar pelo “como” o sentido de referimento é realizado. O fenômeno é esta estruturação de sentido que se doa nas experiências da vida fática¹⁷, isto é, nas experiências do mundo¹⁸ da vida em sua tríplice mundanidade, ou seja, no mundo circundante, no mundo compartilhado e no mundo próprio.

1.4 – Indício formal

A fenomenologia é o método necessário de acesso aos fenômenos, ou seja, o caminho crucial para per-seguir e perceber as manifestações dos fenômenos na vida fática e os fenômenos são demonstrados, explicitados não na noção dos conceitos tradicionais que, para Heidegger, não conseguem atingir e acessar a experiência da vida fática. Para ele, os conceitos devem ser tomados no campo da fenomenologia, uma vez que ela dá a eles outra noção de ser. Desse modo, o filósofo alemão expõe que os fenômenos são explicitados como *indicação* ou *indício formal* (*formale Anzeige*).

Este conceito de indicação formal é elucidado por Heidegger como “[...] o emprego de um sentido que guia a explicação fenomenológica.” (HEIDEGGER, 2010, p. 52). Dessa maneira, a indicação formal aponta uma via que a investigação pode traçar, entretanto, de maneira alguma, há, na indicação, determinações sobre o que se investiga, ou seja, a indicação formal não aponta determinações prévias sobre os fenômenos. Estes re-velam seus sentidos no

¹⁵ Em seu exercício concreto, o discurso (deixar ver) tem o caráter de fala, de articulação em palavras. [...] articulação verbal em que, sempre, algo é visualizado. HEIDEGGER, 1993, p. 63.

¹⁶ Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. 2016. p. 101.

¹⁷ No segundo capítulo trataremos esta temática da experiência da vida fática.

¹⁸ Para Heidegger mundo é um tema muito importante e trabalharemos mais adiante no segundo capítulo.

caminho da investigação e, como foi visto, se mostram em si mesmos a partir de si mesmo sem a precisão de implicações de opiniões, haja vista que o fenômeno não é subjetivo nem objetivo, mas aquilo que aparece como uma estruturação de sentido.

A indicação formal busca anunciar, permitindo e concedendo perceber tudo que vem ao encontro como fenômeno, isto é, na estruturação de sentido, pois, na indicação formal, a estruturação de sentido em sua totalidade (sentido de conteúdo; sentido de referência; sentido de realização) se torna revelada, manifesta.¹⁹ Assim, a indicação formal dedica-se a anunciar, a mostrar o “como” do sentido de realização, visto que nesse sentido de realização já há o sentido de conteúdo e o sentido de referência ou referimento. Então, ela se dedica, também, a mostrar o sentido de conteúdo, o “o quê” e o sentido de referência, o “como”. Porém “O como do sentido de referimento e o como de seu próprio sentido de realização não devem ser determinados de antemão, a partir de um horizonte de compreensão objetivante.” (FERNANDES, 2016, p. 103).

Na manifestação da estrutura de sentido que a indicação formal revela, parte-se primeiro do sentido de conteúdo que traz um ‘o que’ originário, isto é, um conteúdo significativo de ‘o que’ é experimentado na experiência para mostrar o sentido de referência, que quer dizer o “como” se dá a relação do ‘como’ do experimentado com o ‘como’ do experimentar, assim, estabelecendo um relacionamento do experimentado e do experimentar que se refere um ao outro evidenciando, desse modo, o sentido de realização, ou seja, o ‘como’ o experimentar ele mesmo se manifesta na experiência fática da vida.

Toda experiência, para Heidegger, pode ser assumida no fenômeno, entretanto esse “como” da experiência não pode ser, de modo algum, tomado em definições objetivas para a determinação do fenômeno e, nesse sentido, é que a indicação formal peleja para a manifestação da estruturação de sentido livre de preconceitos, teorias e aberta em si mesma a partir de si mesma.

À vista disso, a indicação formal é como um instrumento, ela labuta em prol da manifestação do fenômeno sem posições prévias, ou seja, sem preconceitos e, nesse sentido, ela é como um anunciador, um indicador, todavia, ela é vazia. Aqui, a noção de vazia não é de falta, mas na perspectiva de abertura para as manifestações dos fenômenos na experiência fática da vida. A tarefa da indicação formal é justamente de guardar, defender e anunciar o fenômeno que se manifesta na experiência da vida fática sem escondê-lo em explicitações teóricas, isto é,

¹⁹ Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. 2016. p. 102.

defender a manifestação dos fenômenos defronte das atitudes teóricas que tende ou pretende a objetificação da própria vida fática.

[...] o indício formal é uma *defesa* [*Abwehr*], um *asseguramento* [*Sicherung*] prévio de modo que o caráter realizador ainda permanece livre. A necessidade desta medida de precaução procede da tendência decadente da experiência fática da vida que ameaça constantemente a decair e a se desviar, extraviando-se para a objetividade [...]. (HEIDEGGER, 2010, p. 59, grifo do autor).

Para Heidegger a atitude de objetificação da experiência fática da vida é tida como “decadente” (*Verfallenheit*) e a ação de ir contra esta objetificação da vida fática é o filosofar. A indicação formal tem a atividade de se colocar contra esta postura teórica da vida fática para que o conteúdo da experiência permaneça aberto e não definido, dando a possibilidade de acesso à própria experiência fática da vida nas quais os fenômenos se manifestam e não aos preconceitos determinados da experiência. Consequentemente, a indicação formal se opõe à atitude da ciência positiva, que coloca os fenômenos no campo ôntico. A indicação formal é, então, essa defesa frente à pretensão decadente objetivante da experiência fática da vida.

Porquanto, a indicação formal se atém ao como do sentido de referimento e de realização que se manifesta na experiência fática da vida, uma vez que “*O fenômeno não é um ‘que’, mas um ‘como’.*” (FERNANDES, 2016, p. 103, grifo do autor). Assim, o ponto que se toca, que se aborda, que se visa na indicação formal não é o resultado objetivo, mas o *como* da experiência, isto é, ela se ocupa com o “como” do caminho da experiência fática da vida que se mostra em si mesmo a partir de si mesmo como uma estruturação de sentidos na tríplice mundanidade. A sua tarefa é defender a experiência fática da vida diante da atitude teórica e, junto à fenomenologia, per-correr por uma via que não é a do conhecimento objetivante, quer dizer, a via dos objetos, mas a via do fenômeno que não é o caminho da atitude teórica, todavia o caminho da experiência fática da vida no mundo, ou melhor, o caminho da experiência fática da vida na mundanidade.

1.5 – Generalização e formalização

Heidegger toma a indicação formal e a diferencia das noções de generalização e formalização, uma vez que, para ele, essas duas são distintas da indicação formal devido ao seu

objetivo, pois elas são metodologias de universalização e, em suas metodologias, além de serem teóricas, o que se tem próprio é a coisa.

Na perspectiva da generalização, Heidegger salienta um exemplo, “[...] o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 54). Neste exemplo, pode-se perceber que a generalização tem um sentido gradual, isto é, progressivo. Primeiro, há a cor vermelha, ou seja, uma especialização singular do vermelho em sua tonalidade. Em seguida, há o gênero cor que, também, é uma qualidade sensível, assim, como a qualidade sensível é gênero de cor.

A mesma condição acontece com o outro exemplo que Heidegger expõe “[...] a alegria é um afeto, o afeto é uma vivência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 54). A graduação, o movimento progressivo acontece da mesma maneira, pois se pode dizer “qualidade como tal”, “vivência como tal”, “espécie como tal”, “gênero como tal” são essências. Além do mais, essências são objetualidades, quer dizer, objetos. Porém, visto que toda essência é objeto, o mesmo não pode ser ao contrário, ou seja, nem todo objeto é essência, todavia, qualquer coisa é objeto.²⁰

À vista disso, aqui, é relevante perceber que não há mais o movimento de graduação no âmbito dos objetos, pois, quando se volta para a própria coisa, não se caminha pela via da espécie e gênero, em razão de que essência e objeto mostram uma forma e não um conteúdo. Desse modo, “Generalizar é, portanto, ordenar [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 57), isto é, classificar determinadas singularizações da coisa no campo objetivo. A formalização, ao contrário da generalização, não se volta à coisa, não se volta ao objeto em si, na sua coisalidade, como um produto de um fazer, mas ela se ocupa com o dar-se do objeto no sentido de apreendê-lo. A formalização “Define-se *como algo captado*; como algo *ao qual [worauf]* a referência cognoscitiva se dirige.” (HEIDEGGER, 2010, p. 57, grifo do autor).

Dessarte, Heidegger diferencia a generalização e a formalização da indicação formal, dado que essas duas metodologias de universalização são métodos cognoscitivos que são fundados teoricamente e cujo o objetivo é o objeto. Por essa razão, o filósofo da floresta negra as diferencia da indicação formal, visto que a indicação formal não se estabelece em via de classificar, ordenar os objetos e não é teorizada nos conceitos tradicionais da ciência positiva, mas ela se envolve na perspectiva dos conceitos filosóficos, melhor dizendo, fenomenológicos

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 102.

que se voltam para o fenômeno que se mostram em si mesmos a partir de si mesmos na estruturação de sentido.

Assim, percebe-se que a indicação formal busca apreender o que vem à fala, o que vem à luz da estruturação de sentido, que é o fenômeno e o defender das atitudes teóricas objetivantes das ciências positivas para guardar, proteger e anunciar a sua manifestação na experiência fática da vida.

2º CAPÍTULO – ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA DA RELIGIOSIDADE

Neste capítulo serão abordados aspectos que serão como pontes, ou melhor, trampolins para a culminação desta empreitada, pois, como visto anteriormente, a fenomenologia per-segue aquilo que se mostra em si mesmo, a partir de si mesmo. Aqui, abordar-se-á a questão na qual o fenômeno que a fenomenologia investiga se manifesta, que é na experiência fática da vida, porquanto que, para Heidegger, essa experiência é a-teórica, isto é, ontológica. Também, elucidar-se-á a fenomenologia da religião como a trilha de acesso ao fenômeno da religiosidade em si mesmo, uma vez que a fenomenologia busca per-seguir o fenômeno não como a ciência da religião investiga, determinando e definindo, mas, de maneira oposta a esta, busca o fenômeno da religiosidade em sua originalidade.

2.1 – Conceitos filosóficos

Os conceitos da filosofia para Heidegger são totalmente distintos dos conceitos tomados pela ciência uma vez que esta trabalha com finalidades em objetos dados e aquela, pelo contrário, não visa a uma finalidade objetiva de algo nem toma um objeto propriamente como seu objeto de investigação. Assim, considerando-se a perspectiva da ciência, é questionável qual seria a questão da filosofia, já que ela não teria um objeto.

A questão da filosofia é, no entanto, ela mesma, isto é, ela sempre se põe em questão para a compreensão-de-si e essa compreensão-de-si só advém do próprio filosofar. Para Heidegger, a pergunta da filosofia sobre a sua própria origem é uma questão muito importante para se filosofar, uma vez que a filosofia deixou a compreensão-de-si mesma quando passou a se considerar como ciência e, agora, precisa re-tornar sua compreensão-de-si.

Dessa maneira, Heidegger, na preleção de 1920/1921, começa elucidando a necessidade de compreender o sentido das palavras do título do curso: “introdução”, “fenomenologia” e “religião”, pois essa compreensão está assentada nos conceitos filosóficos que são distintos dos conceitos científicos, na medida em que os conceitos da ciência nascem de contextos temáticos que são de antemão estabelecidos e “A filosofia não possui nenhum contexto objetivamente configurado à disposição, no qual os conceitos pudessem ser ordenados

para dele obter sua determinação.” (HEIDEGGER, 2010, p. 9). Os conceitos filosóficos, portanto, possuem uma peculiaridade totalmente diversa da formação dos conceitos da ciência. Heidegger, além de elucidar a divergência da constituição dos conceitos científicos, quer evidenciar que, também, a forma de atuar da filosofia é diferente da ciência.

Para o filósofo da floresta negra, os conceitos filosóficos possuem um caráter peculiar: eles são oscilantes, vagos. A incerteza é a marca singular, própria dos conceitos filosóficos. “Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos.” (HEIDEGGER, 2010, p. 9). Por isso, são distintos dos conceitos da ciência, uma vez que a ciência exige, requer que os conceitos tenham uma marca de imobilidade, que exigem uma habilidade, uma capacidade de não serem alterados, ou seja, serem fixos, invariáveis dentro do seu contexto temático.

O filósofo alemão quer justamente afastar a filosofia do preconceito de que é uma ciência para salientar que os conceitos filosóficos e suas maneiras de procederem são diferentes, pois considerar a filosofia enquanto ciência induz à noção de que sua constituição é comum, objetiva e que ela tem o mesmo comportamento racional da ciência. No entanto, apesar da relação que há entre uma e a outra, que se dá na vida fática, não é uma relação subjacente, haja vista que a constituição da “[...] compreensão dos conceitos filosóficos é diferente da compreensão dos conceitos científicos.” (HEIDEGGER, 2010, p. 10). Na história da filosofia, muitos foram os intentos de conduzi-la na perspectiva da ciência, contudo, a filosofia, para Heidegger, é fundamental saber que é ciência no sentido pré-teórica; pois ela não tem o mesmo proceder da ciência positiva.

Nesse sentido, Heidegger expõe a relevância da filosofia com as questões prévias e salienta a distinção que há da ciência positiva ao lidar com as perguntas preliminares. Nas diversas categorias de ciências, cada qual tem seu campo de investigação e os conceitos científicos são tomados com precisão nesses campos de pesquisa, pois esses conceitos são definidos pela exatidão e precisão da investigação. Por isso, as introduções dos ofícios científicos apresentam, sempre de início, os seus conceitos primordiais da investigação por se ocuparem de: “[...] a) da delimitação da matéria; b) da doutrina do trabalho metódico, com a matéria [...]; c) da observação histórica das investigações precedentes de colocar e resolver tarefas científicas.” (HEIDEGGER, 2010, p. 11). Dessa forma, o filósofo alemão, elucidada que

a ciência não se associa, como faz a filosofia, à introdução, às questões prévias, ou seja, elas atuam, procedem de modos diferentes.

Para a ciência, a introdução que segue essas orientações estabelecidas não está errada, não é incorreto seguir essa estrutura, porquanto que o método científico labuta mesmo nessa perspectiva. A ciência, em suas ramificações, como a química, a biologia e a física, possui objetos distintos de investigação, todavia, estão corretas em atuarem dessa maneira com a introdução, devido ao seu método de investigar, que é objetivo. A ciência não se volta para a investigação em si, em como se dá a investigação, ela se volta para o resultado científico do objeto. Ela não fica perguntando sobre si mesma, pois seu foco é avançar na sua pesquisa objetiva.

Contudo, para Heidegger, a filosofia não é ciência positiva nem pode ser tomada nesse ângulo, em singular, o filósofo não toma uma introdução desse esquema, haja vista que, como ele evidencia, “É possível conhecer os filósofos por sua introdução à filosofia. Uma introdução, segundo o esquema usual, costuma encobrir os contextos filosóficos.” (HEIDEGGER, 2010, p. 11); ou seja, para Heidegger, um esquema dessa maneira científica é insuficiente de captar o que a filosofia investiga. O filósofo, de maneira oposta a esse esquema, confere grande relevância para a introdução, pois a filosofia não tem esse método científico nem o filósofo usa desse esquema introdutório, visto que, para o filosofar, é preciso voltar-se para a introdução continuamente.

A introdução para o filósofo, ou melhor, a introdução à filosofia, é um ponto crucial da investigação, pois é o lugar de colocar perguntas, lugar de re-colocá-las novamente, de elaborar questões prévias. Para Heidegger, de modo algum, a introdução pode ser descartada, o filósofo não pode se dedicar ao filosofar sem considerar a relevância de colocar perguntas na introdução; a introdução tem muita importância na filosofia. A ciência pode, como quiser, descartar, desconsiderar, desvalorizar a introdução, no entanto, para o referido autor, as questões preliminares são essenciais e primordiais para o filosofar. Essa atitude de re-tornar às questões preliminares pode ser contestada pela ciência, uma vez que ela desconsidera a importância das perguntas prévias devido ao seu objetivo de avanços, que não se ocupa com as questões preliminares para não gastar muito tempo ou, melhor dizendo, para gastar o menor tempo possível na investigação para mais rápido obter algum resultado prático.

A introdução das ciências positivas é técnica e a introdução da filosofia são questões prévias, que a todo momento conduzem o filósofo a retornar a elas e a re-colocá-las. “Contudo, pode-se repreender a filosofia de girar constantemente em torno de questões preliminares

somente se o critério para julgá-la for retirado da ideia das ciências [...].” (HEIDEGGER, 2010, p. 10). Pois da própria filosofia não se tem cobrança de parar de perguntar sobre algo para produzir resultados objetivos, exatos ou para explicações de dificuldades, soluções de problemas. Toda essa exigência é feita pela ciência, que labuta para alguma finalidade fora de si, de conclusões ou construções. A compreensão científica é dada por definições prontas e sua compreensão se dá sobre objetos, já a filosofia não tem esse sentido, pelo contrário, ela pode e deve voltar-se para a mesma questão a todo instante, em especial, à questão de compreender a si mesma.

Como alcançamos uma compreensão própria da filosofia? Somente através do filosofar mesmo, não através de definições e demonstrações científicas, isto é, não se deixa alcançar através da ordenação num conjunto geral, objetivo e configurado de coisas. [...] O que a filosofia mesma é, não se deixa jamais colocar cientificamente em evidência, porém só na filosofia mesma se torna clara. (HEIDEGGER, 2010, p. 13).

Assim, percebe-se que a filosofia não age como a ciência, que toma um objeto para compreendê-lo, mas, sobretudo, ela volta a si mesma para se compreender. A pergunta da filosofia a si mesma é o que é mais relevante para ser compreendido, pois, como, o filósofo da floresta negra aponta, a compreensão da filosofia somente é atingida pelo próprio filosofar e o filósofo se ocupa de retornar à essência da filosofia e mantê-la evidente a si mesmo para, depois, tomar joga das outras investigações que não se delimitam a contextos temáticos. A compreensão de si mesma da filosofia, para o filósofo alemão, sempre foi inconsiderada, o que levou a graves complicações com a ciência.

À vista disso, ele elucida a relevância da filosofia de se autocompreender; uma compreensão-de-si-mesma que não se dá pelo método científico, nem pelos contextos temáticos como acontece com a ciência. A filosofia, nesse sentido, afastando-se da perspectiva de ciência, como sugere Heidegger, não é ciência positiva, deve-se re-conhecer que ela nasce, ou melhor, que ela surge da experiência fática da vida.

O problema da autocompreensão da filosofia sempre foi assumido levemente. Contudo, se concebermos este problema de maneira radical, então é aceitável que a filosofia surge da experiência fática da vida. Entretanto é mesmo aí que ela ressurgem e para a experiência fática da vida mesma. (HEIDEGGER, 2010, p. 13).

Desse modo, entende-se que o filosofar se dá a partir da experiência fática da vida, ao longo do caminho, e não pela tendência científica, que esconde o sentido verdadeiro da

filosofia. O conceito de experiência fática da vida, então, é indispensável, para perceber a filosofia, isto é, o filosofar, pois ela, nela mesma, orienta a trilha para a filosofia, ela se volta ao fenômeno da vida. Portanto, a filosofia e, logo, os conceitos filosóficos, para Heidegger, desenrolam-se ou, melhor dizendo, desenvolvem-se na experiência fática da vida, que tem o sentido de experiência profunda e originária da vida.

2.2 – Experiência fática da vida

A filosofia que, para o autor, surge da experiência fática da vida, ele quer expor que a filosofia surge das experiências do cotidiano. A própria vida, em sua facticidade, provoca a filosofia e esta, por nascer daquela, não se mantém de outra maneira, isto é, o filosofar, propriamente, sustenta-se a partir da simplicidade da vida. Nesse sentido, percebe-se o intuito de Heidegger com a fenomenologia que, por ela ser ciência no sentido pré-teórico, ou seja, sem a determinação objetiva teórica; que busca a coisa em si mesma, ele orienta a sua investigação de uma fenomenologia como ciência da origem da vida em si mesma.²¹ Ele quer salientar que a filosofia aflora da vida em si mesma e, assim, é necessário desvincular-se das tendências teóricas sobre a vida que, na concepção dele, des-vivificam a vida em si mesma.

O filósofo da floresta negra percebe que existe uma forte tendência no início do século XX de teorização da filosofia na Alemanha e que, conseqüentemente, cada vez mais apresentam-se teorias referidas à vida que a objetificam na relação de sujeito-objeto e, assim, afastam-se, a cada passo, do fenômeno da vida em si mesma. Para ele, esta tendência teorizante deve ser afastada, não no sentido de trazer a supremacia do prático; de trocar a teoria pela prática, mas para trazer aquilo que o teórico descarta, que é a noção a-teórica. Heidegger quer se desvencilhar do campo da epistemologia, isto é, da teoria do conhecimento que transverte tudo em coisa-objeto para adentrar no mundo a-teórico que se aproxima, toca-se, envolve-se com aquilo que a fenomenologia (ciência pré-teórica) per-segure, isto é, o fenômeno em si mesmo, a partir de si mesmo. Nesse sentido, a fenomenologia é tomada por Heidegger como a ciência mais próxima da vida em si, uma vez que seu caráter é a-teórico, ou seja, fora da dimensão objetiva da teoria.

A questão da fenomenologia é, propriamente, acessar a vida. Porém, aquilo que a vida é em si mesma é impossível de ser acessado. Ela, em si mesma, não se revela, é oculta. A

²¹ Cf. SASSI, Vagner. 2007, p. 137.

vida, melhor dizendo, a originariedade da vida, mistério em si e para si, é inacessível. O caminho a ela é o mais distante de todos os caminhos, uma vez que ela está em movimento, embora possa ser experimentada de modo fático enquanto vida.²² Dessa maneira, percebe-se que a fenomenologia tomou para si um alvo que não se mostra em si mesmo como é, que não está pronto e acabado. Heidegger “Considera que a vida humana não é algo estático, compacto e acabado desde o momento da criação divina, e nem parasitária de algum tipo de entidade mística.” (FERRANDIN, 2010, p. 75). No entanto, a investigação fenomenológica pode acompanhar a manifestação, o movimento da vida que está em processo de realização, ou seja, acessar a vida é acompanhar a manifestação do fenômeno dela em seu movimento. Contudo, sem determina-la, haja vista que, como o autor elucida, definir características da vida é desvivi-la.

A fenomenologia, apesar de não acessar a vida em si, constitui, estabelece com ela uma relação na experiência fática da vida, visto que é desta que surge a filosofia, ou seja, que se exerce a fenomenologia. Pois, ainda que a fenomenologia não tenha o acesso à originariedade da vida, ela se aproxima da vida interpretando seu como, sua maneira de manifestar-se na vida fática. Assim, o modo que a filosofia e a fenomenologia expressam a vida é pela via de onde ela surge, que é através da experiência de caráter fático, quer dizer, por meio da experiência fática da vida. À vista disso, salta aos olhos uma indagação primordial que o próprio Heidegger fez: “O que significa ‘experiência fática da vida’?”. (HEIDEGGER, 2010, p. 14). Uma vez que é dela que surge a filosofia e que se acompanha o fenômeno da vida pela fenomenologia. Mas, primordialmente, o que significa experiência e como ela se dá?

Erlebnis é uma vivência isolada, um acontecimento interno, psíquico; com efeito intenso na vida interior de alguém.

Erfahrung é uma experiência de um acontecimento externo; 1. A experiência é primeiramente passiva: cruzamos com algo sem ir à procura disto; 2. Na experiência ativa, nós “via-jamos” (*er-fahren*) para procurar por algo; 3. Vamos ao encontro de algo para ver o que lhe acontece sob condições variáveis, tanto aguardando pelo surgimento das novas condições, quanto intervindo para produzi-las. (INWOOD, 2002, p. 60-61, grifo do autor).

O filósofo da floresta negra trata a experiência fática da vida conforme o sentido do termo alemão *Erfahrung* (experiência), visto que a experiência, nessa perspectiva, aborda um acontecimento mais exterior, porém, que é apreendido por quem experiencia. Além disso, o

²² Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. 2015, p. 16.

experimental e o experimentado não podem ser colocados um ao lado do outro como separados, isto é, entre um e o outro não há espaço vago para a separação, como acontece na ciência positiva, na qual há um espaço entre sujeito e objeto. A intenção é justamente romper com esta relação sujeito-objeto, já que isso implica a teorização da experiência em vista do conhecimento teórico, ou seja, a ciência impõe que, da experiência, resulte um conhecimento teórico. No entanto, a experiência fática da vida não se dá dessa maneira e não tem esse objetivo, mas outro sentido.

“Experiência” designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. Nós, porém, determinamos com este propósito a palavra em seu duplo significado, porque ela exprime justamente o essencial da experiência fática da vida, uma vez que o experimentar mesmo e o experimentado não devem ser colocados como coisas uma ao lado da outra. “Experimentar” não significa “tomar conhecimento”, mas o “confrontar-se com” [*Sich-Auseinander-Setzen mit*] o que é experimentado, o “afirmar-se” [*Sich-Behaupten*] das formas experimentadas. (HEIDEGGER, 2010, p. 14, grifo do autor).

Dessa maneira, percebe-se que o filósofo da floresta negra aponta que experimentar não significa adquirir conhecimento, ou seja, experiência vai muito além de meramente tomar conhecimento, pois ela não é um caminho de objetivação do experimentado. Esta noção de experiência, *Erfahrung*, não tem relação com a dimensão científica experimental, ela não aponta conhecimento sobre objetos nem se dá a partir da pesquisa sujeito e objeto que implica um conhecimento teórico. Ela, pelo contrário, aponta um confrontar-se com algo que se apresenta.

A experiência, no sentido *Erfahrung*, de confrontar-se com o que chega ao encontro, não coloca o experimentado no campo de objeto experimental, de onde resulta um conhecimento teórico. Ela, antes, é pré-teórica, da qual surge o próprio teórico como tal. Essa noção de experiência tem o caráter de ativa e passiva, isto é, a postura ativa e passiva do homem diante do mundo, concomitantemente, sem separação entre o experimentar e o experimentado. Estes são distintos, porém, há neles uma relação que não os separa, não os coloca um ao lado do outro.

Essa compreensão fenomenológica de experiência nada tem de experimental. Ela não fala do conhecimento de objetos, nem do modo como um sujeito conhece objetos, nem ainda de uma relação ou teoria de conhecimento. Em outras palavras, experiência, na sua origem, não tem nada a ver com experimento científico, mas fala, antes, de um relacionar-se com, de um afirmar-se de algo que se apresenta enquanto esse próprio relacionamento se dá, existe, se realiza. (SASSI, 2007, p. 141).

É neste sentido de experiência que se dá a experiência fática da vida. Porém, o que significa, de fato, este termo fático²³ que é próprio da experiência da vida.

“Fático” não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito “fático” não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do “histórico”. (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

Assim, o filósofo alemão, expressa evidentemente que o fático não se relaciona com o conhecimento teórico e não é interpretado a partir de pressuposições gnosiológicas; ele tem outra perspectiva: o fático é compreendido a partir do histórico²⁴. Dessa maneira, abre-se à experiência fática da vida não somente o momento da relação do experimentar com o experimentado, mas toda uma possibilidade de compreender que engloba a compreensão de si mesmo como também do mundo da vida²⁵. A experiência fática da vida refere-se à existência histórica de cada ser humano de maneira pré-teórica, imediata no mundo. Ela toca e envolve o homem em toda a sua existência, em tudo aquilo que ele é em si mesmo.

A experiência fática da vida não tem o sentido de coisa concreta, isto é, o homem não a determina, não a define, nem a segura. Ela o atropela e o trans-forma. A experiência não parte do homem no sentido de surgir dele. O homem é atravessado pelo que vem ao seu encontro e abre-se a si para sofrer, receber o que lhe toca, envolve e interpela. A experiência fática da vida se faz nessa relação harmônica do experimentado, que não se resume apenas a outro homem, mas também, pode ser Deus, as coisas, o que chega ao experimentador, ou seja, àquele que recebe, que sofre, que se abre ao encontro. Fazer experiência é ser atravessado pelo que chega.

²³ Das notas explicativas da obra *Ser e Tempo* explica-se: “Em qualquer nível do exercício da existência, ocorrem consolidações de referências, de elaborações e mudanças. O termo que a tradição latina guardou para designar essas consolidações foi o verbo fazer com seus derivados feito, fato, fatural, de fato, faturalidade e facticidade. Visando a distinguir os planos de estruturação ontológica e de consolidação ônticas, *Ser e Tempo* usa para o primeiro substantivo abstrato facticidade (Faktizität) e para o segundo os derivados fatural, fato, de fato, faturalidade (tatsache, tatsächlich, faktisch, faktum, dass).” HEIDEGGER, 1993, p. 312.

²⁴ Abordaremos mais propriamente o conceito de histórico mais adiante.

²⁵ Trataremos a noção de mundo da vida mais à frente.

O filósofo da floresta negra expressa essa noção de experiência que não parte do homem, como, na interpretação de Agostinho ao procurar a Deus,²⁶ pois o procurar a Deus dá a entender que é pela força e pelo querer somente da parte do homem. Este sai a procurar por Deus e, ao encontra-o, experimenta-o. Dessa maneira, significa que não só o procurar parte do homem, mas também o experimentar. No entanto, o ir procurar do homem não significa que a experiência parte dele, como, expõe Heidegger, ao interpretar a ação de Agostinho ao procurar a Deus, “[...] a própria realização da procura é algo dele [Deus] mesmo.” (HEIDEGGER, 2010, p. 174), isto é, a realização da experiência é conferida por Deus que, nesse caso, é aquilo que Agostinho procura e não é efetivada por este. A colocação do homem na experiência é ativa e passiva, uma vez que ele vai à procura de; coloca-se em atividade, contudo, a sua ação passiva está no fato de que a decisão da realização da experiência não compete a ele. A experiência não parte do homem, mas é realizada nele, na abertura de si para o que lhe atinge.

A experiência não é uma coisa parada em si mesma, estática. Ela, pelo contrário, é crescimento, movimento do ser no caminhar da vida. “Vida entendida não como em uma corrida: ponto de partida – ponto de chegada. Toda vida é caminho. O experimentar como caminhar [...]” (HARADA, 2016, p. 139). Assim, para o homem atingir alguma coisa, ele precisa entrar no caminho e, no caminhar da vida, aquilo que ele visa alcançar já o alcançou de alguma maneira à medida que ele caminha no caminhar daquilo que visa.

Fazer a experiência de alguma coisa significa: a caminho, num caminho, alcançar alguma coisa. Fazer uma experiência com alguma coisa significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção. (HEIDEGGER, 2003, p. 137).

A perspectiva da experiência fática da vida tem essa dinâmica de caminhar. Fazer experiência é estar a caminho e per-correr o caminho, ou seja, fazer o curso, uma vez que o concurso da vida, o viajar no caminho, manifesta mais a experiência do que meramente conhecer algo, pois, no caminho da vida o homem faz experiência com aquilo que lhe chega ao encontro. Nas vicissitudes e peripécias da vida, o homem cresce, faz experiência. Fazer experiência, como visto, não é o próprio homem que faz, mas fazer experiência é sofrer, ser atravessado e acolher, abrir-se àquilo que interpela. O homem faz experiência ao se abrir para

²⁶ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 174.

a receptividade e se harmonizando com aquilo que se chega, que se envia a ele no cotidiano da vida.

O filósofo alemão quer mostrar que o homem vai se constituindo no cotidiano da vida fática. Ele está em processo de realização de ser, ou melhor, poder-ser no mundo da vida. A cotidianidade marca a vida do homem, ela atinge a existência toda dele e suas experiências do dia a dia. O homem não é somente um ser de passagem, de travessia das coisas, mas do cotidiano, ou seja, de cada dia. Dessa maneira, a experiência fática se manifesta no corpo a corpo do dia, ela se dá no cotidiano da vida.

À vista da perspectiva de experiência como confrontar-se com aquilo que se encontra, com aquilo que se dá no cotidiano, é fundamental investigar o termo experiência para colher, também, outras concepções da expressão. A palavra ex-peri-ência salienta três compreensões etimológicas. A primeira é a que fora elucidada; estabelece o prefixo “ex”, que tem sentido de saída de si, aberto para, direcionado para fora, exposto a.²⁷ Ou seja, “ex” designa estar aberto para o que se mostra, estar exposto ao toque da percussão. A palavra experiência tem o “ex” que possui o sentido de exterior, de exílio e “ex” de existência,²⁸ pois, o “ex” exprime uma peculiaridade do homem, da sua ex-sistência e ex-sistir é responder à convocação, ao apelo de ser, de estar aberto, de estar lançado para fora, para o encontro, para o diálogo, para a relação consigo, com o outro e com o mundo.

Contudo, essa abertura de si, abertura própria da existência do homem não é manifestada de maneira prima, isto é, anterior à experiência no sentido de que dela que brota a experiência. Como visto, a experiência não parte do homem, ou seja, a abertura não é o convite para a experiência, mas, pelo contrário, a abertura, este abrir-se do homem é uma resposta, um co-responder ao toque que o experimentado faz ao experimentador. “A experiência é, pois, apenas, como percussão [...]. Mas a percussão só é na repercussão. Na repercussão, a percussão [...] da ex-sistência vem à fala.” (HARADA, 2006, p. 54, grifo do autor). Isso significa que a experiência se manifesta somente nessa percussão que vai de encontro ao homem e na repercussão a esse toque. Nessa resposta ao toque a ex-sistência do homem é manifestada, melhor dizendo, é re-velada, uma vez que ela co-responde ao seu ex-sistir, que é sair de si, estar aberta para a relação no mundo. Porém, o homem só escuta este toque e o co-responde quando

²⁷ Cf. BOFF. 1976, p. 136.

²⁸ Cf. BONDÍA. 2002, p. 25.

já está aberto ao caminhar da experiência, isto é, envolvido com o modo de ser da experiência para que esta seja plena unidade.²⁹

A segunda compreensão da palavra experiência se remete ao termo “peri” que tem o sentido de ao redor de, em torno de.³⁰ No entanto, no grego, “per-” da experiência tem o mesmo sentido em duas palavras: *peirasmós* (tentação) e *péras* (limite). No latim, como nas línguas germânicas, “per” tem o sentido de travessia, perigo, prova.³¹ Isso significa um colocar-se para atravessar um lugar perigoso, ir ao limite, expor-se à prova de um caminho, ser tentado.

Assim, Heidegger, apresenta que a experiência fática da vida é colocar-se à prova, expor-se à tentação. Ele expõe essa noção à luz de Agostinho.³² Neste sentido de experiência, o perigo de ganhar ou perder se apresenta como possibilidade. O homem pode ser mal-aventurado no atravessar da experiência como pode ser bem-aventurado. Todavia, “[A *tentatio* não é] um acontecimento, mas um sentido de realização existencial, um como da experiência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 234, grifo do autor). A experiência no âmbito da tentação é uma maneira, um como da experiência, quer dizer, um modo dela se fazer pois experimentar a possibilidade é responder ao apelo do ex-sistir. Experimentar o que pode ou não vir a ser é estar aberto, é sair de si mesmo, ou, melhor dizendo, é lançar-se, deixar-se ser enviado àquilo que pode vir a ser, é abrir-se para poder-ser cada vez si mesmo.

A terceira compreensão da etimologia da palavra experiência apresenta o saber que decorre do fazer experiência. Essa perspectiva aborda o sufixo “ência” da palavra. Porém, como fora visto, a experiência, para o filósofo da floresta negra, não é tomar conhecimento e, nesse sentido, o saber que procede da experiência não é teórico, pois, “[...] é um saber verificável que se fez verdade concreta e vital.” (BOFF, 1976, p.135). Esse saber, o homem toma em relação com a realidade concreta da sua existência. É um saber adquirido da experiência corpo a corpo do cotidiano. Heidegger salienta que esse saber é como o saber da experiência religiosa que não se dá nas instruções teóricas, mas na vida cotidiana.

²⁹ Cf. HARADA, 2016, p. 139.

³⁰ Cf. BOFF, 1976, p. 135.

³¹ Cf. BONDÍA, 2002, p. 25.

³² Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 234.

Aspirar à vivência religiosa e esforçar-se pela presença de Jesus, como genuínos, só possíveis quando emergem de uma experiência fundamental. Tais vivências não estão disponíveis livremente e à vontade na observância de prescrições canônico-eclesiásticas. O “saber” a seu respeito e a respeito de sua essência surge apenas do ter feito realmente a experiência. Uma tal vivência só é verdadeiramente efetiva e atuante num *contexto vivencial fechado* (fluxo vivencial), que não pode ser transmitido por narrativa nem pode por ela ser despertado [...]. (HEIDEGGER, 2010, p. 317, grifo do autor).

Dessa maneira, é um saber que não é como o modo da ciência positiva que gera um saber objetivo; esse saber tem seu método de ser e seu modo próprio. Ele não é um saber no sentido de conhecer algo, ter conhecimento sobre isto ou aquilo, mas corresponde ao sentido de corpo a corpo, de encontro, de co-nascer, tornando-se todo auscultando e ressonância da gênese de um mundo no seu sabor de origem. Esse saber tem o modo originário que pode ser denominado de *espírito*.³³

À vista disso, “A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar.” (HEIDEGGER, 2010, p. 15), pois ela em si tem outro caminho de se fazer, que difere completamente da experiência positiva, isto é, da experiência científica, haja vista que a ciência experimental concebe a experiência como a relação do sujeito-objeto que gera um conhecimento teórico, calculável e acabado, ou seja, um (sujeito) que tem o método de interpretar o outro (objeto), havendo um espaço entre eles que os distancia. A experiência fática, para o filósofo alemão, parte da vida, ela não é uma experiência experimental sobre a vida, mas a partir dela. Essa experiência é mais que tomar conhecimento, ela é co-nascer. Heidegger sai dessa perspectiva de fora para uma experiência de dentro, não sobre, mas a partir. Ele faz um giro radical.³⁴

A experiência fática da vida, como visto, é confrontar-se com algo, ela se faz na vida, no cotidiano, na existência histórica do homem com aquilo que lhe toca. Ela é percussão e repercussão, ou seja, ela é reposta ao toque que o experimentado faz ao experimentador. Esta experiência é pré-teórica, embate com o que se chega, confronto com aquilo que atinge, é ser atravessado, é sofrer, receptividade, como *phatos*, estar aberto a, sem distância, quer dizer, corpo-a-corpo. A experiência fática da vida é, propriamente, o modo de ser do homem na sua existência histórica no mundo.

Entretanto, para o filósofo da floresta negra, para acessar a experiência fática da vida deve-se atentar ao como do sentido de referência, pois, para ele, é possível “[...]”

³³ Cf. HARADA, 2006, p. 37.

³⁴ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 21.

caracterizar o jeito e a maneira, ou seja, o *como* [*Wie*] do experimentar [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 16, grifo do autor). O acesso à experiência fática da vida se dá no perguntar o *como* (*Wie*) e não o *quê* (*Was*), haja vista que “O caráter peculiar da experiência fática da vida é o ‘como eu me coloco diante das coisas’ [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). No entanto, a experiência fática da vida em si não se atenta a essa peculiaridade do *como* se situa, *como* se coloca diante das coisas, uma vez que nela não se experimenta o modo, a maneira de experimentar.

O filósofo alemão apresenta que “A experiência fática da vida reside totalmente no *conteúdo*, enquanto o *como* está implícito nisso.” (HEIDEGGER, 2010, p. 17, grifo do autor), dessa maneira, aquilo que é tocado, conhecido na experiência se manifesta no conteúdo, todavia o *como* não é relevado, ou seja, considerado, levado a cabo. Assim, “[...] a experiência fática da vida mostra uma *indiferença* em relação ao modo do experimentar.” (HEIDEGGER, 2010, p. 17, grifo do autor) devido àquela tendência decadente da experiência fática da vida de objetificação, quer dizer, de transformar aquilo que toca, aquilo que chega, aquilo que vem ao encontro da vida em objeto, em coisas dadas, prontas, factuais, isto é, transformar aquilo que vem ao encontro em teorias.

A indiferença para Heidegger acarreta o que ele chama de “[...] *autossuficiência* da experiência fática da vida.” (HEIDEGGER, 2010, p. 17, grifo do autor) que tem o sentido de que a vida se configura em si mesma, ela é capacitada em si mesma e as possibilidades da vida se mostram nela e a partir dela mesma. “A vida, em seu ‘em si’ e ‘por si’, é autossuficiente.”³⁵

Esta tendência de objetivar aquilo que vem ao encontro no mundo da vida, ou seja, esta tendência de transformar as situações e as coisas mundanas em teorias, captar as coisas como objetos da postura teórica, cognoscitiva, que coloca as coisas como dadas e acabadas é a atividade específica e primordial da ciência positiva e a essa tendência da experiência fática da vida é estimulada pela indiferença ao modo *como* se experimenta o que se experimenta³⁶, uma vez que não há atenção para o *como* do experimentar, mas somente para o conteúdo da experiência.

Contudo, o filósofo da floresta negra quer elucidar que aquilo que vem ao encontro na vida fática não deve ser considerado somente no conteúdo da experiência, sobretudo, deve-se perceber, perguntar pelo *como*, o modo da relação, ou melhor, da realização da experiência que não desmundaniza, ou seja, não objetiva as coisas em objetos dados, em teorias. Pois, para

³⁵ FERNANDES, Marcos Aurélio. *Significância*. P. 247. [Notas de aulas sem publicação].

³⁶ Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. 2016, p. 100.

ele, aquilo que se experiencia no mundo da vida, isto é, aquilo que vem ao encontro do homem na experiência fática da vida traz um sentido de significância.

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

Dessa maneira, Heidegger, evidencia que se deve observar a indiferença no sentido de perceber que a experiência fática da vida se cunha, constitui-se além do conteúdo da experiência, mas, sobretudo, no como do experimentar, uma vez que aquilo que se experimenta no mundo da vida não vem vazio ao encontro do homem, mas carrega um caráter de significância, isto é, um sentido que vem antes da atitude teórica, quer dizer, o modo, o como do experimentar fático no mundo.

2.3 – Significância e Mundo

A significância para o referido autor, Heidegger, encontra-se em toda experiência fática da vida, ou seja, em todo conteúdo de experiência o caráter da significância se encontra presente, no entanto, a significância tem uma maneira de ser compreendida que é diferente da perspectiva teórica, objetivada.

A significatividade (*Bedeutsamkeit*) deve ser entendida como anterior à objetividade, no sentido de que as coisas são confrontadas significativamente e só depois, a partir de um determinado sentido-de-execução, são tomadas como objetos. Ela é um fenômeno central pois abrange todas as possibilidades da experiência de vida fática. Todo fenômeno é significativo e não há nada que seja desprovido de algum sentido. A ideia de que as coisas são objetos puros aos quais o sujeito atribui significados é motivada pela postura atitudinal, não correspondente ao modo de ser cotidiano da experiência de vida fática. (EVANGELISTA, 2008, p. 36, grifo do autor).

Diante disso, percebe-se que a significância, melhor dizendo, a significatividade é um ponto fundamental da experiência fática da vida, pois ela denota que as coisas que atingem o homem na vida fática, antes da teorização, são tomadas em seus sentidos de significatividade para, somente depois, serem objetivadas. Desse modo, isto significa que elas não são vazias no sentido que se apresentam ao homem para ele denomina-las, dar a elas sentidos, pelo contrário,

as coisas, ao chegarem ao homem, ao atingi-lo, elas já em si possuem sentidos e significados próprios que o atropelam em sua abertura de ser.

Nesse sentido, as coisas em si já são tomadas significativamente e não como objetos vagos, fúteis, insignificantes. Elas são tomadas em suas significações da vida, como o próprio homem que é confrontado nas suas características definidas, ou seja, “[...] numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. - *não* enquanto exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 16, grifo do autor). O filósofo alemão expõe que, além da experiência com as coisas – mundo circundante – e da experiência do confronto com o outro homem – mundo compartilhado –, há a experiência que cada homem tem de si mesmo – mundo do si mesmo ou mundo próprio – e esta, o mundo do si mesmo, é tomada pela atividade que vive e realiza.

Eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida ou como conjunto de vivência, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado, mas *naquilo* que faço, *no que* me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, *em momento algum, experimento meu eu em separado, mas já sou e estou sempre preso ao mundo circundante.* Esse autoexperimentar-se [*Sich-Selbst-Erfahren*] não é uma “reflexão” teórica, não é uma “percepção interior” entre outras, mas experiência do mundo próprio, porque o experimentar mesmo possui um caráter mundano; [...]. (HEIDEGGER, 2010, p. 17-18, grifo do autor).

Heidegger aponta que a experiência do mundo próprio – mundo do si mesmo – também se manifesta na significatividade, ou seja, naquilo que o homem realiza, naquilo que ele se relaciona. Ela não tem o sentido teórico, objetivado, mas a dinâmica do confronto. O homem não se separa como sujeito-objeto, mas envolve-se e associa-se àquilo que o toma na experiência fática da vida no mundo circundante. Como o apóstolo Paulo, que não se coloca como separado das tribulações da vida fática, mas, pelo contrário, ele se torna as tribulações, quer dizer, ele se une tanto às tribulações que vive e é vivido por elas no mundo da vida.³⁷ Elas são ele mesmo. Ele carrega em si a tensão do suportar as tribulações e o suportar da tensão das tribulações da vida.³⁸ Contudo, não significa que a experiência do si-mesmo é algo interno, pois ela carrega um caráter mundano, ou seja, o mundo próprio. Para Heidegger, tudo que se experimenta tem a noção de mundo, uma vez que “[...] definimos o que é experimentado – o

³⁷ Trataremos mais especificamente o mundo próprio de Paulo no próximo capítulo.

³⁸ Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. *Significância*. P. 256. [Notas de aulas sem publicação].

vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver).” (HEIDEGGER, 2010, p. 16, grifo do autor).

Assim, o filósofo da floresta negra, estrutura a noção de mundo em três sentidos que são: primeiro o mundo circundante (*Umwelt*), o lugar ou o ambiente em que se vive, onde se encontram não só as coisas materiais e a natureza, mas também a cultura e as objetualidades conceituais; segundo o mundo compartilhado (*Mitwelt*), aqui são as relações interpessoais, ou seja, as relações humanas, nas quais um vem ao encontro do outro na facticidade da vida e não no sentido de *homo sapiens*; terceiro o mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*), uma vez que cada homem é um mundo para si e em si mesmo.³⁹ Contudo, esses três sentidos de mundo não são condições de experiências que se separam, que podem ser colocados um ao lado do outro, eles tocam-se, relacionam-se conjuntamente, uma vez que todos os três sentidos de mundo são mundo da vida, ou melhor, da experiência fática da vida.

A noção de mundo para Heidegger não é um objeto dado, determinado em características, mas o lugar das experiências da vida, onde o homem se constitui e vive, haja vista que em um objeto não se pode viver, isto é, o objeto é algo pronto, fechado e definido. Dessa maneira, o mundo, ao contrário de objeto, é aberto e nele se pode viver e realizar experiências. Por isso, Heidegger, expõe que toda experiência carrega um caráter mundano, quer dizer, uma abertura de viver. O mundo não é um espaço geográfico, físico, entorno do homem, espaço que reúne as coisas, isto é, mundo não tem a noção ôntica, mas, em oposição a esta noção, “Mundo é a abertura em que o homem existe e insiste.” (FERNANDES, 2015, p. 22). Isso significa, para Heidegger, que mundo tem a perspectiva ontológica.

Os três sentidos de mundo, ou melhor, a tríplice mundanidade – mundo circundante, mundo compartilhado, mundo próprio -, Heidegger os chama de mundo da vida (*Lebenswelten*). Toda experiência fática da vida se dá no mundo, pois é no mundo que o homem vive as suas aventuras, seus incidentes, suas dificuldades e suas trans-formações, ou seja, o nascimento e a morte, alegria e dor, conquistas e perdas, desgraças e bençãos, persistência e desistência, vitória e derrota.⁴⁰ À vista disso, mundo da vida, isto é, mundo da vida fática, para o filósofo da floresta negra, tem o sentido do histórico.

³⁹ Cf. *Idem*. 2016, p. 100.

⁴⁰ Cf. *Idem*. 2015, p. 22.

2.4 – O histórico na vida fática

O histórico para o filósofo alemão é um fenômeno central da vida fática, no entanto, ele é, corriqueiramente, tomado como objeto no sentido de que algo transcorre no tempo, provém no tempo. Nessa perspectiva, o termo histórico passa a ser utilizado como um conceito predicativo de algo, como a “[...] ‘filosofia e religião são fenômenos históricos’. (Assim como: ‘O Feldber e o Kandel são montanhas’, ou então, ‘a universidade, a catedral, a estação são construções’.)”. (HEIDEGGER, 2010, p. 32). Heidegger quer salientar que este sentido do histórico como conceito geral, predicativo de algo, significa objeto utilizado para definir objetos que decorrem no tempo, uma vez que conceitos gerais permanecem no campo objetivo. Para ele, esta noção corriqueira do histórico é uma postura atitudinal, isto é, histórica-objetiva.

Dessa maneira, o filósofo da floresta negra evidencia que o histórico não tem essa postura atitudinal ou fato ocorrido no tempo calculado, pois “O histórico é vitalidade imediata num sentido muito mais amplo do que apenas fato histórico subsistente no cérebro de um lógico, que resulta apenas do esvaziamento teórico-científico [...]” (Heidegger, 2010, p. 33). Assim, Heidegger quer dizer que o histórico, no campo objetivo conceitual, pode ser apenas uma decorrência da originalidade da vida, que é muito maior e mais ampla do que a teoria. Ele aponta que não se deve caracterizar que algo é histórico ou algum objeto é histórico para não introduzir o histórico no complexo objetivo, mas que se deve colhê-lo da vida fática.⁴¹

Contudo, Heidegger aponta que a cultura fora marcada pelo histórico, melhor dizendo, pela consciência histórica devido a dois modos de conceber o histórico:

1) *em sentido positivo*, a pluralidade das formas históricas é uma *complementação* [*Erfüllung*] da vida e deixa-a descansar dentro da pluralidade das configurações históricas; 2) *em sentido negativo*, o histórico é para nós um *peso*, um impedimento. (HEIDEGGER, 2010, p. 36-37, grifo do autor).

O sentido positivo, Heidegger salienta que é uma complementação da vida no campo objetivo, ou seja, ele complementa a vida na compreensão da história no sentido cognoscitivo, teórico que toma as configurações da história como determinada, concedendo uma lógica e metodologia para a história, afastando, assim, o histórico da historicidade viva. No sentido negativo, o histórico é considerado como um peso, como uma carga que inibe e

⁴¹ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 35.

paralisa a criatividade humana⁴². Para ele, os dois modos de tomar o histórico, que marcam a cultura pela consciência histórica, lutam contra o caráter inquietante do histórico, pois essas duas maneiras concebem o histórico como predicativo de objeto que visa ao asseguramento teórico da vida contra a inquietude do histórico e seu modo como vitalidade imediata.

A luta contra o histórico pelo asseguramento da vida, para Heidegger, é resultado da consciência histórica que deve ser extirpada, já que ela impede a criatividade humana e o histórico no sentido da vida fática. O filósofo alemão salienta três vias pelas quais cada um luta contra o caráter inquietante do histórico, são elas: a via platônica que se auto-afirma adversa ao histórico; a segunda via, que é entregar-se extremamente ao historicismo, isto é, entregar-se inteiramente à história; a terceira via, que é o compromisso entre as duas primeiras.⁴³ Heidegger elucida que a filosofia se encaminhou por essas três vias enquanto esteve em relação com a noção da consciência histórica. Essas vias caminham rumo ao asseguramento da vida, ou seja, contra a inquietude da vida, pois elas lidam com a história no sentido objetivo, isto é, elas tendem “[...] à compreensão tipificadora.” (HEIDEGGER, 2010, p. 45).

À vista disso, Heidegger quer mostrar que o histórico da vida fática não tem a noção de asseguramento, ou seja, histórico-objetivo que luta contra a inquietação da vida, mas, pelo contrário, ele tem outro caminho que é, propriamente, ver a insegurança da vida fática, a finitude da vida que se faz, isto é, o histórico em sua vitalidade imediata, próprio da vida fática. Acontece do mesmo modo com a experiência da religiosidade, pois, para Heidegger, há uma tendência da filosofia da religião que a trata a partir de perspectivas objetivas, teóricas, cognoscitivas que a amarram em sistemas objetivados. No entanto, de maneira oposta, deve-se perceber o fenômeno da religião se mostrando em si mesmo, a partir de si mesmo, na experiência fática da vida, na sua dimensão histórica – vitalidade imediata -, na qual manifesta a estruturação de sentido⁴⁴, ou seja, o sentido de conteúdo; o sentido de referimento; o sentido de realização.

2.5 – Fenomenologia da religião

O filósofo alemão salienta que a religião não deve ser tomada na perspectiva positiva, objetiva, desse modo, ele questiona: a “[...] filosofia da religião corrente atinge a

⁴² Cf. *Ibid.* p. 34.

⁴³ Cf. *Ibid.* p. 38.

⁴⁴ Cf. FERNANDES, Marcos Aurélio. 2016, p. 105.

verdadeira objetualidade da religiosidade mesma?” (HEIDEGGER, 2010, p. 69). Para ele, a filosofia da religião tem concebido a maneira científica de investigar a religiosidade, ou seja, que a religião tem sido analisada na perspectiva ôntica como a ciência da religião faz, determinando-a, definindo-a como objeto, como sistema científico. Então, segundo ele, a filosofia da religião, nesse sentido, não atinge o “[...] sentido motivado que pertence ao sentido da religiosidade mesma.” (HEIDEGGER, 2010, p. 71).

Heidegger, assim, elucida a fenomenologia como o método filosófico que é capaz de alcançar o fenômeno da religiosidade mesma, pois “[...] a tendência da compreensão fenomenológica é fazer a experiência da objetualidade em sua originalidade [*Ursprünglichkeit*].” (HEIDEGGER, 2010, p. 69, grifo do autor). Para ele, a fenomenologia será o caminho de acesso ao fenômeno da religião em si mesmo, sem a perspectiva ôntica, mas ontológica que se manifesta na experiência fática da vida, uma vez que ela não busca definir, objetivar; todavia, tem a noção de acolher o fenômeno que se mostra em si mesmo, a partir de si mesmo. Dessa maneira, ela acolhe a religião como fenômeno que se mostra à existência humana, quer dizer, ao homem, e busca pegar a religiosidade em si mesma, isto é, o fenômeno da religiosidade em sua originalidade.

À vista disso, o filósofo alemão, recorre à análise de cartas paulinas para evidenciar essa experiência originária da religiosidade, que se mostra na experiência fática da vida de Paulo. Para ele, o apóstolo Paulo vive essa experiência de uma religiosidade concreta, livre de definições, na facticidade da sua existência histórica, contudo, ele informa que não tem o projeto de mostrar uma leitura religiosa, “[...] nem uma interpretação dogmática ou teológico-exegética [...], mas oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica.” (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Para Heidegger as cartas paulinas são o lugar central onde se pode perceber a experiência fática da vida, uma vez que, para ele, a perspectiva de vida para Paulo não está presa, determinada em leis, em metodologias, porém, pelo contrário, a vida está para fora, para o mundo, ou seja, a vida para Paulo está nas situações do cotidiano, como nas tribulações da sua missão, na proclamação, nos conflitos, no ter-se-tornado cristão e, também, no *como* esperar pela parusia. O filósofo da floresta negra entende que essa experiência de Paulo é, propriamente, a experiência fática da vida, visto que o apóstolo dá outro sentido à perspectiva da existência histórica. Ele vive a temporalidade na concretude da vida fática sem determinações do tempo, mas lançado, aberto na espera pelo advento. Essa maneira de Paulo viver a temporalidade, para Heidegger, é crucial e própria da vida fática que se encontra lançada ao mundo da vida.

Portanto, Heidegger, dispensa a interpretação categorial, objetiva, isto é, dogmática da religião, já que ela, para ele, é uma ciência ôntica, teórica que objetiva, define e, dessa maneira, inibe o acesso ao fenômeno da religiosidade em si mesmo, a partir de si mesmo, que se manifesta na experiência fática da vida, ou seja, no campo ontológico. Para tanto, ele “[...] tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento.” (HEIDEGGER, 2010, p. 61), em singular, as epístolas paulinas – epístola aos Gálatas e a primeira e segunda epístola aos Tessalonicenses -, nas quais, através da vida de Paulo, pode-se perceber, pelo método fenomenológico, a concretude da experiência fática da vida e o fenômeno da religiosidade em si mesmo e a partir de si mesmo.

3º CAPÍTULO – INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DE EPÍSTOLAS PAULINAS

Neste capítulo, buscar-se-á expor a análise de cartas paulinas elaborada por Heidegger, em singular a Epístola aos Gálatas e a Primeira e Segunda Epístola aos Tessalonicenses, pois, para ele, essas cartas mostram a experiência fática da vida e o fenômeno da religiosidade em si mesmo. Para o filósofo alemão, o apóstolo Paulo, autor dessas duas cartas, viveu essa experiência fática da religiosidade. Oportuno ressaltar que Heidegger não interpreta toda a carta em nenhuma das duas epístolas, mas ele re-colhe alguns pontos que revelam, propriamente, como ele indica a experiência fática da vida e o fenômeno da religiosidade em si mesmo, a partir de si mesmo. Assim, este último capítulo apresenta a experiência fática da vida cristã, conforme Heidegger, proposta como alvo desta empreitada.

3.1 – Explicação da Epístola aos Gálatas

A interpretação da Epístola aos Gálatas tem o propósito de se aproximar da situação que o apóstolo Paulo se encontra e nela perceber a experiência fática, a qual é salientada por Heidegger. Importante recordar, porém, que Paulo é um missionário e não um escritor, assim, as epístolas, tanto aos Gálatas quanto aos Tessalonicenses, têm uma característica que mostra o seu dever como apóstolo; elas carregam uma escrita diferente, que se volta para um coletivo, para um grupo grande de pessoas.

O filósofo da floresta negra aponta que a leitura da carta deve ser feita pelo texto grego, contudo, há de se indagar porque Heidegger toma a Carta aos Gálatas, propriamente, para elaborar uma leitura geral da experiência fática do apóstolo Paulo ou pode-se dizer para a interpretação da conversão de Paulo, isto é, de sua experiência originária, uma vez que, no livro dos Atos dos Apóstolos, estão evidenciados três momentos dessa experiência. Assim, Heidegger expõe:

A Epístola aos Gálatas encerra o relato histórico de Paulo mesmo sobre a história de sua conversão. É o documento originário de seu desenvolvimento religioso e, também *historicamente*, o relato da excitação apaixonada de Paulo mesmo. (HEIDEGGER, 2010, p. 62, grifo do autor).

O filósofo alemão quer mostrar que a Carta aos Gálatas conta a experiência originária do apóstolo e é relevante saber que, quando o evangelista Lucas estava escrevendo o livro dos Atos dos Apóstolos, já estava circulando a Carta aos Gálatas, por isso ela é o documento mais originário da história da conversão de Paulo. Heidegger, todavia, expõe que esta epístola “[...] apresentou-nos, de maneira diversa, um pouco de tudo: o chamado apostólico de Paulo, a exortação [*Vermahnung*] dirigida às comunidades etc.” (HEIDEGGER, 2010, p. 71, grifo do autor). Assim, destaca-se, nessa epístola, como o fenômeno central, a proclamação, pois, através dele, pode-se apreender “[...] a referência vital imediata do mundo próprio de Paulo em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado com a comunidade.” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Heidegger, frisa o *como* da proclamação, pois esse elemento aponta a motivação pela qual a epístola fora escrita.

À vista disso, o filósofo da floresta negra acentua que a interpretação da carta não deve partir da teologia que observa de fora, isto é, um olhar literário, mas, “[...] a análise do caráter epistolar, deve-se partir unicamente da situação paulina [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 73), isto é, ele salienta que se deve adentrar a situação vivida pelo apóstolo e perceber a motivação que o dirigiu a escrever a carta. Desse modo, Heidegger elucida uma interpretação de dentro da situação do próprio apóstolo Paulo.

3.2 – Situação de Paulo

A interpretação fenomenológica parte da situação. Há o conhecimento de que Paulo se encontra em luta, quer dizer, em conflito com alguns líderes das igrejas e que estes eram cristãos. Este é o complexo histórico-objetivo o qual não é a situação. Situação não significa as coisas objetivas ao redor do homem, ela tem uma dimensão fática da experiência da vida; ela é distinta de um momento marcado cronologicamente, pois ela é um termo fenomenológico.⁴⁵ A situação não se aplica a complexos históricos objetivos nem a estado de acontecimento fatal; ela passa do histórico-objetivo para o histórico-realizador como possibilidade da experiência fática da vida.

Heidegger acentua que se deve interpretar a situação de Paulo, assim, esse interpretar a situação não é colher somente o complexo histórico-objetivo do apóstolo, mas atingir a situação de Paulo é reescrever junto com ele a epístola, ou seja, participar com Paulo

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 81.

da escrita da carta,⁴⁶ uma vez que ela revela a situação própria do apóstolo. Dessa maneira, a situação não tem o sentido estático⁴⁷, mas ela é dinâmica, no entanto, dinâmica não no sentido comum de fatos decorridos, pelo contrário, experiências vividas, experiências das vicissitudes e peripécias da vida⁴⁸. Nesse sentido, Heidegger indica a indagação para se atingir a situação de Paulo, ou seja, perguntar o *como* – sentido de realização - Paulo vive, *como* ele a tem a situação, *como* ele se encontra nela. À vista disso, atingir a situação não é perguntar somente pelo conteúdo o ‘*que*’, mas perceber o ‘*como*’ de referência e de realização.

A Epístola aos Gálatas encerra o relato histórico de Paulo que mostra os principais elementos da conversão do apóstolo, relata sua paixão religiosa-cristã como apóstolo. A epístola é o documento originário da sua evolução religiosa; o documento primordial para se perceber a experiência cristã primitiva. Porém, para Heidegger se deve perceber nela o sentido fático da religiosidade mesma. “[...] Paulo encontra-se em luta com os judeus e judeu-cristãos. Por isso, deparamo-nos com a situação fenomenológica da luta religiosa e da luta nela mesma.” (HEIDEGGER, 2010, p. 62).

O apóstolo Paulo era judeu, todavia, convertido ao cristianismo, e aqueles que ele se encontra em luta eram cristãos líderes das igrejas que não tinham deixado o judaísmo. Paulo não tinha como perseguidores os pagãos, mas aqueles cristãos que com suas práticas ameaçavam anular a experiência cristã pela volta à lei como princípio base. Esta lei era a lei mosaica. Assim, a luta de Paulo era com os legalistas. Paulo era colocado em questão por não ter sido apóstolo junto com os outros, porém ele deixava explícito que era apóstolo por revelação de Deus a ele.⁴⁹ Esse é um elemento fundamental da situação de luta de Paulo, sua autoafirmação como apóstolo diante do combate, a sua autêntica experiência cristã.

A luta de Paulo com os legalistas era em razão que estes achavam que “[...] se o Messias surgira sob a lei mosaica, então esta continuava sendo a base do evangelho.” (HEBECHE, 2005, p. 191). Contudo, esta posição aniquila o modo de ser cristão ao qual Paulo exorta a permanecer. O problema não é somente que estes cristãos retornavam ao paganismo,

⁴⁶ “Para se alcançar uma compreensão de uma situação subjetiva o método não é o distanciamento e da neutralidade, mas sim o da aproximação e da coparticipação desta mesma situação. Conhecer uma situação é co-nascer com ela, é coexperimentá-la, e, assim, procurar ver como o outro nela está, como ele se relaciona com esta situação, como ele nela atua e vive [...]” FERNANDES, Heidegger Leitor De Paulo: Explicação Fenomenológica Das Cartas Aos Tessalonicenses, p. 7. [Notas de aulas sem publicação].

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 82.

⁴⁸ Cf. FERNANDES, Heidegger Leitor de Paulo: Explicação Fenomenológica das Cartas aos Tessalonicenses, p. 10. [Notas de aulas sem publicação].

⁴⁹ “Paulo, apóstolo – não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo e Deus Pai que o ressuscitou dentre os mortos – e todos os irmãos que estão comigo, às igrejas da Galácia.” BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gl 1, 1-2.

mas principalmente que não permaneciam na experiência originária. Paulo exorta a isso, a permanecer na experiência originária da vida cristã. A situação de Paulo nessa Carta aos Gálatas pode ser melhor percebida no conflito entre lei e fé.

3.3 – O Conflito Entre Lei e Fé

O apóstolo Paulo, antes da conversão ao cristianismo, vivia como a conduta do judaísmo e perseguia a igreja de Deus⁵⁰ para destruir o grupo de judeu-cristão. Ele seguia a lei estritamente, pois sua primordial motivação era o zelo pela lei. Ele era visto como o apavorador dos seguidores de Cristo, porém, após a revelação de Cristo, Paulo compreende que a observância da lei não é o importante, pelo contrário, seguir a lei aniquila o que de fato é relevante.

Os judeus concebiam que a lei era aquilo que “[...] faz do judeu um judeu.” (HEIDEGGER, 2010, p. 66) e que eles seriam julgados a partir do cumprimento da lei, no entanto, Paulo prega que “[...] o homem não se justifica pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo [...]”⁵¹ Heidegger não quer expor a postura de Paulo referente à lei, ele quer mostrar a motivação que leva Paulo a essa luta pela fé ao invés de seguir a lei, isto é, Heidegger quer salientar que Paulo busca elucidar a experiência originária, pois ele se encontra em combate diante das questões de sua experiência e autenticidade de apóstolo. Assim, Heidegger apresenta que o apóstolo “[...] se vê impelido a afirmar a experiência cristã da vida diante do mundo circundante, para o qual aplica os meios insuficientes da doutrina rabínica que estão à sua disposição.” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). Nesse sentido, Paulo vive uma tensão que lhe aflige e a ela que Heidegger indica como autenticidade da experiência cristã.

A lei mosaica que os judeu-cristãos tendem a voltar, a qual Paulo luta exortando que não justifica os homens, são as obras de rituais, cerimônias e sacrifícios. O apóstolo salienta que a lei está morta e que ele morreu para ela, contudo, agora ele vive para Deus.

⁵⁰ “Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia de sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas.” *Ibid.* Gl 1, 13-14.

⁵¹ *Ibid.* Gl 2, 16.

De fato, pela Lei morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Fui crucificado junto com Cristo. Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim. Não invalido a graça de Deus; porque, se é pela Lei que vem a justiça, então Cristo morreu em vão. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, GI 2, 19-21).

Desse modo, o apóstolo Paulo apresenta que a maneira de se relacionar com Deus se manifesta por Cristo e este fora crucificado, porém ressuscitou; assim, a lei está morta, uma vez que, com Cristo ressuscitado, os ritos, as cerimônias e os sacrifícios não possuem sentido; a lei perde seu significado. No entanto, para os judeus, o que faz do judeu um judeu era a lei e ela que justifica o homem, assim, a lei estar morta seria uma depravação. Paulo, todavia, luta, apontando que o relevante é a fé em Cristo. Ademais, o apóstolo exorta que não há necessidade de circuncisão, mas a fé em Jesus Cristo que envolve e engloba a todos. Paulo quer salientar a experiência originária como a motivação fundante, isto é, a fé. A luta de Paulo passa a ser, então, a luta para que os judeu-cristãos persistam, permaneçam na fé, na experiência originária diante das lutas contra ela.

O filósofo alemão se ocupa em perceber o exercício da fé, pois esta tem o exercício fático, enquanto a lei tem um caráter objetivo, haja vista que se pode ver no apóstolo que o exercício da fé vai além, supera, transcende a lei mosaica e, por isso, Heidegger salienta que essa é uma “[...] explicação originária que parte do sentido da vida religiosa mesma; pode continuar sendo conformada à experiência religiosa fundamental.” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). Nesse sentido, o filósofo da floresta negra elucida que esta é uma experiência autêntica, a experiência originária de Paulo com Cristo, pois não é uma teoria objetiva, como mero conhecimento pronto e determinado.

Sendo assim, percebe-se que o interesse de Paulo na luta entre a lei mosaica e a fé é exortar e conservar a sua experiência originária de fé e “[...] para Heidegger, a experiência da fé encontra-se na acentuação da vida fática [...]” (HEBECHE, 2005, p. 255). O filósofo alemão mostra, desse modo, que o apóstolo Paulo atinge, na facticidade da vida, a sua tarefa de apóstolo, uma vez que ele rompe com sua existência⁵² ao abandonar o zelo pela lei mosaica que constituía o judeu um judeu e acolhe a fé em Cristo, assumindo outra maneira de ser a partir do momento da revelação de Jesus Cristo a ele.⁵³ O apóstolo assume a tensão das tribulações do ter-se-tornado cristão e, nela, luta pela sua experiência fundante, que não parte de homem

⁵² Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 67.

⁵³ Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, GI 1, 12.

algum, mas de Jesus Cristo, que a ele se revela e luta pela permanência daqueles que ele exorta a viver a fé em Jesus Cristo.

Diante disso, é relevante compreender que Heidegger tem o propósito de expor a motivação de Paulo que o leva à luta pela fé, isto é, o filósofo alemão mostra o interesse de Paulo de voltar à experiência originária, que não é teórica-objetiva, mas que possui um caráter fático de encontro e re-revelação. Heidegger aponta, de modo singular na Epístola aos Gálatas, o mundo próprio de Paulo; o mundo circundante e compartilhado está presente, porém o fundamental nessa carta é o mundo próprio de Paulo, ao qual revela a sua motivação, a sua tensão de retornar e permanecer na experiência fundante, quer dizer, na experiência originária da vida fática cristã.

3.4 - Explicitação da Primeira Epístola aos Tessalonicenses

A Primeira Epístola aos Tessalonicenses é o primeiro documento do Novo Testamento. Nessa epístola, o mundo-próprio e o mundo-circundante de Paulo estão presentes, uma vez que são conjuntamente, todavia, o mais evidenciado é o mundo-compartilhado.

Heidegger começa a análise colocando em questão, como na interpretação da Carta aos Gálatas, como ter acesso à situação do apóstolo, haja vista que o complexo histórico-objetivo somente não atinge a situação. Desse modo, ele propõe passar do complexo histórico-objetivo para o histórico-realizador, pois, como visto, ter acesso à situação não é colher somente o complexo histórico-objetivo, sobretudo, para o filósofo alemão, para atingir a situação de Paulo, deve-se escrever junto com ele a epístola, ou seja, participar com o autor da escrita da carta.⁵⁴

Nesse sentido, o filósofo alemão indica indagar *como* Paulo se encontra; ou seja, a procurar não somente o *que* (sentido de conteúdo), mas o *como* (sentido de realização) do fenômeno. “Qual a situação na qual se encontra Paulo ao escrever a Epístola aos Tessalonicenses? Como os experencia Paulo? Como lhe é dado o *mundo compartilhado* na situação da escrita da epístola?” (HEIDEGGER, 2010, p. 78, grifo do autor).

Heidegger, porém, apresenta uma dificuldade. Ele salienta que “Poderíamos dizer: é impossível, isto é, limitadamente possível transpor a situação exata de Paulo. Pois não conhecemos seu mundo circundante.” (HEIDEGGER, 2010, p. 78-79). Essa dificuldade, no

⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 78.

entanto, é relevante se o mundo for considerado como uma coisa, isto é, como algo dado, objetivo e acabado. Heidegger, porém, elucida que se deve seguir outra trilha, ou seja, o percurso que se deve abrir para saber o mundo circundante de Paulo é a partir de sua personalidade e indagar se o entorno lhe é importante.⁵⁵

Assim, Heidegger sugere compreender como se manifesta o mundo-compartilhado de Paulo, quer dizer, como são as relações do apóstolo. A “[...] relação das pessoas com Paulo diante dele é tal como *ele* a tem.” (HEIDEGGER, 2010, p. 82, grifo do autor). O filósofo alemão parte desse ponto de perceber “[...] *como* Paulo tem a comunidade em Tessalônica e *como* é isso.” (HEIDEGGER, 2010, p. 83, grifo do autor), uma vez que os tessalonicenses, pelo ter-se-tornado cristão, passaram a estar ao lado do apóstolo e, sobretudo, Paulo se coexperiencia através dos próprios tessalonicenses.

3.5- O Ter-se-tornado Cristão

A Primeira Epístola aos Tessalonicenses revela o mundo compartilhado de Paulo em relação com a comunidade de Tessalônica, ela salienta que o apóstolo vive uma experiência com os tessalonicenses e essa se manifesta de duas maneiras: “[...] 1) ele experencia seu ter-se-tornado [*Gewordensein*] (P. grega); 2) experencia também que eles têm um saber do seu ter-se-tornado (P. grega [sabeis] etc.)” (HEIDEGGER, 2010, p. 83, grifo do autor). Heidegger elucida esses dois fenômenos: o ter-se-tornado e o saber que emana dessa experiência, uma vez que eles são elementos primordiais da relação de Paulo com os tessalonicenses.

O apóstolo Paulo, pelo ter-se-tornado dos tessalonicenses, está unido a eles de tal modo que a experiência deles é a sua própria experiência, quer dizer, o ter-se-tornado dos tessalonicenses é também o ter-se-tornado de Paulo. “O ter-se-tornado não é, pois, um acontecimento qualquer na vida, mas é coexperenciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado.” (HEIDEGGER, 2010, p. 84), ou seja, não é um acontecimento objetivo, instantâneo que se finda no pronto e acabado, pelo contrário, é um acontecimento de relação, a fé de um é a fé do outro, eles sofrem as mesmas dificuldades; eles estão unidos na mesma decisão de assumir a vida fática cristã.

Heidegger salienta que na Primeira Epístola aos Tessalonicenses o apóstolo Paulo constantemente repete algumas palavras:

⁵⁵ Cf. *Ibid.* p. 79.

[...] chama atenção o uso repetido de: 1) P. grega [ter-se-tornado] etc.; 2) P. grega [sabeis], P. grega [lembrais] etc. E seguindo, a repetição da mesma palavra parece superficial, mas devemos concebê-la na *compreensão histórico-realizadora* como uma tendência que não deixa de aflorar como motivo. Isso é algo distinto do que a repetição de um acontecimento natural. (HEIDEGGER, 2010, p. 83, grifo do autor).

O filósofo da floresta negra quer mostrar que essa frequente repetição de algumas palavras não significa meramente palavras soltas, objetivas e casuais dentro de um texto, mas essa insistência de Paulo quer evidenciar a sua experiência originária do ter-se-tornado cristão, isto é, essa repetição é uma recordação ou, como o próprio apóstolo indica, com a palavra *lembrais*.⁵⁶ Ele quer lembrar, trazer à luz de novo a experiência originária do ter-se-tornado cristão. Nesse sentido, percebe-se a intenção de Heidegger de conceber a repetição de palavras na compreensão histórico-realizadora, pois é um retornar constantemente à experiência que constitui seu novo modo de ser, ou seja, retornar a sua experiência originária de ter-se-tornado cristão que constitui a sua nova motivação e sua vida.

A experiência do ter-se-tornado cristão, para o filósofo alemão, não é vazia de sentidos ou, melhor dizendo, não é destituída de compreensão, mas, de maneira oposta a essa noção, ela tem um saber que lhe é singular e diferente de quaisquer outras perspectivas de saber. Heidegger, assim, elucida várias passagens bíblicas, apresentando quando Paulo fala do saber⁵⁷ que ele e os tessalonicenses possuem do ter-se-tornado cristão.

Bem *sabeis*, irmãos, que não foi inútil a nossa estada entre vós. *Sabeis* que sofremos e fomos insultados em Filipos. Decidimos, contudo, confiado em nossa Deus, anunciar-vos o Evangelho de Deus, no meio de grandes lutas. [...] Eu não me apresentei com adulações, como *sabeis*; nem com secreta ganância, Deus é testemunha! (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1Ts 2, 1-2; 5, grifo nosso).

Desse modo, Heidegger mostra que o saber que Paulo acentua não é um conhecimento objetivo, pois ele não é um saber de ocasião natural, científico, dado e acabado. O filósofo alemão ainda aborda que esse saber é oposto ao saber da noção científica psicológica⁵⁸, ele é propriamente da experiência da facticidade, ou seja, da experiência fática da vida. Para Heidegger, esse saber de Paulo e dos tessalonicenses emana da experiência do ter-se-tornado cristão, haja vista que essa experiência não é um acontecimento qualquer da vida,

⁵⁶ “Ainda vos lembrais, meus irmãos, dos nossos trabalhos e fadigas.” BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1Ts 2, 9.

⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 83-84.

⁵⁸ Cf. *Ibid.* p. 84.

mas é coexperimentado continuamente. Facticidade e saber não são separados, se envolvem conjuntamente, ou seja, se coexperimentam e é a esse saber que Paulo tem em comum com os tessalonicenses, uma vez que ele se constitui da experiência fática da vida cristã, isto é, do ter-se-tornado.

O interesse de Heidegger é cultivar, guardar esse saber do ter-se-tornado longe da perspectiva de saber como teoria e, nesse sentido, ele indaga a teologia a não seguir o método, os pressupostos científicos que teorizam, objetivam e definem, mas que ela possa partir e ter sua origem da experiência do ter-se-tornado⁵⁹, visando conservar o saber que brota dessa experiência e permitir que o ter-se-tornado seja continuamente coexperimentado.

Heidegger, contudo, elenca que há um elemento fundamental que integra ou, melhor dizendo, que firma essa experiência do ter-se-tornado que é “[...] ‘aceitar a proclamação’ – P. grega – ‘em meio a uma grande tribulação’.” (HEIDEGGER, 2010, p. 84). O ter-se-tornado reside no aceitar, no receber a proclamação do evangelho, pois “O que é aceito afeta o como do comportar-se na vida fática.” (HEIDEGGER, 2010, p. 84), quer dizer, Heidegger quer mostrar que o aceitar toca o modo ser daquele que aceita, uma vez que o que é aceito não é algo exterior, uma informação doutrinal, pelo contrário, aceitar, aqui, reside em que aquele que aceita passa a viver conforme aquilo que recebeu. Dessa maneira, percebe-se que o ter-se-tornado cristão reside no aceitar, receber o novo modo de ser que a experiência fática cristã revela.

A aceitação da proclamação, ou seja, o ter “[...] aceitado o *como* da postura da vida cristã etc.” (HEIDEGGER, 2010, p. 84, grifo do autor), o ter aceito o modo de ser que a experiência do ter-se-tornado revela se manifesta em meio a uma grande tribulação que aumenta conforme se assume a vida fática cristã, pois a aceitação leva consigo a tribulação. Elas são inerentes, contudo, a tribulação, a tensão própria da proclamação “[...] aviva uma ‘alegria’ (P. grega) que procede do Espírito Santo (P. grega) – que é um dom, portanto não é motivada pela própria existência.” (HEIDEGGER, 2010, p. 84). À vista disso, compreende-se que a experiência fática cristã, o ter-se-tornado, reside no aceitar, receber e viver a tribulação envolvido em alegria. Essa alegria, todavia, procede da própria experiência fática, isto é, do ter-se-tornado cristão.

⁵⁹ Cf. *Ibid.* p. 86.

O aceitar a proclamação significa aceitar a Palavra de Deus,⁶⁰ pois “A aceitação é em si mesma o caminhar diante de Deus.” (HEIDEGGER, 2010, p. 86). Assim, aceitar a proclamação significa entrar na trilha de Deus e receber um novo modo de ser, uma nova postura diante de Deus, haja vista que o aceitar atinge o como do comportar-se na vida fática⁶¹. O filósofo da floresta negra expõe que a aceitação da proclamação “Trata-se de uma *virada radical absoluta*, de modo mais adequado, um voltar-se *para Deus* e um afastar-se dos ídolos.” (HEIDEGGER, 2010, p. 84, grifo do autor).

Nesse sentido, o aceitar a proclamação, o ter-se-tornado significa voltar-se para Deus que não é meramente voltar-se para uma pessoa, sobretudo, este voltar-se para Deus implica romper com os ídolos que tendem à destruição da vida, ou seja, à objetivização da vida e de suas experiências. Heidegger elucida que voltar-se para Deus tem o sentido de romper com as objetividades e inverter-se, virar-se para a experiência fática da vida, pois, assim, ele mostra que os ídolos “Trata-se de uma decadência da compreensão autêntica, quando se toma Deus como objetualidade de especulação.” (HEIDEGGER, 2010, p. 86). Para o filósofo alemão, ídolo são as definições de explicar a Deus como um objeto de especulação; ídolo é colocar Deus como algo de investigação filosófica ou teológica. Para ele, voltar-se para Deus, como Paulo indica no ter-se-tornado, é romper com as caracterizações, determinações objetivas e aceitar virar-se para a experiência fática da vida cristã.

O romper com os ídolos, com as objetividades, com as determinações e aceitar a proclamação e voltar-se para a experiência fática da vida cristã agrega um elemento fundamental do ter-se-tornado cristão que é a tribulação como se percebe na vida do apóstolo. A tribulação é um constituinte fundamental da vida fática cristã, pois é em meio a ela que o cristão assume e vive o seu novo modo de ser, a sua nova postura, o seu novo comportar-se da vida fática cristã diante de Deus. A tribulação se manifesta na espera pela vinda do Senhor, na espera do cristão pela parusia, que é um fenômeno decisivo da experiência fática cristã.

⁶⁰ “Por esta razão é que sem cessar agradecemos a Deus por terdes acolhido sua Palavra, que vos pregamos não como palavra humana, mas como na verdade é, a Palavra de Deus que produz efeito em vós, os fiéis.” BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1Ts 2, 13.

⁶¹ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 84.

3.6- A Espera pela Parusia

O apóstolo Paulo vive uma intensa aflição, tensão, tribulação que são inerentes à vida fática cristã, ele vive a espera pela parusia. O filósofo alemão expõe que essa tribulação revela a autêntica situação do apóstolo,⁶² ou seja, a tribulação é um aspecto fundamental da experiência originária de Paulo, uma vez que ela revela o seu mundo próprio, revela a aflição que lhe atinge do ter-se-tornado cristão. O apóstolo está envolvido em uma tensão que lhe aperta na espera pela parusia.

Ao longo da história, a palavra parusia sofreu diversas modificações, tanto no sentido quanto na estrutura conceitual, no entanto, para a concepção cristã, a parusia significa a reaparição do já aparecido Messias.⁶³ Paulo vive à espera da parusia, da chega do Senhor, e as tribulações que lhe atingem surgem dessa espera pelo advento do Senhor. A parusia é um fenômeno singular da experiência fática da vida cristã, pois é, em espera dela, envolvido nas tribulações que dela aparecem, que o cristão assume o seu modo de ser, haja vista que a vida cristã tem um toque de incompletude, uma falta que se preenche com a parusia, isto é, com a chegada do Senhor.

A parusia mostra o modo de ser cristão, quer dizer, ela revela a tensão, a tribulação da vida fática cristã. Ela indica o como da postura da vida fática que é o não asseguramento, mas a insegurança da vida na espera pelo o advento do Senhor. Contudo, nessa espera pela parusia, alguns tessalonicenses fazem duas questões a Paulo: “[...] 1) O que há com os mortos que não vivenciam mais a parusia (4, 13-18)? 2) Quando se realizará a parusia (5, 1-12)?” (HEIDEGGER, 2010, p. 88). O filósofo alemão, porém, salienta que se debruçará da segunda questão acerca do “quando”.⁶⁴

Acerca da pergunta sobre o quando acontecerá a parusia, Heidegger interpreta que Paulo não a recebe na perspectiva objetiva, no âmbito gnosilógico, pois, para o apóstolo, essa questão não é referida a um conhecimento teórico de quando. Para o filósofo alemão, a pergunta do quando está no campo intramundano, uma vez que visa a uma compreensão objetiva do tempo e, por isso, Paulo não responde a ela dando uma certeza sobre a data de quando

⁶² Cf. *Ibid.* p. 87.

⁶³ “Em grego clássico *parousía* significa ‘vinda’ (presença); no Antigo Testamento (isto é, na *Septuaginta*): ‘a vinda do Senhor no dia do juízo final’; no judaísmo tardio: ‘a vinda do Messias como representante de Deus’. Para os cristãos, no entanto, *parousía* significa: ‘a reaparição do Messias já manifesto’, o qual *não* está incluído na expressão verbal. Com isso, porém, toda a estrutura do conceito transformou-se ao mesmo tempo em outra.” *Ibid.* p. 91.

⁶⁴ Cf. *Ibid.* p. 88.

acontecerá, pelo contrário, o apóstolo retorna a questão aos próprios tessalonicenses, convidando-os a observar a si mesmos, como vivem a espera pela parusia. Paulo não responde no campo objetivo como eles perguntaram acerca do tempo cronológico; o apóstolo acentua que isso não é o relevante, haja vista que esse tempo não é datável⁶⁵, este é um saber peculiar, todavia, o fundamental é o como comportar-se na espera pelo dia do Senhor⁶⁶, como se vive o tempo, o aqui e agora. “O que é decisivo para o viver cristão em sua facticidade é o ter-esperança, mais precisamente, o modo deste ter-esperança.” (FERNANDES, 2015, p. 32).

O filósofo da floresta negra salienta que em um primeiro momento parece que o elemento essencial da parusia é a expectativa e a esperança cristã seria um caso particular da parusia, no entanto, esse primeiro olhar é errado. A esperança cristã, ao contrário dessa noção, ela é o sentido de referência da parusia, ela é totalmente diferente de expectativa.⁶⁷ Para ele, a expectativa é mundana, ela espera por um acontecimento futuro; aqueles que têm expectativas se apoiam nas concepções objetivas do mundo e se apegam àquilo que o mundo apresenta e, dessa maneira, não há nada no mundo para a inquietação [*Beunruhigung*]. Eles concebem que encontraram “paz e segurança”.⁶⁸ Assim, aqueles que possuem expectativas, não tem esperança, uma vez que a esperança cristã é insegurança, é instabilidade, é sofrer, esperar paciente e crente.

A esperança cristã não espera por um acontecimento futuro, de modo oposto a isso, a perspectiva escatológica é convertida para o aqui e agora, ou seja, para o presente e aqueles que possuem esperança vivem atribulados, suportando as tribulações, as perseguições da decisão. Por isso a tribulação, a provação, a aflição são peculiaridades da vida fática cristã, haja vista que o cristão, como Paulo, vive os apertos da decisão de ter-se-tornado cristão, isto é, de seguir a Cristo. Heidegger salienta o apelo de Paulo que “Duas vezes aparece no texto: (P. grega) – ‘nós não suportamos mais’ (3,1; 3,5).” (HEIDEGGER, 2010, p. 87). A esperança, o esperar é isso: manter-se firme, suportar os apertos, as aflições; paciente nas tribulações; padecente e crente, no aqui e agora, no tempo presente. Dessa maneira, para o filósofo alemão, é perceptível o porquê a relevância, para Paulo, está no como ter-esperança e não no quando acontecerá a parusia.

⁶⁵ “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.” BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1Ts 5, 1-2.

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 91.

⁶⁷ Cf. *Ibid.* p. 91.

⁶⁸ Cf. *Ibid.* p. 92.

À vista disso, Paulo referencia à comunidade de Tessalônica dois modos de estar no mundo ou, melhor dizendo, de estar na vida fática cristã, do ter-se-tornado cristão em espera pela parusia:

Quando as pessoas disserem: paz e segurança! Então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar. Vós, porém, meus irmãos, não andai em trevas, de modo que esse Dia vos surpreenda como ladrão; pois todos vós sois filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1Ts 5, 3-5).

O apóstolo Paulo, com essa explanação, quer expressar que os que encontram nesse mundo paz e segurança, isto é, que se apegam às noções objetivas do mundo, serão abraçados pela calamidade, sem possibilidade de fuga; ele compara a destruição deles com a gravidez, haja vista que essa “[...] caracteriza a repentinidade [...]” (HEIDEGGER, 2010, p. 92). O filósofo alemão interpreta que esses filhos das trevas não conseguem viver na instabilidade da vida fática e se asseguram no mundano, “[...] porque esqueceram seu próprio si-mesmo; por que não têm a si mesmos na claridade do próprio saber.” (HEIDEGGER, 2010, p. 92). Assim, por não terem o saber de si mesmo vivem na escuridão, na inautenticidade de si mesmos, nas trevas, iludidos com a tranquilidade que o mundo oferece, ocupam-se com qualquer atividade mundana e dizem terem encontrado paz e segurança.

Paulo, contudo, exorta que os filhos da luz não vivem nas trevas, mas vivem na luz do dia. Heidegger expõe que, de maneira oposta às trevas, o dia tem o sentido de saber de si mesmo⁶⁹, ou seja, aqueles que vivem na luz do dia conhecem o seu próprio si-mesmo, são autênticos consigo mesmos e, assim, estão atentos, vigilantes e não serão surpreendidos como os que vivem nas trevas, pois eles esperam como filhos da luz, na insegurança da vida fática cristã.

Os filhos das trevas vivem em busca de quaisquer saberes mundanos, eles se ocupam do mundo, todavia, os filhos da luz vivem na espera fática, sem deixarem ser seduzidos pelas aparências e objetividades mundanas, eles esperam vigilantes, envolvidos em aflições e tribulações na espera pela parusia, isto é, na espera pela chegada do Senhor no dia da salvação e, a este dia, não se precisa saber quando acontecerá, porém, se deve observar o como se espera o advento do Senhor.

⁶⁹ Cf. *Ibid.* p. 92.

O filósofo da floresta negra elucidava que “[...] ‘a religiosidade cristã vive a temporalidade’. É um tempo sem uma ordem própria, sem lugares fixos etc. Mediante um conceito de tempo objetivo é impossível atingir a temporalidade.” (HEIDEGGER, 2010, p. 93), isto é, ele quer salientar que a temporalidade somente é atingida pela experiência fática da vida cristã, haja vista que esta não se prende às concepções objetivas, determinadas e de modo algum é cronológica. Dessa maneira, para Heidegger a temporalidade que o apóstolo vive é o modo peculiar da experiência fática da vida cristã que é a insegurança; “O inseguro não é casual, mas necessário.” (HEIDEGGER, 2010, p. 93). A temporalidade da vida cristã não se ocupa do quando cronológico, ela se manifesta na instabilidade da vida que dispensa toda lógica, cálculo e se volta à experiência fática da vida.

Assim, Heidegger acentua que a resposta de Paulo acerca da questão do quando da parusia não apresenta o dia da chegada do Senhor, mas a relevância de “como” esperar, ou seja, o como ter-esperança, o como viver no aqui e agora a espera pelo dia do Senhor e os convoca a permanecerem vigilantes e sóbrios pelo advento do Senhor, suportando paciente e padecente as tribulações e tenções. O filósofo alemão expõe que Paulo, em sua resposta, ainda refreia alguns tessalonicenses mundanos que “[...] apenas se preocupam pelo ‘quando’, pelo ‘que’, pela determinação objetiva.” (HEIDEGGER, 2010, p. 94), uma vez que o relevante não é o “que”, mas o “como”, isto é, não é preciso saber quando acontecerá, mas o decisivo é como se vive o tempo, como se espera a chegada do Senhor.

3.7- Explicação da Segunda Epístola aos Tessalonicenses

O filósofo alemão, na análise fenomenológica da Segunda Epístola aos Tessalonicenses, apresenta uma oposição que há entre a Primeira e a Segunda carta.⁷⁰ A oposição que Heidegger elucidava constitui que: conforme a segunda epístola a parusia é precedida pela vinda do anticristo acompanhado de conturbações, confusões e guerras e, de modo contrário, na primeira carta a paz e a segurança precedem o advento do Senhor. Todavia, Heidegger acentua que contrapor as duas epístolas partiu de posições que não correspondem ao espírito de Paulo, visto que o apóstolo em momento algum responde ao quando da parusia.

Para Heidegger a Segunda Epístola aos Tessalonicenses “[...] apresenta o eco do estado atual da comunidade.” (HEIDEGGER, 2010, p. 95-96), ou seja, ela mostra os impactos

⁷⁰ Cf. *Ibid.* p. 95.

que a Primeira Epístola aos Tessalonicenses promoveu na comunidade. Contudo, ele aponta que não abordará a questão sobre a autenticidade da segunda carta, uma vez que para ele essa questão da autenticidade da epístola é um erro da exegese tradicional que permaneceu fixa no campo da objetividade e não compreendeu que para Paulo o relevante não é o quando – questão objetiva-, mas o como esperar, isto é, o como o cristão se comporta na espera pela parusia.

3.8- A Proclamação do Anticristo

O filósofo da floresta negra expõe que, na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, existem dois grupos: os que entenderam a proclamação do apóstolo Paulo e os que não entenderam.⁷¹ Os que entenderam correspondem aos que sabem que o relevante da parusia é como o cristão vive, como se comporta e, diante disso, eles percebem que não estão em condição de suportar, padecer e, logo, se desesperam. De maneira oposta, há os que não entenderam a proclamação da parusia e vivem em expectativa pela parusia; eles não se ocupam com nada em razão da ideia de que a parusia chega em seguida, ou seja, vivem nas concepções mundanas objetivas, isto é, no tempo cronológico, calculado. Estes estão preocupados com o mundo e vivem desocupados. Para Heidegger, esses “Portanto, compreenderam a primeira epístola de outra maneira.” (HEIDEGGER, 2010, p. 96), ou seja, de maneira errônea, uma vez que a esperança cristã concebe o escatológico para o aqui e agora, isto é, para o presente.

A Segunda Epístola aos Tessalonicenses, para Heidegger não diminui, a intensidade das aflições, pelo contrário, “[...] a tensão é intensificada mais ainda.” (HEIDEGGER, 2010, p. 97), pois, para ele, o anticristo que o apóstolo Paulo proclama aumenta muito mais o aperto que o cristão vive em luta pela salvação. O anticristo, para Paulo, é o inimigo de Deus, todavia vem disfarçado como deus.⁷² O deus deste mundo que ilude e engana.

O filósofo alemão elucida que o anticristo somente engana aqueles que não entenderam e decaíram nas expectativas mundanas, que se ocupam com as coisas do mundo e suas aparências. Estes trocam o modo de ser cristão autêntico, como Paulo proclama, pela vida mundana que espera por um evento futuro e, dessa maneira, não reconhecem o anticristo e o assume como Deus. “Para escapar ao anticristo enquanto anticristo é necessário ter entrado

⁷¹ Cf. *Ibid.* p. 96.

⁷² “Por conseguinte, se o nosso Evangelho permanece velado, está velado para os que se perdem, para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do Evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus.” BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2Cor 4, 3-4.

primeiramente no complexo realizador da situação religiosa, uma vez que o anticristo aparece como Deus.” (HEIDEGGER, 2010, p. 98), ou seja, somente aquele que vive a esperança cristã, quer dizer, a experiência fática da vida cristã, reconhece o anticristo, pois esse saber de reconhecer o anticristo não é teórico, objetivo, mas da experiência do ter-se-tornado cristão, esse é um saber fático. Assim, somente aquele que recebe a verdade proclamada consegue discernir entre Deus e o anticristo disfarçado de deus. Haja vista que “[...] justamente contra o crente dirige-se a aparência do Anticristo [...].” (HEIDEGGER, 2010, p. 101); o anticristo aparece ao crente como uma prova, como um teste.

A aparição do anticristo, aponta Heidegger, conduz o cristão à decisão de aceitar ou não a proclamação, pois assim ele elucida: “Pelo surgimento do Anticristo, cada um já se terá decidido; [...].” (HEIDEGGER, 2010, p. 99). Para Heidegger, a vida fática cristã vive no aperto de uma decisão, de uma escolha pessoal de aceitar ou não a proclamação, isto é, a palavra de Deus, o modo de ser cristão. O cristão vive envolto em uma luta de se decidir por aceitar ou não a proclamação e, diante disso, a aparição do anticristo aumenta o aperto ao máximo grau que conduz o cristão à decisão. Nesse sentido, o anticristo tem a atividade de provar e conduzir o cristão a se decidir a qual modo de vida assumir.

O apóstolo Paulo salienta que algumas manifestações precedem a vinda da parusia e acompanham o anticristo,⁷³ no entanto, o filósofo alemão acentua que isso não tem o sentido de um tempo cronológico, calculado como antes e depois; também, “[...] não significa uma prorrogação do prazo, mas justamente a intensificação da maior necessidade no sentido da facticidade cristã.” (HEIDEGGER, 2010, p. 102). Para Heidegger, Paulo escreve em base da situação religiosa, isto é, como visto, a religiosidade vive a temporalidade de um tempo sem uma ordem objetiva, cronológica e, nesse sentido, a espera não tem o sentido de algum evento futuro que virá. A noção de o anticristo preceder aumenta o aperto, a aflição inerente à experiência fática da vida cristã.

À vista disso, o anticristo não é uma manifestação somente transitória, sobretudo, a aparição do anticristo é algo que decide a vida de cada um, em singular, a vida dos crentes⁷⁴, visto que ela conduz o cristão ao combate, ao aperto da decisão de aceitar ou não a proclamação, uma vez que, conforme Heidegger, pela vinda do anticristo, cada um já terá se decidido a qual modo de vida assumir. Contudo, a vida fática cristã nunca está pronta, ela sempre está em

⁷³ “[...] porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, *que se levanta contra tudo* que se chama *Deus*, ou recebe culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus.” *Ibid.* 2Ts 2, 3-4.

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, 2010, p. 102.

combate, em luta, em apertos contra a tendência à decadência da vida e, assim, para o filósofo alemão “A aparição do anticristo na forma do divino facilita a tendência decadente da vida; para não sucumbir a ela, é necessário manter-se continuamente vigilante.” (HEIDEGGER, 2010, p. 102).

3.8.1- A Vigília Cristã

O filósofo da floresta negra acentua que “[...] Paulo diz simplesmente: permaneçei firmes e dominai as tradições as quais vós tendes experimentado.” (HEIDEGGER, 2010, p. 103), isto é, conservar a tradição não significa guardar informações ensinadas no passado, pelo contrário, conservar tem o sentido de preservar, permanecer na proclamação originária como tal, ou seja, permanecer na experiência fática da vida cristã, em luta constante contra a tendência decadente da vida de objetivar, teorizar, mundanizar. Heidegger salienta que Paulo convoca a permanecer na proclamação que origina a nova maneira de se comportar na espera pela chegada do Senhor.

Para Heidegger, a experiência fática da vida cristã vive uma temporalidade singular, quer dizer, o tempo kairológico, o momento oportuno que desconhece espaços e lugares e, sendo assim, difere do tempo objetivo, calculado, cronológico; diante disso, o filósofo alemão expõe que, para não decair na tendência decadente da vida, deve-se viver da maneira como Paulo exclama, de modo vigilante e sóbrio,⁷⁵ uma vez que, para o apóstolo, a vigilância e a sobriedade são as maneiras que a vida cristã se realiza.

A vigilância que a vida fática cristã subsiste significa permanecer atento, acordado, em constante luta contra as determinações, as concepções objetivas, calculadas, cronológicas e, nesse sentido, Heidegger analisa que essa vigilância tem o sentido de luta contra a tendência decadente da vida em buscar asseguramentos mundanos. Desse modo, a vigilância cristã tem o caráter de estar em combate, viver o aperto da decisão, a insegurança da vida, a provação das tribulações, é estar preocupado, desesperado em como suportar as tensões pelo advento do Senhor, ou seja, vigilância significa estar acordado, atento ao como viver a experiência fática da vida cristã.

⁷⁵ “Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros, mas vigiemos e sejamos sóbrios.” BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1Ts 5, 6.

Portanto, o cristão, para Heidegger, vive assim como Paulo: em intenso aperto, aflição contra os pressupostos de vida mundana, quer dizer, contra a tendência decadente da vida e, dessa maneira, vive em vigília, conservando e permanecendo na proclamação originária, isto é, na experiência fática da vida cristã que origina um novo modo de ser como tal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se deteve na investigação de como se dá a experiência fática da vida cristã do apóstolo Paulo à luz da análise que o filósofo alemão fez de cartas paulinas, em singular da Epístola aos Gálatas e a Primeira e Segunda Epístola aos Tessalonicenses. Nesse sentido, o trabalho foi estruturado em três capítulos, com o objetivo de traçar um caminho para se atingir a proposta. Todavia, como em qualquer trabalho filosófico, a intensão não foi alcançar uma finalidade acabada, mas expor a con-vocação que Heidegger propôs de buscar e permanecer, como se percebe na vida de Paulo, na experiência originária, ou seja, na experiência fática da vida.

No primeiro capítulo, foi de suma relevância abordar a proposta de Heidegger de uma hermenêutica fenomenológica, a qual investiga, ou melhor, interpreta não textos, mas o *Dasein*, o único ente que pergunta pelo ser e compreende a si mesmo como ser, isto é, o homem. Heidegger conduz a interpretação para a vida, quer dizer, para a vida fática. Desse modo, a hermenêutica que ele indica não é a habitual, pelo contrário, ela é ontológica e, por isso, ela é fenomenológica. Como visto, para ele, a fenomenologia é o método da sua proposta de uma ontologia fundamental.

Heidegger sai da perspectiva ôntica da metafísica tradicional de analisar objetos dados e acabados (entes) e propõe retornar para a pergunta pelo sentido do ser que fora esquecida. Assim, ele indica a fenomenologia como a ciência do ser; uma vez que ela per-segure o fenômeno e não o objeto. Ela é onto-lógica. Dessa forma, o capítulo expôs a distinção da fenomenologia das ciências positivas, que observam os objetos e a tudo teorizam. Nesse sentido, foi elucidada a indicação formal como a guia da fenomenologia, visto que ela indica o fenômeno e o defende das ciências ônticas, ou seja, das ciências positivas e da tendência decadente da vida de a tudo assegurar, definir e teorizar deixando, assim, o fenômeno se revelar em si mesmo, a partir de si mesmo, na experiência fática da vida.

No segundo capítulo, foram tratados aspectos, como que pontes, para chegar à proposta do trabalho. Nele, foi tratada a distinção dos conceitos filosóficos e dos conceitos científicos. Para Heidegger, eles são totalmente diversos, pois os conceitos científicos possuem significados fixos, eles não são alteráveis, são extremamente determinados e, de maneira oposta, os conceitos filosóficos têm um caráter oscilante, eles são incertos e, sobretudo, assim como a própria filosofia, surgem da experiência fática da vida.

O filósofo da floresta negra acentua que a experiência fática da vida tem o sentido de confrontar-se com o que chega ao encontro, como em alemão *Erfahrung*. A vida provoca a filosofia. Para Heidegger, a filosofia, pelo método fenomenológico, tenta acessar a vida pela experiência fática da vida, de onde ela mesma surgiu. Isso significa que a filosofia deve investigar a vida de maneira oposta ao modo comum, que teoriza. Para ele, objetivar a vida é desviviá-la.

O caminho de se relacionar com a vida pela experiência fática da vida tem o sentido de romper com a noção científica experimental de sujeito-objeto, em que um investiga o outro. Heidegger salienta que a experiência fática da vida é corpo a corpo; experiência do toque; o experimentar e o experimentado não se separam. Assim, não se visa a um conhecimento teórico como resultado de experiência; mas o relevante é o confrontar-se com o que chega, ser atingido e responder ao toque da experiência, isto é, abrir-se, ser atropelado. Ela é uma experiência singular, ou seja, totalmente peculiar. O importante dessa experiência não é o “que”, mas o “como” o homem se coloca diante do que lhe atinge, do que lhe atropela.

Dessa maneira, Heidegger elucida que aquilo pelo que o homem é atingido não vem vazio de significado, pelo contrário, possui em si mesmo um significado, haja vista que o experimentado não é um objeto, mas mundo; pois no mundo se pode viver e no objeto não se vive. Para o filósofo alemão, mundo tem três dimensões: mundo próprio; mundo circundante; mundo compartilhado. Eles não se separam e se mostram na vivacidade imediata da vida fática.

A experiência fática da vida, para Heidegger, tem o caráter de insegurança e contra esse caráter que a tendência decadente da vida tende aniquilar pelo asseguramento, isto é, pela determinação, teorização, objetivação. Heidegger aponta que o fenômeno se mostra em si mesmo na experiência fática da vida, uma vez que ela não tem a concepção ôntica, teórica, ou seja, ela tem a dimensão ontológica. Nesse sentido, ele indica que a religiosidade deve ser analisada nessa perspectiva ontológica de buscar o fenômeno nela mesma, quer dizer, a religiosidade em sua originariedade, pois, para ele, a filosofia da religião tem seguindo a maneira ôntica; o método científico que define e teoriza. Assim, ele propõe a fenomenologia da religião para per-seguir o fenômeno da religiosidade mesma, que, para ele, pode ser percebida na experiência fática da vida cristã do apóstolo Paulo.

No terceiro capítulo, então, o trabalho apresentou a sua proposta que fora a análise que Heidegger fez de cartas paulinas, a qual demonstra a experiência fática da vida cristã de Paulo. Na Epístola aos Gálatas, o elemento primordial apresentado foi a experiência originária do apóstolo que o conduz a tomar uma decisão de vida, isto é, assumir a fé e abandonar a lei,

pela qual tanto zelou, e lutar para que os judeu-cristãos permanecessem na experiência originária e não a aniquilar pela prática da lei. Nessa carta, Heidegger expõe o mundo próprio de Paulo, a sua luta, a sua tensão e aflição pela experiência. Vale saber que o interesse do filósofo alemão nessa epístola não é mostrar a postura de Paulo em relação à lei, mas, a sua motivação que o coloca em luta.

Na Primeira e Segunda Epístola aos Tessalonicenses, Heidegger apresenta o mundo próprio de Paulo, no entanto, na primeira, evidencia-se mais o mundo compartilhado e, na segunda, o mundo circundante. Todavia, como visto, todas as três dimensões de mundo se correlacionam; eles são conjuntamente.

Nessas duas epístolas, é relevante perceber a experiência do ter-se-tornado cristão que Paulo experencia com os Tessalonicenses, pois é dessa experiência que emana um saber peculiar que, para Heidegger, a teologia deve partir dele e o conservar junto com a experiência de onde ele surge, quer dizer, a experiência do ter-se-tornado. O apóstolo Paulo ainda acentua que é desse saber que os cristãos reconhecerão o anticristo.

Outro fenômeno é a *parusia*, que, para Paulo, não se deve ocupar com o quando acontecerá, mas como se vive a espera. O apóstolo, em nenhum momento, responde que ela é um evento vindouro, pelo contrário, ele exorta a relevância de como esperar, haja vista que o cristão não vive de expectativas mundanas, ele tem esperança e essa implica um modo de ser. Paulo elucida a importância do como se espera. Assim, pode-se perceber que o tempo para a perspectiva cristã não tem o sentido cronológico, mas *kairológico*, o momento oportuno, o tempo aoristo, isto é, o tempo do passado e do futuro no presente. Isso significa uma ação que houve no passado, os cristãos esperam a chegada do Senhor no futuro, no entanto devem estar vigilantes no presente, em como esperar, uma vez que o momento oportuno pode ser a qualquer instante.

Nesse sentido, Heidegger analisa a proclamação de Paulo acerca da chegada do anticristo que precederá o Senhor. Para o filósofo alemão, o anticristo é aquele que conduz o cristão a tomar a decisão de assumir o modo de ser da vida fática cristã ou não. A chegada do anticristo aumenta as tensões do cristão, pois o coloca no aperto da decisão. Desse modo, Heidegger analisa as cartas de Paulo con-vocando, como o próprio apóstolo, a permanecer vigilantes, em luta diante da tendência decadente da vida de assegurar-se em teorias, leis, normas e, assim, em frente delas, conservar-se na experiência originária, isto é, permanecer na experiência fática da vida de onde surge a própria filosofia.

Portanto, este trabalho buscou demonstrar como se dá a experiência fática da vida cristã, investigando a análise de Heidegger de cartas paulinas, as quais mostram essa experiência na vida fática do apóstolo Paulo. Assim, à luz do filósofo alemão, essa pesquisa é relevante para o campo das ciências da religião, uma vez que ela apresenta a experiência fática da vida como trilha de relação com Deus e esse relacionar a partir da vida não parte ou resulta em conhecimento teórico-doutrinário; mas o relevante é o como relacionar-se com Deus, como o cristão se comporta na espera por Deus, ou seja, na espera da parusia. Diante de um mundo secularizado, que vive em expectativas, determinações e finalidades, esta obra aponta a relevância de não se preocupar com o quando, isto é, com as noções objetivas, mas se ocupar de estar vigilante, preparado pela fé, permanecendo atento em como se está esperando o advento do Senhor, em como se comportar na espera pelo dia do Senhor, que pode ser a qualquer momento.

Por fim, a proposta de Heidegger de uma fenomenologia da religião contribui sobremaneira para a filosofia, pois, pelo método de buscar as coisas em si mesmas, e, nesse caso, a religião nela mesma, a religiosidade mesma, conduz a filosofia a novos horizontes de investigação, pela qual as metodologias teóricas não alcançam por visarem somente ao campo dado, objetivo. Essa proposta heideggeriana suscita novos estudos que não excluem os que já foram pesquisados, mas sempre sugere novas indagações em busca do fenômeno em si mesmo. Desse modo, Heidegger, com essa proposta de buscar o fenômeno, a coisa em si mesma, como a religião, a religiosidade, re-conduz a filosofia para a pergunta pelo sentido do ser.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1º edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedittti, 6º edição, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea**. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: 70, 1980.

BOFF, Leonardo. **Experimentar a Deus Hoje**. In: BOFF, L; BUZZI, A. R. (Coord.). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência***. Revista Brasileira de Educação. jan./fev./mar./abr., nº 19, 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>>. Acesso em: 24 jul., 2019.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Ed. PAULUS, 2002.

EVANGELISTA, P. E. R. A. **Heidegger e a Fenomenologia como Explicação da Vida Fática**. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. São Paulo, 2008. Disponível em:<<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11795/1/Paulo%20Eduardo%20Rodrigues%20Alves%20Evangelista.pdf>>. Acesso em: 4 set., 2019.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **Fenomenologia da Facticidade da Vida Religiosa Cristã Desde o Novo Testamento: Mundo, Si-Mesmo, Temporalidade**. Revista Brasileira de Filosofia da Religião. Brasília/ v.2 n.2/ p. 14-34, dez. 2015. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/17374/15880>>. Acesso em: 11 set., 2019.

_____. **Heidegger e o Método da Explicação Fenomenológica das Cartas de Paulo**. Reflexão, Campinas, v.41, n. 1, p. 95-111. Jan./jun., 2016. Disponível em: <<https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3718/2278>>. Acesso em: 14 nov., 2019.

_____. **Curso de Fenomenologia**. Unb-Fil. 2020.1. [Notas de aulas sem publicação].

_____. **Fenomenologia e Hermenêutica** – Anotações. 2016.2. [Notas de aulas sem publicação].

_____. **Fenomenologia e Analítica da Existência**. [Notas de aulas sem publicação].

_____. **Significância**. [Notas de aulas sem publicação].

_____. **Heidegger Leitor de Paulo: Explicação Fenomenológica das Cartas aos Tessalonicenses.** [Notas de aulas sem publicação].

FERRANDIN, Jairo. **Faticidade e Historicidade:** A Proto-Religiosidade Cristã como Chave Interpretativa da Experiência Fática da Vida. Tese (Doutorado em filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. São Paulo, 2010. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11530/1/Jairo%20Ferrandin.pdf>>. Acesso em: 12 mar., 2020.

HARADA, Hermógenes. **Fragmentos de Pensamento Humano-Franciscano.** Organizador: Enio Paulo Giachini. Curitiba: Editora Bom Jesus, 2016.

_____. **Coisas, Velhas e Novas:** à Margem da Espiritualidade Franciscana. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: Instituto Franciscano de Antropologia, 2006.

HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo:** ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da Vida Religiosa.** Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kichner. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010. – (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Ser e Tempo.** Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 4ª Edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **A caminho da Linguagem.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

_____. **Ontologia: (Hermenêutica da Faticidade).** Tradução de Renato Kichner. 2ª. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – (Coleção Textos Filosóficos).

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Tradução, Luísa Buarque de Holanda; Revisão técnica, Márcia Sá Cavalcante Schuback. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. – (Coleção 10 Lições).

SANTOS, Amanda Mendes Cavalcante dos. **A Temática da Faticidade em Heidegger.** UFF, Niterói, 2016. Disponível em: <<https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/6821/1/TCC-AMANDAcompleto-e-corrigido.pdf>>. Acesso em: 17 abr., 2020.

SASSI, Vagner. **A Questão Acerca da Origem e a Apropriação Não-Objetivante da Tradição no Jovem Heidegger.** Tese (Doutorado em filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre,

2007. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2954/1/389786.pdf>>. Acesso em: 25 maio, 2020.

SEIBT, Cezar Luís. **Por uma antropologia existencial-originária**: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.