

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Luís Gabriel Provinciatto

**Implicações entre fenomenologia e teologia cristã no pensamento de Martin
Heidegger**

**Juiz de Fora
2021**

Luís Gabriel Provinciatto

**Implicações entre fenomenologia e teologia cristã no pensamento de Martin
Heidegger**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, e ao Instituto de Investigação e Formação Avançada, da Universidade de Évora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor (dupla titulação) em Ciência da Religião e em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Coorientadora: Profa. Dra. Irene Borges-Duarte

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Provinciatto, Luís Gabriel.

Implicações entre fenomenologia e teologia cristã no pensamento de Martin Heidegger / Luís Gabriel Provinciatto. -- 2021.
267 p.

Orientador: Paulo Afonso de Araújo

Coorientador: Irene Borges-Duarte

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Fenomenologia. 2. Teologia. 3. Fé. 4. Ciência. 5. Martin Heidegger. I. Araújo, Paulo Afonso de, orient. II. Borges-Duarte, Irene, coorient. III. Título.

Luís Gabriel Provinciatto

**Implicações entre fenomenologia e teologia cristã no pensamento de Martin
Heidegger**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, e ao Instituto de Investigação e Formação Avançada, da Universidade de Évora, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor (dupla titulação) em Ciência da Religião e em Filosofia.

Aprovada em 25 de novembro de 2021

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo – Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora



p/ Profa. Dra. Irene Borges-Duarte – Coorientadora
Universidade de Évora



p/ Prof. Dr. Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora



p/ Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
Pontifícia Universidade Católica de Campinas



p/ Prof. Dr. Ramón Rodríguez García
Universidade Complutense de Madrid

Para a tão amada Eloisa, pela paciência
E para a Rita, o Agnaldo e a Dona Lena, pelo sempre incondicional apoio

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à Universidade Federal de Juiz de Fora, mais precisamente, ao Departamento de Ciência da Religião, que, desde 2017, se tornou, para mim, verdadeira casa do saber e me proporcionou uma verdadeira formação acadêmica e humana. Igualmente agradeço à Universidade de Évora e a seu Departamento de Filosofia, por ter acolhido esta pesquisa no formato de cotutela e por ter, às vezes duramente, me ensinado a persistir em meus objetivos, mesmo quando a burocracia parecia não se findar.

Ao professor Paulo Afonso de Araújo, não somente por ter aceitado orientar minha pesquisa, mas por, desde nossa primeira reunião em outubro de 2016, ter projetado a possibilidade de parte deste trabalho ser desenvolvido no exterior, o que não seria possível sem seu irrestrito apoio, inclusive para o desenrolar do doutorado na modalidade cotutela.

À professora Irene Borges-Duarte por, em um primeiro momento, ter me acolhido para o período de doutorado sanduíche na Universidade de Évora e, posteriormente, ter aceitado ser coorientadora desta tese, fazendo-se companheira da caminhada de pesquisa: sem sua destreza, ímpeto e maestria esse trabalho não seria o mesmo, sem a menor sombra de dúvida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior por ter financiado essa pesquisa integralmente (2017/2021), inclusive no período sanduíche (out.2018/mar.2019), o que me permitiu dedicação exclusiva ao longo de todos esses anos.

À Eloisa, a quem dedico essa tese, por estar sempre presente, mesmo a um Oceano Atlântico de distância, e ser paciente com a nossa jornada, que já passou por Iracemápolis, Campinas, Juiz de Fora, Madri, Évora e Lisboa.

À Laiz, a irmã que a vida me deu, por ter me ensinado que quando uma mulher se mexe, tudo ao seu redor se agita, tudo muda.

À Maiara, a irmã que a Universidade me deu, por também ter se aventurado no doutorado e assim completar o ciclo, sempre juntos, desde a graduação.

À minha mãe, Rita de Cássia, ao meu pai, Luís Agnaldo, e à minha avó, Dona Lena, por terem sonhado junto comigo e, nalgumas vezes, custeado algumas dessas aventuras doutorais, os livros, todos os módulos do curso de alemão no Goethe Institut, etc., etc., etc.

À professora Rosemeire Melo pela leitura atenta e pelo cuidadoso trabalho de correção ortográfica e gramatical. Também à professora Silvia Machado pelas preciosas aulas de francês e pela ajuda com o instigante texto do professor Jean Greisch, tão importante para esta tese.

Ao Diego Gonçalves e à Deborah Guimarães, pela gentileza de sempre se preocuparem e se atentarem comigo de diferentes maneiras, também pela preocupação em relação ao andamento da tese e ao tempo no qual somos. Através deles, gostaria ainda de agradecer a toda a gente que, na mais boa vontade, aqui e ali, sempre me perguntava sobre o andamento do doutorado, alguns por saberem das dificuldades, outros por preocupação e outras ainda, mesmo não sabendo do que se tratava, por serem gentis. Devo sempre agradecer a gentileza.

*Entscheidend ist nicht,
die einmal gewonnenen Wege in der Endlosigkeit doch zu Ende gehen zu wollen,
sondern je wieder einen neuen Weg einzuschlagen.*

*Decisivo não é querer trilhar infinitamente, mas até o fim,
os caminhos uma vez conquistados, mas a cada vez se enveredar em um novo caminho.*

Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, p. 24

RESUMO

A presente tese tem como ponto de partida a conferência *Fenomenologia e teologia*, ministrada em 1927 e repetida em 1928, pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), e tem como principal objetivo apresentar três principais pontos de implicação entre o conceito de filosofia, como ciência ontológico-transcendental, cujo método é a fenomenologia, e o de teologia cristã, apresentada, na conferência, na condição de ciência ôntico-positiva. Para tanto, argumenta-se aqui a favor da hipótese de que a conferência pode ser entendida como um desdobramento da ontologia fenomenológico-hermenêutica, de modo que a relação aí proposta por Heidegger entre filosofia e teologia deve ser posta sob o pano de fundo da pergunta tanto pelo sentido de ser do ser em geral e, especificamente, pelo sentido de ser do aí-ser, quanto daquela pela cientificidade da ciência em geral. Nesse sentido, a presente tese está desenvolvida em três seções: na primeira se investiga o conceito de fenomenologia, tal qual exposto no §7 de *Ser e tempo* (1927), indicado como o guia metodológico da conferência, pois, a partir disso, torna-se possível entender a razão de a filosofia ser uma ontologia fenomenológico-hermenêutica; na segunda se apresenta o conceito ontológico-existencial de ciência, que é justamente a condição de possibilidade para se entender o porquê de a teologia cristã ser uma ciência ôntico-positiva e a partir de onde se pode descrever seu *positum* originário, a fé, bem como justificar por que sua cientificidade específica é historiológico-sistemático-prática; por fim, na terceira se justifica por que a filosofia serve de corretivo ontológico para o conteúdo ôntico dos conceitos teológico-fundamentais e por que essa correção é algo exigido pela própria teologia e não imposto pela filosofia. Nesse cenário, também será possível entender que há duas gramáticas na conferência: uma que aborda filosofia e teologia como distintas ciências e outra que assume a filosofia e a fé como opostos modos de ser do aí-ser, o que leva Heidegger a pôr em questão o caráter de ciência da teologia. Conclusivamente, faz-se uma breve retrospectiva dos pressupostos teóricos da conferência, tal como trabalhados ao longo da tese; também são trazidos aspectos contributivos à área de Ciências da Religião e Teologia e à de Filosofia; por fim, aponta-se uma perspectiva de pesquisa que, de certo modo, pode dar continuidade a esta aqui desenvolvida.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Hermenêutica. Teologia cristã. Ciência.

ABSTRACT

This thesis takes as its starting point the conference *Phenomenology and Theology*, given in 1927 and repeated in 1928 by the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976), and its main goal is to present three main points of implication between the concept of philosophy, as an ontological-transcendental science, whose method is phenomenology, and that of Christian theology, presented in the conference as an ontic-positive science. To this end, it is argued here in favor of the hypothesis that the conference can be understood as an unfolding of phenomenological-hermeneutic ontology, so that the relation proposed therein by Heidegger between philosophy and theology should be placed against the background of the question both meaning of being in general and, specifically, of the meaning of being of *Dasein*, and of the scientificity of science in general. In this sense, this thesis is developed in three sections. In the first one the concept of phenomenology is investigated, as exposed in §7 of *Being and Time* (1927), indicated as the methodological guide of the conference, because, from this, it becomes possible to understand the reason why philosophy is a phenomenological-hermeneutic ontology. The second presents the ontological-existential concept of science, which is precisely the condition of possibility for understanding why Christian theology an ontic-positive science is and from where it can describe its original *positum*, faith, as well as to justify why its specific scientificity is historiological-systematic-practical. Finally, the third section justifies why philosophy serves as an ontological corrective to the ontic content of theological-fundamentals concepts and why this correction is something required by theology itself and not imposed by philosophy. In this scenario, it will also be possible to understand that there are two grammars in the conference: one that approaches philosophy and theology as distinct sciences and another that assumes philosophy and faith as opposite modes of being of the there-being, which leads Heidegger to question the character of science of theology. In conclusion, a brief retrospective is made of the theoretical presuppositions of the conference, as worked on throughout the thesis; some contributive aspects to the area of the Religious Studies and Theology and to the area of Philosophy are also brought forward; finally, we point out a research prospect that, in a certain way, can give continuity to the one developed here.

Keywords: Phenomenology. Ontology. Hermeneutics. Christian theology. Science.

LISTA DE ABREVIATURAS

AGS – Aus einem Gespräch von der Sprache: zwischen einem Japaner und einem Fragenden (1953/1954)

AN – Augustinus und der Neuplatonismus (1921)

BH – Brief über den Humanismus (1946)

BwBH – Briefwechsel zwischen Bultmann und Heidegger (1925-1975)

BwHB – Briefwechsel zwischen Heidegger und Blochmann (1918-1969)

BwHL – Briefwechsel zwischen Heidegger und Löwith (1919-1973)

Conf. – Confissões

EPR – Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/1921)

EWiM – Einleitung zu »Was ist Metaphysik?« (1949)

FT – Die Frage nach der Technik (1953)

KnS – Kriegsnotsemester: die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (1919)

MWP – Mein Weg in die Phänomenologie (1963)

NB – Natorp Bericht (1922)

PGM – Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918/1919)

PuT – Phänomenologie und Theologie (1927)

SA – Der Spruch des Anaximander (1946)

SuZ – Sein und Zeit (1927)

VWG – Vom Wesen des Grundes (1929)

WiM – Was ist Metaphysik? (1929)

LISTA DAS OBRAS DE HEIDEGGER UTILIZADAS

- GA 2 – Sein und Zeit
- GA 3 – Kant und das Problem der Metaphysik
- GA 5 – Holzwege
- GA 7 – Vorträge und Aufsätze
- GA 9 – Wegmarken
- GA 10 – Der Satz vom Grund
- GA 12 – Unterwegs zur Sprache
- GA 14 – Zur Sache des Denkens
- GA 15 – Seminare
- GA 17 – Einführung in die phänomenologische Forschung
- GA 19 – Platon: Sophistes
- GA 20 – Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs
- GA 21 – Logik. Die Frage nach der Wahrheit
- GA 22 – Grundbegriffe der antiken Philosophie
- GA 23 – Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant
- GA 24 – Die Grundprobleme der Phänomenologie
- GA 25 – Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft
- GA 26 – Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz
- GA 27 – Einleitung in die Philosophie
- GA 32 – Hegels Phänomenologie des Geistes
- GA 40 – Einführung in die Metaphysik
- GA 56/57 – Zur Bestimmung der Philosophie
- GA 58 – Grundprobleme der Phänomenologie
- GA 59 – Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung
- GA 60 – Phänomenologie des religiösen Lebens
- GA 61 – Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung
- GA 62 – Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik.

GA 63 – Ontologie. Hermeneutik der Faktizität

GA 64 – Der Begriff der Zeit

GA 66 – Besinnung

GA 79 – Bremer und Freiburger Vorträge

GA 80.1 – Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL

1. Apresentação.....	15
2. Contextualização histórico-temática.....	15
3. Recorte epistemológico.....	21
4. Estrutura e objetivos da pesquisa.....	23
5. Estado da arte e hipótese de investigação.....	26
6. Materiais e método.....	30
7. Enquadramento teórico nas áreas de ciência da religião e teologia e de filosofia.....	31

PRIMEIRA SEÇÃO

A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Introdução	33
Primeiro capítulo: A estruturação inicial da fenomenologia	35
1.1 A demarcação inicial da fenomenologia	35
1.1.1 A exigência de independência à investigação fenomenológica	38
1.2 A virada hermenêutica.....	42
1.3 As três descobertas originárias da fenomenologia	50
Segundo capítulo: O significado dos termos componentes do método	55
2.1 A indicação formal como chave metodológica	55
2.2 O significado fenomenológico de <i>φαivόμενον</i>	61
2.3 O <i>λόγος</i> e a constituição existencial do aí-ser.....	69
2.4 As modalidades de concretização da estrutura-enquanto	76
Terceiro capítulo: As tarefas próprias ao conceito prévio de fenomenologia	86
3.1 O ateísmo metodológico como prevenção contra a ontoteologia	88
3.2 A des-truição como passo metodológico	95
3.3 O limite da Ontologia Fundamental	102
3.3.1 A (in)conclusão do projeto ontológico-fundamental.....	108

SEGUNDA SEÇÃO

A TEOLOGIA COMO CIÊNCIA ÔNTICO-POSITIVA: CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE, POSITIVIDADE E CIENTIFICIDADE

Introdução	112
Primeiro capítulo: A genealogia do conceito de ciência em geral	114
1.1 A diferença ontológica como ponto de partida.....	114
1.2 Os aspectos existenciais do conceito de ciência em geral.....	118
1.3 A edificação da ciência: objetivação e tematização.....	127
Segundo capítulo: A construção do <i>positum</i> da teologia	136
2.1 A fé como o <i>positum</i> originário da teologia cristã.....	137
2.2 A cruz como fundamento da fé.....	144
2.2.1 Uma incursão ao poder-ser-si-mesmo próprio em <i>Ser e tempo</i>	144

2.2.2 A cruz como vocativo propício do poder-ser-si-mesmo próprio do cristão	153
Terceiro capítulo: A descrição da cientificidade teológica	163
3.1 Qual a tarefa da teologia como ciência da fé?	164
3.2 A circularidade hermenêutica da teologia.....	168
3.3 A teologia não é... ciência de Deus: sua diferença em relação à ontoteologia.....	175

TERCEIRA SEÇÃO

A RELAÇÃO IDEAL ENTRE AS DUAS CIÊNCIAS: SUA DESCRIÇÃO E SUA PROBLEMATIZAÇÃO

Introdução	181
Primeiro capítulo: A relação ideal como correção ontológica	184
1.1 Uma relação delimitada à cientificidade	184
1.2 A pluridimensionalidade dos conceitos teológico-fundamentais	187
1.3 A correção – ou codireção – ontológica dos conceitos teológico-fundamentais	191
1.3.1 A digressão a Lutero e a seu conceito de pecado	192
1.3.2 As correções ontológicas do pecado	195
1.3.3 A relação não-essencial entre filosofia e teologia	206
Segundo capítulo: A radical oposição entre filosofia e fé	209
2.1 Uma aproximação às possibilidades fundamentais da visão de mundo	210
2.1.1 A segunda gramática da conferência: a fé como concessão de abrigo	211
2.1.2 A visão de mundo como postura: sua relação com a ciência e com o filosofar	217
2.2 A teologia frente à concessão de abrigo e à postura.....	222
Terceiro capítulo: A outra posição sobre a teologia: “ela não é uma ciência”	228
3.1 Tradução integral da carta de 8 de agosto de 1928 de Heidegger a Blochmann	229
3.2 O duplo referencial de “a teologia não é uma ciência”	231

CONCLUSÃO

1. O (des)enraizamento	240
2. O solo do enraizamento: uma retrospectiva da presente investigação	242
3. O tronco: aspectos contributivos desta tese.....	246
3.1 À área de Ciências da Religião e Teologia.....	247
3.2 Às investigações sobre Heidegger	251
4. A copa da árvore: uma prospectiva de investigação.....	252

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Primárias	254
2. Secundárias.....	255
3. Complementares	260
4. Dicionários	262

ANEXO A: Martin Heidegger an Engerbert Krebs vom 9. Januar 1919.....	264
---	-----

ANEXO B: Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann vom 8. August 1928	265
--	-----

INTRODUÇÃO GERAL

*Sem essa proveniência teológica,
eu jamais teria chegado ao caminho do pensamento.*
Martin Heidegger

1. Apresentação

Sumariamente, essa é uma tese cujo referencial teórico primário é a conferência *Fenomenologia e teologia*, dada pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), em Tübingen, em 1927, e repetida em Marburgo, em 1928, na qual é proposta a tese de que a teologia é uma ciência ôntico-positiva, radicalmente distinta da filosofia, a ciência ontológico-transcendental, por excelência. E onde também é proposta uma relação entre uma e outra, estrita à cientificidade, nos moldes de uma correção ontológica do conteúdo ôntico dos conceitos teológico-fundamentais. Essa relação, no entanto, implica o fato de, para Heidegger, o filosofar e o ser-crente (*Gläubigkeit*) serem distintos e radicalmente opostos modos de ser do aí-ser (*Dasein*)¹, o que mostra que a conferência não trabalha exclusivamente com uma única gramática, que assume filosofia e teologia tão somente como ciências, mas com outra que fala de filosofia e fé como modos de ser. Com isso, está dito quase tudo e, ao mesmo tempo, quase nada do que adiante será desenvolvido, logo, a esta *Introdução Geral* cabe a função não somente de introduzir a tese como um todo, mas de introduzi-la no interior do tema a ser investigado.

2. Contextualização histórico-temática

À primeira vista, a afirmação acima posta como epígrafe, retirada do diálogo sobre a linguagem entre Heidegger e um japonês (1953/1954) (cf. *AGS*, GA 12: 79-146) parece isenta de problemas, pois é amplamente sabido que Heidegger, em 1909, entrou para o noviciado jesuíta, tendo iniciado seus estudos, na Universidade de Friburgo, justamente na Faculdade de

¹ Assume-se aqui a tradução proposta por Irene Borges-Duarte, assim justificada: “ao traduzir *Dasein* por *aí-ser*, pretendo acentuar o caráter ontológico do ‘aí’ (do ser), evitando a leitura quase imediatamente ‘antropologista’ que se depreende com facilidade da tradução mais habitual – a de ‘ser-aí’. Mesmo que esta seja, sem dúvida, mais aceitável do ponto de vista linguístico, ela sugere quase intuitivamente uma leitura ‘existencialista’, pois parece mais apta para caracterizar o caráter existencialmente situado do ente humano – aproximando-se, então, de traduzir o aspecto preliminar da analítica do ser-aí – que o âmbito ontológico-existencial de abertura no qual o ser se dá e mostra por meio do projeto lançado de sentido, que constitui a existência transcendente e, portanto, a temporalidade ekstática, enquanto sentido de ser do humano. Assim, o ‘aí-ser’ busca indicar plasticamente tanto o ‘aí-do-ser’, que o humano é enquanto compreensão lançada, como seu ‘ser-aí’, que ele também é enquanto ser-já-previamente-no-mundo-no-meio-dos-entes entre os quais está-ao-cuidado” (Borges-Duarte, 1997: 18, grifo da autora).

Teologia, da qual viria a se desligar, em 1911, também sendo desligado do noviciado por problemas cardíacos. No mesmo diálogo, Heidegger ainda afirma que foi precisamente nesse período de sua formação inicial que ele tomou conhecimento do termo “hermenêutica”:

Heidegger: A palavra “hermenêutica” me era familiar pelos meus estudos de teologia. Naquela época, eu estava particularmente motivado pela pergunta acerca da relação entre a palavra da Sagrada Escritura e o pensamento teológico-especulativo. Se quiser, era a mesma relação, nomeadamente, entre linguagem e ser, só que para mim ainda velada e inacessível, tanto que procurei em vão por um fio condutor em muitos desvios e extravios.

Japonês: Sei pouco sobre teologia cristã para entender o que o senhor diz. Mas é óbvio que o senhor, por sua proveniência e seus estudos da teologia, tem um conhecimento muito diferente daqueles que, estando de fora, leem algo para saber o que pertence a esse âmbito.

Heidegger: Sem essa proveniência teológica, eu jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Mas proveniência é sempre porvir (*AGS*, GA 12: 91).

Outro texto onde ainda pode ser vista essa proveniência da teologia é *Meu caminho na fenomenologia* (1963), no qual Heidegger, fazendo um breve relato autobiográfico, apresenta algumas outras pistas a respeito dessa sua origem teológica e afirma que, mesmo após 1911, ele ainda frequentava uma específica aula de teologia, a sobre dogma, dada por Carl Braig:

Levava-me a esta [aula] o interesse pela teologia especulativa, mas sobretudo a maneira penetrante de pensar que o professor desenvolvia em cada aula. Dele ouvi, pela primeira vez, por ocasião de alguns passeios a pé, em que me foi dado acompanhá-lo, algo sobre a importância de Schelling e de Hegel para a teologia especulativa, em contraste com o sistema doutrinal da escolástica. Desta maneira, a tensão entre ontologia e teologia especulativa como estrutura da metafísica passou ao horizonte de meus questionamentos (*MWP*, GA 14: 94/86).

Tanto do primeiro quanto do segundo excerto se pode dizer que eles desempenham algo como uma performance, que dá a ver, com alguma precisão, as qualidades do ator em cena, com quem e onde contracenam, mas não dá a ver o todo do cenário, o que, longe de enviesar a interpretação, oferece ao(à) leitor(a) uma perspectiva de leitura, a saber: que o desenvolvimento da obra de Heidegger, como um todo, pode ser lida desde essa sua origem teológica e desde essa confrontação entre ontologia e teologia especulativa, que estão, ambas, à base da metafísica. É precisamente essa perspectiva de leitura a assumida por essa tese, não no sentido de querer encontrar essa relação entre filosofia e teologia, dita em termos gerais, em todo e qualquer escrito heideggeriano, mas no de justificar a aparição da e a menção à teologia cristã enquanto ciência e sua relação com a filosofia, sobretudo, como ambas aparecem na conferência *Fenomenologia e teologia* (1927), evidenciando, com isso, a sua não casualidade no pensamento heideggeriano.

No entanto, em primeiro lugar, deve-se ter em vista que a tematização da relação entre filosofia e teologia cristã em Heidegger é matizada por seu crescente afastamento de sua formação católico-conservadora, como pode ser visto em outra reflexão autobiográfica, *Um olhar retrospectivo sobre o caminho* (1937/1938), presente em forma de apêndice em *Meditação* (1938/1939):

E quem poderia desconhecer o fato de que, ao longo de todo esse caminho até aqui, a confrontação com o cristianismo estava silenciosamente presente – uma confrontação que não era nem é nenhum “problema” pinçado, mas antes a defesa da proveniência mais própria – da casa dos pais, da terra natal e da juventude – e, *ao mesmo tempo*, um doloroso desligamento daí. Só quem se viu de tal modo enraizado em um mundo católico efetivamente vivido pode pressentir algo das necessidades, que atuavam no caminho até aqui de meu questionamento como abalos subterrâneos. O tempo em Marburgo trouxe consigo, além disso, a experiência mais próxima de um cristianismo protestante – tudo, porém, já como aquilo que precisava ser fundamentalmente superado, mas não destruído (GA 66: 415/347, mod.).

Nascido e criado na pequena cidade de Meßkirch, em Baden, Heidegger recebeu toda sua educação em um meio católico, marcado cultural, política e intelectualmente pelo antimodernismo, decorrente do Primeiro Concílio Vaticano (1869-1870), responsável por declarar a infalibilidade papal e estabelecer um tipo de movimento contracultural e contrapolítico entre Igreja, Estado e sociedade (cf. Souza; Gonçalves, 2013: 33-40); “na esfera intelectual, essa oposição era dirigida contra uma ampla gama de tendências, vistas como ameaças a uma compreensão católica tradicional da existência, do conhecimento, da fé e da moralidade” (Wolfe, 2014: 10).

Seu afastamento e posterior rompimento com esse sistema, de acordo com as pesquisas biográficas de Ott (1988) e Safranski (1997), se deu a partir de um conjunto de fatores de ordem pessoal, profissional e intelectual, dos quais se destacam: o rompimento de seu noivado com uma jovem católica e seu posterior casamento com Elfride Petri, de origem protestante, que, apesar de ter exposto a intenção de se converter ao catolicismo, não o fez (cf. Safranski, 1997: 86-87); a tentativa fracassada de aceder à Cátedra de Filosofia Cristã em Friburgo; e, sobretudo, sua insatisfação em relação ao neoescolasticismo, imposto a teólogos e filósofos cristãos a partir de uma determinação proveniente da Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907), do Papa Pio X, que exigia a profissão de um juramento que declarasse a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino como a única linha de inspiração e orientação do ensino. Tudo isso acontece, basicamente, no período entre 1916-1919, que é justamente aquele no qual Heidegger, após ter concluído seus estudos doutorais, em 1913, e apresentado sua tese de habilitação, em 1915,

começou a lecionar como *Privatdozent* em Friburgo, aproximando-se da fenomenologia, consequentemente, de Husserl (cf. Ott, 1988: 124-132).

Esse afastamento de Heidegger em relação à Teologia Escolástica, defendida no interior do sistema do catolicismo, no entanto, não coincide com seu afastamento total da teologia, ou melhor, do cristianismo como um todo, pois o que se nota em sua trajetória é uma aproximação à Mística Medieval, ao cristianismo das origens e à teologia luterana. O primeiro movimento pode ser visto através do curso programado, mas não realizado, do semestre de inverno de 1918/1919, *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*. Nesse mesmo período, Heidegger também vai em direção ao cristianismo das origens, destacando-o como paradigma histórico da acentuação da vida fática em direção ao mundo próprio (*Selbstwelt*) (cf. GA 58: 61-62), logo, vendo nele a temática da vida em sua facticidade, possível de ser percebida e analisada a partir das cartas paulinas – da *Primeira e Segunda aos Tessalonicenses* e da *Carta aos Gálatas* – e a partir do *Livro X das Confissões* de Santo Agostinho. Em síntese, ao rechaço do dogma da infalibilidade papal, do qual decorre a imposição do escolasticismo como única doutrina, segue-se a busca por uma religiosidade de nível pessoal, desde a situação fática da vida, o que, de acordo com Adrián (2016b: 313-314), “se enquadra no projeto fenomenológico de uma destruição da metafísica e de um novo começo da filosofia que começa a se encorpar nos primeiros cursos de Friburgo (1919-1923)”.

Nesse seu primeiro período como docente em Friburgo, Heidegger ainda se aproxima da teologia protestante de Lutero, conforme escreve à esposa Elfride em 20 de agosto de 1920: “a obra de Lutero se tornou imprescindível para mim” (Heidegger, 2008: 125). Precisamente, trata-se de, em primeiro lugar, uma aproximação à teologia da cruz (cf. McGrath, 2005), pois só ela, ao contrário da teologia da glória, diz, de fato, como as coisas são (cf. AN, GA 60: 281-282); posteriormente, de uma aproximação à concepção de pecado e de fé em Lutero (cf. Heidegger, 2009: 263-271). Esse engajamento com a teologia luterana se intensificou a partir da ida de Heidegger a Marburgo, em 1923, onde se tornou amigo de Rudolf Bultmann, teólogo protestante de origem luterana, que, por sua vez, escreveu uma interpretação do Evangelho de João muito sob influência da filosofia desenvolvida por Heidegger.

O afastamento de Heidegger em relação à Teologia Escolástica, que culminará em seu rompimento com o sistema do catolicismo, em 1919, ainda o mantém próximo da temática religiosa, da experiência religiosa, propriamente dita, e o leva a se aproximar da teologia protestante de confissão luterana. Esse “manter-se” próximo da teologia não é negado por ele, mas, ao contrário, confirmado em um trecho de uma carta enviada a seu aluno Karl Löwith, em 1921:

Eu trabalho concreta e faticamente a partir de meu “eu sou” – a partir de minha origem (de meu meio espiritual totalmente fático) [...]. A esta minha facticidade pertence aquilo a que brevemente me refiro ao dizer que eu sou um “teólogo cristão”. Nisso reside uma determinada e radical preocupação comigo mesmo, uma determinada e radical cientificidade – uma objetualidade [*Gegenständlichkeit*] estrita *na facticidade*; nisso reside a consciência historiográfica da “história espiritual” [*geistesgeschichtliche historische Bewußtsein*] – e eu sou isso no contexto vital da *Universidade* (*BwHL*: 53, grifo do autor²).

Ao situar seu trabalho como o de um “teólogo cristão”, Heidegger grifa somente um trecho da palavra, justamente aquele que deriva de *λόγος*, que é a ação de *λέγειν*, é a *fala* do *falar*, é o trazer à palavra. É mediante a *fala* que o ser de algo se abre ao pensar e, assim, o pensamento tem no *λόγος* seu fundamento. A isso que assim se mostra se chama de fenômeno. Fenomenologia, então, é o falar do fenômeno (*λέγειν τὰ φαινόμενα*). Como o *λόγος* é o fundamento do pensar, então o fenômeno, antes de ser pensado propriamente dito, é acolhido, compreendido. Tal compreensão, no entanto, não é abstrata, mas se realiza tão somente desde a própria vida fática. O abrir-se ao ser é sempre disposto afetivamente de uma determinada maneira, logo, tal abertura nunca é isenta de perspectivas e tonalidades. Assim, a manifestação do fenômeno não diz respeito somente ao vir à palavra fundada na fala (*Rede*), mas também à compreensão (*Verstehen*) e à disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Isso torna a vida fática essencialmente fenomenológica, pois a fenomenologia é o pôr-se de quem a faz, na atitude de audiência e vidência que deixa ao fenômeno *falar-se* e nesta fala *mostrar-se*.

Nesse sentido, se seu trabalho é o de um “teólogo cristão” e *λόγος* tem justamente esse significado, então, conforme anota Adrián (2016b: 313, grifo do autor), “este *logo* em cursiva aponta para a fenomenologia como único método capaz de chegar à raiz dos fundamentos filosóficos da teologia, isto é, apreender a verdadeira essência da experiência da vida religiosa”. Por isso, em tal afirmação, Heidegger evidencia a articulação do fenômeno religioso em palavra, como fala afetivamente compreendida. Ele não está se (im)pondo a tarefa de perito e/ou cientista da fé propriamente dita, tampouco se expondo como um. Ao afirmar que é um “teólogo cristão”, ele diz algo justamente sobre a sua própria realização fática, logo, sobre sua proveniência histórico-originária, sobre *como* é sua existência e não sobre *o que* ela faz, o que apenas confirma sua proveniência, fazendo-o apropriar-se dela e manifestar em palavra sua própria facticidade, na qual vive e a partir da qual se orienta. Assim, ele pode dizer, tal como o faz no diálogo com o japonês, que sem essa sua proveniência teológica ele jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Heidegger faz filosofia a partir disso, o que evidencia que, para ele,

² A expressão “grifo do autor” sempre dirá respeito aos itálicos já presentes nos trechos citados. Quando for colocada alguma marcação própria, então ela aparecerá sob o desígnio “grifo nosso”.

nesse período, “as condições que fazem a alma receptiva à religião também a fazem receptiva à filosofia” (Adrián, 1999: 240).

Ainda na conversa com o japonês, Heidegger atribui o nascimento de seu interesse pela hermenêutica à sua familiaridade com a teologia, o que também não pode ser visto como um mero apontamento biográfico, pois, conforme posteriormente descrito no texto de 1963, o que lhe interessou de maneira propriamente dita foi a relação entre a “palavra da Sagrada Escritura e o pensamento teológico-especulativo” (*AGS*, GA 12: 91), relação destinada a se desdobrar, primeiro, naquela entre teologia e ontologia, e, posteriormente, na entre linguagem e ser. Como dito, foi Carl Braig quem chamou a atenção de Heidegger para a relação entre teologia e ontologia, que passa a ver essa tensão como sendo justamente o elemento estruturante da metafísica como um todo (cf. Volpi, 2014: 39).

Nesse sentido, teologia não tem apenas um único significado no pensamento heideggeriano: ora ela pode designar aquele proceder específico a respeito da fé cristã, sendo, nesse caso, teologia cristã propriamente dita; ora ela pode designar a autocompreensão da vida fática, dando a ver um modo de realização e não propriamente um conteúdo, como é o caso da afirmação “eu sou um *teólogo* cristão”; ora ela pode designar um dos pilares fundantes e fundamentais da metafísica como um todo e, nesse caso, teologia e ontologia compõem a ideia de “filosofia primeira”, conforme destacado, sobretudo, pelos escritos de Aristóteles, retomados por Heidegger ao longo da década de 1920. Nesse último caso, isto é, em sentido aristotélico, a ideia de teologia não está vinculada a nenhuma confissão religiosa, mas à própria concepção da metafísica como ontoteologia. Por fim, nos escritos após a década de 1930, sobretudo, a partir de *Contribuições à filosofia* (1936-1938), a ideia de uma teologia confessional dá lugar à tentativa de se buscar preparar um novo espaço para a experiência do sagrado. Nesse período, a ideia de teologia está relacionada à passagem do deus derradeiro e seu significado está mais próximo de um “dizer não-objetivante do sagrado” (*PuT*, Ap.: 74-75), ou ainda, de um “dizer mítico-poético dos deuses” (Pieper, 2015: 100).

O tema desta investigação, no entanto, não resulta da soma de todos esses significados, presentes ao longo do pensamento heideggeriano, mas do recorte específico a respeito de um deles, justamente o que designa o proceder a respeito da fé cristã. Trata-se daquele que pode ser denominado como teologia cristã, em sentido científico, conforme expõe a conferência *Fenomenologia e teologia*. Por isso, à contextualização temática deve se seguir a apresentação do devido recorte epistemológico estabelecido por essa investigação, a partir do qual, à sequência, se tornará visível sua estrutura e seus objetivos.

3. Recorte epistemológico

O primeiro ponto a ser exposto a respeito da conferência acima mencionada é que ela está dividida em duas partes: a primeira intitulada *A ciência não-filosófica como ciência positiva e a filosofia como ciência transcendental* e a segunda *A positividade da teologia e sua relação com a fenomenologia*. A primeira dá as diretrizes gerais, que, na segunda, são especificadas de acordo com a positividade e a cientificidade próprias à teologia cristã. No entanto, até 2016, o que se tinha à disposição, na *Edição Integral*, era somente a segunda parte da conferência, publicada em 1976³, em *Marcas do caminho* (cf. GA 9: 47-67), precedida por um *Prefácio* (cf. GA 9: 45-46), datado de 27 de agosto de 1970, e seguida de um *Apêndice*, (cf. GA 9: 68-78), composto por uma carta, de 11 de março de 1964, enviada por Heidegger em razão da realização de um diálogo teológico na Drew-University, Madison, Estados Unidos da América, sobre o *Problema de um pensar e dizer não-objetivantes na teologia atual*, cuja intenção, de acordo com Jonas (1966: 235), era justamente debater “o uso do pensamento tardio de Martin Heidegger pela teologia protestante”.

Em 2016, publicou-se o volume 80.1 da *Edição Integral*, onde está a primeira parte da conferência, a partir da qual se pôde perceber que, à primeira parte, coube apresentar a condição de possibilidade da ciência em geral, dividindo-a a partir daquilo que ela tematiza: o ente, de onde decorrem as ciências ôntico-positivas em geral, das quais faz parte a teologia cristã, e o ser, de onde a caracterização da filosofia como ciência ontológico-transcendental. Na primeira parte são melhor trabalhados os três elementos estruturantes das ciências ôntico-positivas: em primeiro lugar, o fato de o ente, de algum modo, já ter sido descoberto para poder ser encontrado de antemão em um certo âmbito de abrangência como possível tema de uma investigação, o que já delimita um campo à ciência ôntico-positiva; em segundo lugar, o fato de esse *positum* ser apreendido pré-cientificamente; e, em terceiro lugar, o fato de essa apreensão pré-científica já ser orientada por uma prévia compreensão de ser, mesmo que pré-ontológica. Justamente essas três características são sucintamente (re)colocadas por Heidegger na abertura do texto presente em *Marcas do caminho* e, na verdade, eles retomam o conceito ontológico-existencial de ciência, tal qual exposto em linhas gerais no §69b de *Ser e tempo* (1927), reapresentado sucintamente no §2 das preleções do semestre de inverno de 1927/1928, *Interpretações*

³ Na verdade, a conferência foi publicada originalmente, em 1969, no periódico *Archives de Philosophie*, em alemão e em francês, e, posteriormente, em 1970, em separado, pela casa editorial Vittorio Klostermann. Em 1976, deu-se a publicação do volume 9 da *Edição Integral* dos trabalhos de Heidegger, onde se encontra a segunda parte da conferência.

fenomenológicas da Crítica da Razão Pura de Kant, e melhor trabalhado ao longo de toda a primeira parte das preleções de 1928/1929, *Introdução à filosofia*.

No entanto, esse ainda não é o cenário geral no qual estão dadas as condições para uma investigação integral da conferência *Fenomenologia e teologia*⁴. Outro ponto deve ainda ser observado: a precisa indicação feita no *Prefácio*, onde Heidegger afirma que “sobre o conceito de fenomenologia, que serve aqui de guia, e sua relação com as ciências positivas, nos instrui a introdução de *Ser e tempo*, §7” (*PuT*, Pref.: 45). Trata-se, pois, de um guião metodológico, pois o que o §7 expõe não é outra coisa do que o método de investigação da ontologia fundamental proposta em *Ser e tempo*, cujo ponto de partida é indubitavelmente a hermenêutica da facticidade. Tal indicação, contudo, é feita em 1970 e pode ser entendida como o posicionamento preciso da conferência em seu contexto específico: o da ontologia fenomenológico-hermenêutica, tornada pública, em 1927, com a publicação de *Ser e tempo*, mas gestada já anteriormente desde as preleções de 1919-1923, onde se nota, de fato, o desenvolvimento de uma hermenêutica da facticidade, que dá origem à ontologia fundamental. Indicar o §7 como guião, portanto, equivale a posicionar a conferência como um todo no horizonte de *Ser e tempo*.

Com essa indicação metodológica também já se diz algo de suma importância: a fé, que será apresentada como o *positum* originário da teologia cristã, não é tomada senão na condição de fenômeno, ou seja, em momento algum, ela é assumida como condição ontológico-fundamental do aí-ser, mas como um possível modo de ser. A conferência, então, parte do princípio de que a análise da possível referência do aí-ser à fé não cabe à filosofia, mas à teologia cristã. À filosofia cabe investigar as condições de possibilidade de manifestação e compreensão de tudo aquilo que é, partindo da análise do ente capaz de compreender e perguntar pelo próprio sentido de ser, o aí-ser, de onde o desenvolvimento, em *Ser e tempo*, de uma analítica da existência do aí-ser enquanto tal. À teologia cristã, por sua vez, cabe a investigação a respeito da fé, tematizando a existência cristã. Por isso, na conferência, filosofia e teologia não são assumidas como pontos de vista alternativos sobre um mesmo tema: elas são opostas em função do estatuto epistemológico de cada uma.

O que as distingue não é o fato de a filosofia ser um “ponto de vista racional” e a teologia um “ponto de vista fideísta”. Cada uma delas possui um estatuto científico distinto. Disso decorre, na conferência, a afirmação de a teologia estar mais próxima da química e da matemática,

⁴ Doravante, as citações retiradas de *Fenomenologia e teologia* serão referenciadas pela abreviação *PuT*, seguida de um numeral romano, que indica sua primeira ou segunda parte (presentes, respectivamente, em GA 80.1 e em GA 9), e da paginação. Quando a abreviação *PuT* vier seguida de *Pref.* ou de *Ap.*, faz-se menção respectiva ao texto contido no *Prefácio* e no *Apêndice*.

estas também ciências ôntico-positivas, do que da filosofia, a ciência ontológico-transcendental, por excelência. Para demonstrar isso, Heidegger parte da “construção ideal das ideias das duas ciências” (*PuT*, II: 58), ou seja, faz parte da conferência tanto a construção do conceito de filosofia, que, para Heidegger, nesse período, nada mais é do que uma ontologia fenomenológico-hermenêutica, quanto a do de teologia, logo, “não se trata aqui de comparar o estado factual de duas ciências” (*PuT*, II: 58). Ambas as construções fazem parte de sua lógica interna e dizem respeito a um necessário aspecto formal para se compreender a articulação entre uma e outra que aí será proposta.

No entanto, justamente por se tratar de uma conferência e não de um tratado sobre a relação entre filosofia e teologia, alguns pontos ficam somente indicados e/ou subentendidos, aparecendo mais como pressupostos de seu autor do que expostos ao(à) leitor(a). Pode-se dizer que a conferência como um todo percorre uma “via curta”, devidamente exposta, que se intercala com uma “via longa”, onde estão trabalhados alguns de seus principais pressupostos, tais como, por exemplo, o conceito de fenomenologia, o conceito ontológico-existencial de ciência, o de ser-culpado e o de pecado.

Nesse sentido, para compreender a conferência como um todo, de acordo com suas duas partes agora disponíveis, opta-se aqui por investigar os pontos de intercalação, ou melhor, de implicação entre a “via curta” e a “via longa”, com ênfase em três principais pontos: primeiro, o significado de fenomenologia, que, como se verá, guia a conferência como um todo, porque o §7 sintetiza perfeitamente o projeto heideggeriano de uma Ontologia Fundamental, no interior da qual se dá a conferência; segundo, o conceito ontológico-existencial de ciência, a partir do qual é possível afirmar a positividade e cientificidade teológica, distinguindo-a da filosofia; terceiro, a construção ideal da relação entre filosofia e teologia como uma correção – ou codireção – ontológica, valendo-se, para tanto, do exemplo do conceito teológico-fundamental do pecado, nada aleatório à conferência, como se poderia concluir a partir de uma primeira leitura.

4. Estrutura e objetivos da pesquisa

Desse recorte epistemológico decorre a subsequente estrutura da presente investigação, na qual se dão a conhecer seus principais objetivos: na *Primeira seção*, composta por três capítulos, o principal objetivo é apresentar justamente a construção ideal do conceito de filosofia, tal qual exigido pela conferência, e, para tanto, parte-se da indicação feita por Heidegger no *Prefácio*. Isso significa que aqui se trabalha a partir daquilo que está posto no §7, que, por sua vez, exige que se entenda o porquê de a fenomenologia ser um conceito de método que trabalha única e exclusivamente a favor da ontologia, cujo ponto de partida é a hermenêutica da

facticidade. Para tanto, o primeiro capítulo desta seção se ocupa com a estrutura inicial da fenomenologia, mostrando que Heidegger a pauta em um ponto de partida hermenêutico, o que, por um lado, exige um breve retorno à hermenêutica da facticidade, melhor desenvolvida por ele em seu primeiro período docente em Friburgo (1919-1923), e, por outro, que se olhe para a leitura fenomenológica da fenomenologia desenvolvida, sobretudo, em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), onde estão destacadas as três principais descobertas da fenomenologia: a intuição categorial, a intencionalidade e o sentido originário do *a priori*. Posteriormente, seguindo a estrutura do §7, apresenta-se o significado de *φαινόμενον* e de *λόγος*, o que, em primeiro lugar, irá tornar evidente que a chave metodológica dos conceitos fenomenológicos é a indicação formal (*formale Anzeige*) e, posteriormente, que o conceito fenomenológico de fenômeno não diz respeito ao conteúdo da investigação, mas ao modo de encontrá-lo; por fim, ainda se tornará evidente que o caráter mostrativo do *λόγος* está fundamentado em um *λόγος* hermenêutico, constituinte do aí-ser. No terceiro capítulo, busca-se entender o porquê de o §7 trazer um conceito prévio de fenomenologia, o que, na verdade, já torna possível distinguir a filosofia desenvolvida por Heidegger da tradição ontoteológica própria à metafísica, bem como entender por que a redução, a destruição e a construção, tal como apresentadas no §5 de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, preleções do semestre de verão de 1927, também são aspectos componentes do método fenomenológico.

A *Segunda seção*, também disposta em três capítulos, trabalha com a construção ideal da ideia de teologia e, em seu primeiro capítulo, apresenta a concepção ontológico-existencial de ciência, sustentada em dois aspectos constituintes do aí-ser: o ser-no-mundo e o ser-livre. Para tanto, como destacado acima, faz-se necessária uma aproximação às preleções *Introdução à filosofia* (1928/1929), posteriores à conferência, mas pertencentes ao âmbito de *Ser e tempo*, de modo a dar maior precisão a algumas indicações pontuais presentes tanto na primeira parte da conferência quanto no §2 das preleções sobre Kant de 1927/1928 e no §69b de *Ser e tempo* a respeito dessa concepção de ciência. Isso é necessário porque à sua base está a condição de possibilidade da distinção entre as ciências ôntico-positivas em geral e a ciência ontológico-transcendental. Só assim se está apto a caracterizar a positividade originária da teologia, a fé, ver sua vinculação originária com a cruz e a possibilidade de ela se tornar objeto de investigação, o que, por sua vez, conduz a teologia a tematizar a existência cristã como um todo. Tudo isso é feito ao longo do segundo capítulo, ao qual se segue, no terceiro, a descrição da cientificidade específica à teologia, que pode ser sintetizada como sendo historiológico-sistemático-prática, o que lhe garante uma circularidade hermenêutica e, ao mesmo tempo, caracteriza-a como não sendo ciência de Deus, mas ciência da fé, em sentido subjetivo-objetivo.

Construída tanto a ideia de fenomenologia quanto a de teologia, pode-se partir para a também ideal construção da relação entre elas, o que é feito na *Terceira seção*, igualmente organizada em três capítulos. Essa última seção, no entanto, tem um duplo objetivo: em primeiro lugar, mostrar que essa relação está restrita à cientificidade, conforme mostra o primeiro capítulo, de modo que a filosofia serve como corretivo ontológico dos conceitos teológico-fundamentais, o que é possível de ser afirmado porque há neles uma pluridimensionalidade, tal como dá a ver o conceito de pecado. Este, por sua vez, não aparece aleatoriamente na conferência e, para justificar isso, faz-se uma digressão à apresentação de Heidegger sobre o conceito de pecado em Lutero, feita, em 1924, no seminário de teologia dada por Bultmann sobre *A ética de Paulo*. Essa digressão tornará possível perceber que a correção ontológica do pecado não se restringe ao conceito de ser-culpado, mas abarca a angústia como disposição afetiva fundamental, o fenômeno originário da voz da consciência e o cuidado como o ser do aí-ser. Em segundo lugar, objetiva-se mostrar que há, ao final da conferência, o emprego de uma segunda gramática para falar da radical oposição entre filosofia e fé. Na verdade, o emprego dessa segunda gramática justifica que a relação entre filosofia e teologia não exclui, mas implica o fato de filosofia e fé serem distintos e radicalmente opostos modos de ser do aí-ser, o que só pode ser devidamente compreendido quando forem apresentadas tanto a possibilidade de a fé e do filosofar serem modos de ser do aí-ser, o que é feito ao longo do segundo capítulo. Para tanto, é novamente necessária uma aproximação às preleções *Introdução à filosofia*, agora, porém, à sua segunda parte, onde estão apresentadas duas possibilidades fundamentais da visão de mundo: a concessão de abrigo, no interior da qual se pode sustentar a fé como modo de ser do aí-ser, e a postura, que sustenta o filosofar. Por fim, essa (in)congruência de caminhos entre filosofia/filosofar e teologia/fé suscita a possibilidade de se pôr em xeque a própria condição de ciência da teologia, o que é manifestado por Heidegger em uma carta a Elisabeth Blochmann, em agosto de 1928, na qual ele afirma estar pessoalmente convencido de que a teologia não é uma ciência. O terceiro capítulo dessa seção, então, traz uma tradução integral da referida carta com vistas a demonstrar que essa outra posição de Heidegger a respeito da teologia pode ter um duplo referencial: por um lado, a tradição metafísica, que outra coisa não é senão uma ontoteologia, e, por outro, sua própria concepção ontológico-existencial de ciência, pautada no ser-livre do aí-ser, que entra em conflito com a fé, não justificada e não temporalizada a partir do aí-ser.

Em síntese, tem-se aqui uma pesquisa orientada, por um lado, por uma indicação contida no *Prefácio* da conferência, que exige um retorno ao período inicial de docência de Heidegger em Friburgo (1919-1923), às preleções de 1925 e se lance às de 1927, e, por outro, pela construção ideal da ideia de teologia e de sua relação com a filosofia, o que exige tanto uma

aproximação às preleções de 1928/1929 como um todo, seja para entender o conceito de ciência, seja para apresentar as duas possibilidades fundamentais da visão de mundo, quanto uma digressão à apresentação de Heidegger sobre o conceito de pecado em Lutero, em 1924. Por isso, não se trata de um recorte epistemológico imposto à conferência, mas de um que é exigido por ela mesma, porque está implicado nela. Além disso, esse recorte põe um limite à presente investigação, fazendo-a não ir em direção ao *Apêndice* da conferência, datado de 1964, e a tudo aquilo que nele também está implicado, o que, por sua vez, exige outra pesquisa com o mesmo rigor que aquele que aqui se pretende imprimir.

5. Estado da arte e hipótese de investigação

A relação entre filosofia e teologia é uma temática que há muito tempo despertou a atenção de investigadores(as), pois é algo intrínseco à obra de Heidegger e não algo colocado por esse ou aquele intérprete. Na *Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações*, quando se faz uma busca pela combinação dos termos “fenomenologia”, “teologia” e “Heidegger”, encontram-se 19 (dezenove) resultados – dez teses e nove dissertações –, dos quais 11 (onze) utilizam as obras de Heidegger como referencial primário. No entanto, quando melhor observado, sete trabalhos (quatro dissertações e três teses) se ocupam com a *Fenomenologia da vida religiosa* (GA 60), tendo como principal referencial as preleções aí contidas, analisando seus pressupostos e desdobramentos, por exemplo, na conferência *O conceito de tempo* (1924), como é o caso da tese de Miguel Ângelo Caruso da Silva; outras duas teses trabalham o tema da ontoteologia, analisando a teologia como um dos fundamentos da metafísica e como isso é lido e destruído fenomenologicamente por Heidegger. Das duas dissertações restantes, apenas uma se ocupa exclusivamente com a conferência *Fenomenologia e teologia*: trata-se do trabalho de Márcio Marcelo Sabino da Silva, *A relação entre filosofia e teologia na conferência Fenomenologia e teologia de Martin Heidegger*, orientado pelo professor Dr. Frederico Pieper Pires, e defendida, em 2017, no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Seu objetivo é mostrar que a conferência está elaborada com base na diferença ontológica, que, quando devidamente explicitada, veicula a não-identificação entre ser e ente, possibilitando que se distinga filosofia e teologia. A outra dissertação, *Visão de mundo e teologia como repercussão do cristianismo originário*, de nossa autoria, defendida em 2016, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, sob orientação do professor Dr. Renato Kirchner, em seu terceiro capítulo, aborda brevemente a conferência. Contudo, o propósito aí assumido era evidenciar que a experiência originária cristã está resguardada tanto na visão de mundo quanto na teologia, dando-se

a ver de diferentes maneiras em uma e em outra. Justamente no desenvolvimento dessa dissertação surgiu a problemática que orienta a presente tese.

A relação entre filosofia e teologia, no entanto, não se limita a *Fenomenologia e teologia* e, por isso, há uma considerável quantidade de outros trabalhos já publicados, que, embora também digam respeito à conferência, não se ocupam única e exclusivamente dela, dos quais aqui se destacam três: em primeiro lugar, a obra de Capelle-Dumont (2012), que parte da tese de que o pensamento heideggeriano é elaborado na tensão permanente entre filosofia e teologia, dando-se a ver em três principais perspectivas, a saber, pela relação da filosofia com a teologia cristã como ciência, da filosofia com a teologia como fundamento da metafísica (ontoteologia) e, por fim, como a elaboração de um novo pensar, que pensa o ser e espera a passagem do deus derradeiro; a obra de Capelle-Dumont, sem dúvida, será de grande valia, sobretudo, nos capítulos dois e três da *Segunda seção*, no entanto, a presente investigação se diferencia dela no que diz respeito ao propósito estabelecido: não há aqui a intenção de percorrer e perscrutar o pensamento heideggeriano como um todo, mas evidenciar a lógica interna de *Fenomenologia e teologia*, colocando perguntas à conferência que não aparecem colocadas por Capelle-Dumont, como, por exemplo, a condição de possibilidade de se afirmar que a teologia é uma ciência ôntico-positiva e a razão de justamente o conceito teológico-fundamental de pecado ser corrigido ontologicamente.

Em segundo lugar, a coletânea organizada por Fischer e von-Von-Herrmann (2007), que mostra, com exímia precisão, a presença da tradição cristã no pensamento de Heidegger e como o filósofo alemão se apropria desse e daquele autor, de uma e outra temática, lendo-a no mais das vezes sob a ótica da des-truição (*Destruktion*) fenomenológica⁵ e, ao mesmo tempo, (re)construindo-a no interior de sua ontologia fenomenológico-hermenêutica. Da presente coletânea, dá-se destaque aqui ao texto de Fischer (2007: 55-90), que está à base do segundo tópico do segundo capítulo da *Segunda seção*; o texto propriamente dito trabalha o tema da busca de Deus e de si mesmo nas *Confissões* de Santo Agostinho, mostrando como isso se reflete em *Ser e tempo*, sobretudo na concepção cotidiana de uma consciência pautada por uma

⁵ O termo *Destruktion* é a versão germânica do latim *destructio*, cuja origem, de acordo com Moran (1994: 175-177), remete ao século XI, especificamente, ao contexto das disputas entre fé e razão. Em português, o termo latino deu origem ao termo destruição, cujo significado corrente diz sobre o ato de destruir, devastar, levar à ruína. Em alemão, no entanto, esse significado corrente se diz através do termo *Zerstörung*, que não guarda nenhuma relação com *Destruktion*, cujo significado, indicado com precisão nos *Seminários de Le Thor* (1969), “deve ser compreendido estritamente como *de-struere*, ‘des-construção’ [*Ab-bauen*] e não como devastar [*Verwüsten*]” (GA 15: 337, grifo do autor). Nesse sentido, opta-se por traduzir *Destruktion* por *des-truição*, com hífen, marcando, assim, a diferença entre o significado corrente da palavra desse empregado por Heidegger.

moral-religiosa (cf. Fischer, 2007: 72); também se destaca aqui o texto de Lehmann (2007: 149-166), presente, sobretudo, na digressão feita em direção a Lutero durante o primeiro capítulo da *Terceira seção*, pois o texto de Lehmann trabalha a apropriação heideggeriana de Lutero em duas vertentes, olhando, primeiro, para as preleções sobre mística de 1918/1919, e depois para a importância da teologia da cruz e do conceito de pecado.

Em terceiro lugar, a obra de Wolfe (2014), que, mesmo não propondo uma tese de leitura propriamente dita, introduz o tema da relação entre filosofia e teologia em Heidegger de maneira muito precisa, servindo-se das mais recentes publicações da *Edição Integral*, de recentes pesquisas históricas a respeito do filósofo feitas a partir do *Martin Heidegger Archive*, da publicação do conjunto de suas correspondências. Nesse sentido, como a própria autora pontua, trata-se de uma obra que “presta relativamente mais atenção a textos e conexões menos conhecidos do que àqueles sobre os quais já existe um grande volume de literatura” (Wolfe, 2014: 5).

Há ainda um conjunto de hipóteses de leitura a respeito dessa destacada relação no pensamento heideggeriano: uma leitura redutora, que, de acordo com Crowe (2006: 17), “equipara ser e Deus” e lê a obra de Heidegger como um cripto-cristianismo, como é o caso de Löwith (1942: 63-64), e como um cripto-gnosticismo, como é o caso de Jonas (1966); uma que vê em Heidegger uma radicalização de princípios teológicos, ou seja, como se nele houvesse, conforme afirma Fehér (1995: 201-202), uma transposição da “autointerpretação do comportamento teológico para o nível da filosofia de uma forma especificadamente modificada e formalizada”; outra ainda que entende que, em Heidegger, filosofia e teologia são campos distintos, que transcorrem paralelamente, ou seja, trata-se de uma leitura disciplinar, como é o caso da tese de Barash (2003), que, a respeito da conferência de 1927, afirma que Heidegger “sempre insistiu na distinção entre a filosofia e a teologia, a clara referência de aspectos filosóficos a aspectos teológicos concretos manifestava a traduzibilidade [*translability*] de termos entre campos intimamente paralelos” (Barash, 2003: 144).

Há também a hipótese levantada por Kisiel (1993), seguida por Buren (1994b): ambos trabalham detidamente na gênese no pensamento heideggeriano, Buren na direção de mostrar seus interesses teológicos e Kisiel, passando por eles, com vistas a demonstrar a gênese de *Ser e tempo*. Ambos concordam em um ponto: para Heidegger, o cristianismo das origens foi um acontecimento ímpar, que, posteriormente, foi sendo encoberto pelo contato da tradição cristã com a metafísica grega, o que levou o filósofo alemão a um crescente afastamento desse “período cristão”, que, para Buren (1994b: 389-397), será abandonado a partir da aproximação heideggeriana de Nietzsche e Hölderlin na década de 1930, e, para Kisiel (1993: 112-115), já em

1922, nas preleções sobre Aristóteles, o que demonstra que o interesse de Heidegger pelo cristianismo era filosófico.

No fundo, a leitura empreendida por Buren tende a ver esse período inicial como sendo o de maior criatividade no projeto heideggeriano, de modo que, para ele, “Heidegger tomou a experiência cristã da realidade [...] como um específico modelo ‘ôntico’ a partir do qual se pode ler e formalizar categorias ‘ontológicas’ gerais, que constituiriam o seu novo começo para a ontologia fenomenológica” (Buren, 1994b: 151). Dessa maneira, o que se nota nessas primeiras preleções é a tentativa heideggeriana de “reinscrever criativamente” (Buren, 1994b: 157) a intencionalidade fundamental do cristianismo das origens em seu próprio projeto fenomenológico. A tese de Buren, no entanto, possui um problema central: para ele, a intenção de Heidegger parece ser semelhante à de Kant e Hegel, que apresentaram uma versão formal da fé, “uma versão mais aceitável à ‘simples razão’” (Crowe, 2006: 19). Todavia, o que se nota em Heidegger, desde as preleções de 1919, é um rejeição à concepção tradicional de objetividade, o que, em outras palavras, lhe impede de apresentar uma versão “neutra” da fé, livre de qualquer ponto de vista. Por isso, embora seja um marco importante para os estudos sobre a gênese do pensamento heideggeriano, a presente investigação não compartilha da hipótese de leitura apresentada por Buren.

Por fim, destacando a supramencionada tese de Capelle-Dumont, que entende que o todo do pensamento heideggeriano se dá pela confrontação de filosofia e teologia, expõe-se duas leituras que, de certa forma, estão à esteira da de Capelle-Dumont, embora estabeleçam um preciso recorte no período de desenvolvimento do projeto da ontologia fenomenológico-hermenêutica: trata-se da de Greisch (2003), que trabalha especificamente com a compreensão científica de teologia em Heidegger, afirmando que, para o filósofo alemão, “o único espaço de reencontro possível entre a filosofia e a teologia é o da ontologia fenomenológica” (Greisch, 2003: 454), e a de Vedder (2006), para o qual *Fenomenologia e teologia* só é compreensível no horizonte hermenêutico da analítica existencial, pois, para ele, os pressupostos ontológicos que Heidegger procura, realizam-se, na religião e na teologia, como ciência, em um nível ôntico.

A presente investigação, por sua vez, se localiza à esteira das hipóteses de leitura levantadas por Capelle-Dumont, Greisch e Vedder, não no sentido de repeti-las, mas no de se debruçar em pontos que não são aí apresentados, por exemplo, a condição de possibilidade da ciência, o levantamento de uma razão para o pecado ser o exemplo de conceito teológico-fundamental a ser ontologicamente corrigido, mostrando que essa correção não se limita ao ser-culpado, trazendo, por fim, uma hipótese de leitura para a outra posição de Heidegger a respeito da teologia, a de que ela não é uma ciência. Nesse sentido, a hipótese da presente tese pode ser assim

formulada: a conferência *Fenomenologia e teologia* só pode ser pensada como um desdobramento da ontologia fenomenológico-hermenêutica, ou seja, a relação aí estabelecida entre filosofia e teologia cristã deve estar posta com base tanto na pergunta pelo sentido de ser em geral e, especificamente, pelo sentido de ser do aí-ser, quanto na pergunta pela própria cientificidade da ciência. Logo, a relação aí projetada deve estar posta sob a luz do conceito ontológico-existencial de ciência, possível de ser alcançado tão somente no interior da analítica existencial, cujo ponto de partida é a hermenêutica da facticidade, o que tornará possível justificar, por um lado, a positividade e cientificidade teológica, dando a ver a fé como *positum* e a existência cristã como tema, e, por outro, a presença na conferência de uma dupla gramática para falar sobre a relação entre filosofia/filosofar e teologia/fé.

6. Materiais e método

É bem verdade que já há uma certa quantidade de obras de Heidegger traduzidas para outros idiomas, destacando-se aquelas disponíveis em português. Mesmo assim, a presente investigação opta por, quando disponível uma tradução em português, cotejá-la com sua versão original em alemão, no sentido de verificar a tradução, utilizando-a ou não. Quando for utilizada uma tradução, então a citação aparecerá com a indicação do volume da *Edição Integral*, abreviada pela sigla GA (*Gesamtausgabe*), ou da abreviação do título do texto, seguida de uma dupla paginação, separada por uma barra, por exemplo, GA 24: 26/34, o número à esquerda da barra sempre fará referência à edição alemã e o à direita à tradução consultada. Quando for necessária alguma modificação e/ou ajuste na tradução utilizada, ela será indicada com a abreviação *mod.* após a paginação, exceção feita somente à conversão de “ser-aí” para “aí-ser”. Nos casos de uma paginação simples, então a tradução é de nossa autoria, mesmo quando já houver uma tradução disponível para o português. Quando for necessário, justifica-se a escolha pela tradução de um e outro termo em nota de rodapé, que, por sua vez, neste trabalho, cumpre a função de complementar algum ponto que excede ao corpo do texto, mas que, mesmo assim, traz alguma contribuição para o bom andamento da tese.

Condizente à literatura secundária, isto é, à especializada em Heidegger, não há aqui a intenção de adotar um tom combativo, o que não elimina a possibilidade de, quando necessário, tomar posição crítica a algumas interpretações. No mais das vezes, sua utilização visa corroborar as interpretações aqui oferecidas. Por consequência, a escolha da literatura especializada diz algo sobre o viés de interpretação aqui adotado, que, sem dúvida, não esgota o tema em questão.

Essa pesquisa possui um caráter estritamente teórico-bibliográfico, tratando-se, pois, de uma análise temática que está de acordo com o recorte epistemológico acima descrito. Portanto,

no que diz respeito aos estudos de religião, essa tese não pode ser descrita como uma fenomenologia da religião, em sentido sistemático. Porém, o modo de proceder fenomenológico, sua intenção de ir em direção à coisa mesma, é muito caro a esta pesquisa, pois só por meio dele se pode ler, ou melhor, ver e, conseqüentemente, interpretar, sem esgotar, o material do qual aqui se parte. Nesse sentido, só por meio da leitura fenomenológica da relação entre filosofia e teologia em Martin Heidegger, conforme exposto em sua conferência *Fenomenologia e teologia*, manter-se-á junto àquilo que aqui se interpreta. A leitura fenomenológica, portanto, não deixa de ser uma hermenêutica dessa relação, pois, conforme afirma Figal (2007: 82), “nós só estamos junto à coisa mesma, quando interpretamos”.

7. Enquadramento teórico nas áreas de Ciências da Religião e Teologia e de Filosofia

Ao final dessa *Introdução geral*, deve-se ainda justificar a dupla pertença dessa tese: ela começou a ser desenvolvida no Departamento de Ciência da Religião, na Universidade Federal de Juiz de Fora, em 2017, com concentração na área de Filosofia da Religião. Após um período de doutorado sanduíche no Departamento de Filosofia, na Universidade de Évora, em Portugal, entre outubro/2018 e março/2019, surgiu a possibilidade de transformar o doutorado em Ciência da Religião em um doutoramento na modalidade cotutela, apoiado por ambos os orientadores e levado adiante por ambas as instituições. Isso com vistas a dar ao proponente titulação acadêmica em Ciência da Religião e em Filosofia, devidamente justificada pela pertinência teórica e metodológica dessa investigação tanto a uma quanto à outra área, conforme estabelecidas e regulamentadas no Brasil.

No âmbito da área de Ciências da Religião e Teologia, tal qual apresentado pelo documento de área⁶, esta investigação está inserida entre a subárea de Teologia Fundamental-sistemática e a de Epistemologia das Ciências da Religião, pois é precisamente aí que se encontram localizadas as abordagens filosóficas da religião, seja a respeito da definição do conceito de religião, seja a respeito da relação entre teologia e filosofia em suas diferentes formas. Esse último é precisamente o caso dessa investigação, que analisa essa relação desde a perspectiva teórico-bibliográfica de um autor, que é filósofo propriamente dito e não um cientista da religião em sentido sistemático. No entanto, como, no Brasil, a Filosofia da Religião é uma subárea da Filosofia, tal qual apresentado em seu documento de área⁷, e, no interior dessa, desenvolvem-

⁶ Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em: 01 set. 2021.

⁷ Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/filosofia-pdf>. Acesso em: 01 set. 2021.

se estudos sistemáticos sobre a relação entre filosofia e teologia, esta pesquisa encontra-se justificada concomitantemente pelos estudos de Filosofia e pelos de Ciência da Religião, podendo contribuir para uma e para outra, como se pretende mostrar nas conclusões desse trabalho.

PRIMEIRA SEÇÃO

A FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO DA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Introdução

Como pontuado introdutoriamente, já no primeiro parágrafo do *Prefácio a Fenomenologia e teologia* Heidegger indica qual será seu guião: o conceito de fenomenologia, tal qual apresentado no §7 de *Ser e tempo*. Como é próprio de toda indicação, ela apenas aponta e, por isso, a conferência não se ocupa com o conceito de fenomenologia propriamente dito. O retorno ao §7, portanto, é imprescindível. Contudo, o que aí quer dizer fenomenologia? “A expressão ‘fenomenologia’ significa primeiramente um *conceito de método*” (*SuZ*⁸: 27, grifo do autor). Por ora, compreender essa afirmação é o primeiro e principal objetivo, pois só assim se compreenderá como é possível afirmar a relação entre a teologia como ciência ôntico-positiva e a filosofia como ciência ontológico-transcendental. Para tanto, o guião oferecido exige um retorno àquilo com o que a conferência não se ocupa e isso será feito desde a estrutura do §7. Em outras palavras: serão investigados os conceitos de *φαινόμενον* e de *λόγος* para se chegar ao conceito prévio (*Vorbegriff*) de fenomenologia. Com isso, ver-se-á que aí está sintetizado todo o cerne do projeto ontológico fundamental de Heidegger.

A princípio, então, será preciso perceber o afastamento de Heidegger em relação à fenomenologia transcendental-reflexiva de Husserl, o que acontece mediante o postulado heideggeriano da vida fática como o conteúdo próprio da investigação fenomenológica e a hermenêutica da facticidade como seu ponto de partida. Isso permitirá compreender, justificar e sustentar, em primeiro lugar, que “fenômeno não significa o objeto temático ele mesmo, mas apenas a maneira como vem ao encontro da investigação e como se lhe apresenta” (Von-Herrmann, 2003: 166) e, posteriormente, que “o *logos* da fenomenologia diz *como* deve ser investigado o objeto temático que vem ao nosso encontro no modo do mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo” (Von-Herrmann, 2003: 166, grifo do autor). Portanto, o §7, dando a conhecer o conceito prévio de fenomenologia, cuja intenção é “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal

⁸ As referências a *Sein und Zeit* (*SuZ*) aqui presentes serão feitas a partir do volume 2 da *Edição Integral* (*Gesamtausgabe*) (Frankfurt am Main, Klostermann, 1977ss) e manterão a paginação condizente à 7ª edição (Tübingen, Niemeyer, 1953), reproduzida à margem, exceção feita à transcrição de comentários do próprio Heidegger a seu exemplar, que serão referenciados como GA 2, seguidos da respectiva página.

como se mostra a partir de si mesmo” (*SuZ*: 34), não define um objeto, mas “só informa sobre *como* [*Wie*] mostrar e tratar *o que* [*Was*] nesta ciência deve ser tratado” (*SuZ*; 34, grifo do autor). Por isso, a indicação feita no *Prefácio* de *Fenomenologia e teologia* não é uma casualidade, mas a indicação precisa do método condutor daquilo que ali será posteriormente afirmado. Só assim se poderá retornar às duas partes da conferência em si.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A ESTRUTURAÇÃO INICIAL DA FENOMENOLOGIA

1.1 A demarcação inicial da fenomenologia

Quanto mais genuinamente opera um conceito de método e quanto mais abrangente determina o curso fundamental de uma ciência, tanto mais originariamente está radicado na discussão com as coisas elas mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos um artifício técnico, do qual há muito também nas disciplinas teóricas (*SuZ*: 27).

Se, de fato, a fenomenologia é um conceito de método, qual o conteúdo por ela investigado? “A pergunta pelo sentido de ser deve ser *posta*. Se ela é uma, ou melhor, *a* pergunta fundamental, então este perguntar requer a devida transparência” (*SuZ*: 5, grifo do autor). O conteúdo da investigação fenomenológica é a pergunta pelo *sentido de ser*, uma ontologia, cujo método é a fenomenologia. Tal conteúdo se apresenta como aquilo que se põe em discussão acedendo às coisas mesmas. Isso, contudo, requer que algo mostre-se-a-respeito-de-si-mesmo, justamente para que a fenomenologia não faça nenhuma prescrição, mas uma descrição do que assim se mostra. O conteúdo da investigação não pode aparecer mediante um artifício teórico posterior àquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*). Por ser o método de uma investigação ontológica, a fenomenologia não coincide com nenhum outro método científico, tampouco com algum outro método no sentido de ser uma técnica de investigação aplicada e/ou verificada nesse ou naquele caso.

Todavia, “só há ser se há compreensão de ser, ou seja, se o *aí-ser* existe. Por conseguinte, este ente exige uma proeminência notável na problemática da ontologia” (GA 24: 26/34, mod.). Dessa maneira, a fenomenologia é o método de investigação de uma ontologia que parte da proeminência do *aí-ser*, que, por sua vez, compreende o próprio sentido de ser. O fundamento da ontologia, portanto, não é puramente ontológico, mas *ôntico*, de modo que, “no interior do esclarecimento do caráter científico da ontologia, a *primeira tarefa* é a *demonstração de seu fundamento ôntico* e a caracterização dessa fundação” (GA 24: 27/35, grifo do autor). Como o ponto de partida da ontologia é a compreensão de ser própria ao *aí-ser*, a fenomenologia é o método de investigação de uma ontologia-hermenêutica, que, ao pretender colocar a pergunta pelo sentido de ser em geral, põe, a princípio, a pergunta específica pelo sentido de ser do *aí-ser*. A analítica existencial, portanto, dá a conhecer uma ontologia do *aí-ser*, da qual parte a Ontologia Fundamental.

Contudo, conforme anota von Von-Herrmann (2003: 166, grifo do autor):

O conceito formal de fenomenologia tomado deste modo quer dizer: só dar como um estado de coisas verdadeiramente conhecido, aquilo que é *levado* ao mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo num ter à vista pensante. Seja qual for o objeto temático tratado, ele deve, para um tratamento científico, ser encontrado e apresentar-se, em qualquer caso, no modo do mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo, a fim de que o tratamento científico, partindo do seu próprio objeto, isto é, sem o falsificar, possa fazer vê-lo tal como este se mostra a partir de si mesmo.

Por isso, a primeira tarefa do método fenomenológico é tornar possível que se esclareça a compreensão de ser própria ao aí-ser. Em outras palavras, tal método deve conduzir a ontologia a se ocupar, de fato, com as condições de possibilidade de uma Hermenêutica da Facticidade, justamente para que o proceder científico ontológico-transcendental não falsifique o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, isto é, não o assuma ôntico-positivamente. Por isso, o *λόγος*, como ação de *λέγειν* – a fala do falar, o trazer à palavra – não diz respeito ao caráter epistemológico da fenomenologia, pois, antes disso, ele é a “mais essencial forma do abrir-se com que o ser humano [sic] se manifesta e põe à luz do ver quanto é” (Enes, 1971: 12). Mediante o *λόγος*, o ser se abre ao pensar: este tem naquele o seu fundamento. Fenômeno é o que se abre e se põe à luz do ver, de modo que a fenomenologia é o falar do fenômeno (*λέγειν τὰ φαινόμενα*). Como o *λόγος* é o fundamento do pensar, então o fenômeno, antes de ser pensado propriamente dito, deve se mostrar e, com vistas a ser questionado em seu ser, ser compreendido pré-reflexivamente ou, como se verá adiante, pré-teoreticamente. Tal compreensão, porém, sempre se realiza desde a perspectiva do próprio aí-ser, que, projetando, pensa o ser de tudo quanto é. Como não é possível projetar sem perspectiva, o cerne da fenomenologia, como método de uma investigação ontológico-hermenêutica, diz respeito a uma compreensão projetiva: isso corresponde ao “pôr-se de quem a faz, na atitude de audiência e vidência que deixa ao fenômeno falar-se e nesta fala mostrar-se” (Enes, 1971: 12).

Ao afirmar a Hermenêutica da Facticidade como ponto de partida de sua investigação fenomenológica, Heidegger se distancia da fenomenologia transcendental-reflexiva de seu mestre, Edmund Husserl⁹. Isso aparece muito sutilmente em *Ser e tempo*, no mesmo §7: “as

⁹ Tem-se em vista aqui que esse distanciamento entre Husserl e Heidegger não diz respeito a uma total negação da fenomenologia transcendental-reflexiva, senão à leitura fenomenológica que Heidegger faz da própria fenomenologia, o que o conduzirá à apropriação de seus aspectos originários, a saber, a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido do *a priori*. Nesse sentido, “a fenomenologia husserliana é a filosofia de referência no projeto da hermenêutica da facticidade, [...] [dando-lhe] o estilo e o modo de compreensão filosófica capaz de levar a cabo com êxito o projeto de autointerpretação da facticidade” (Rodríguez, 2019: 24, grifo do autor). Além disso, a relação entre Husserl e Heidegger ganhou novos desdobramentos tanto a partir da publicação das obras inéditas de Husserl na *Husserliana* quanto das de Heidegger na *Gesamtausgabe*. A esse respeito, destaca-se o quinto volume de *Studia Heideggeriana* (2016), cujo dossiê está dedicado a pensar essa relação desde a perspectiva aberta pelas publicações

seguintes investigações só se tornaram possíveis sobre a base estabelecida por *Edmund Husserl*, em cujas *Investigações lógicas* a fenomenologia irrompeu” (*SuZ*: 38, grifo do autor). Aí está, claramente, o reconhecimento da importância de Husserl por e para Heidegger, principalmente no que diz respeito à sua introdução na fenomenologia, como comprova a nota de rodapé subsequente a este trecho:

Se a seguinte investigação dá alguns passos em frente no sentido de abrir as “coisas elas mesmas”, o autor o deve, em primeiro lugar, a *Edmund Husserl*, que, durante seus anos de ensino em Friburgo, familiarizou o autor com os mais diversos domínios da investigação fenomenológica através de sua solícita direção pessoal e do livre dar a conhecer investigações inéditas (*SuZ*: 38, nota de rodapé n. 2, grifo do autor).

Em *Ser e tempo*, porém, o que se tem são “só os traços fundamentais de uma primeira e provisória crítica (mais indireta do que direta) à fenomenologia de Husserl” (Pöggeler, 1983: 73), de tal modo que o explícito reconhecimento vela uma crítica, presente, sobretudo, na afirmação sobre dar “alguns passos em frente no sentido de abrir as ‘coisas elas mesmas’” (*SuZ*: 38). Essa crítica, na verdade, já pode ser percebida de maneira embrionária nas preleções de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, nas quais já há uma relação entre compreensão e intuição (cf. *KnS*, GA 56/57: 109-117): aí a compreensão designa o modo originário no qual o aí-ser vive e a intuição constitui a tematização justamente da vida em sua originariedade (cf. Xolocotzi, 2012: 36). Posteriormente, nas de 1923/1924, *Introdução à investigação fenomenológica*, Heidegger mostra que a escolha de Husserl pela questão do ser frente à consciência como campo temático é uma posição assumida já pela modernidade, tratando-se, por isso, de uma investigação que não chega às coisas mesmas. A última e decisiva indicação está nas de 1925, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, onde a relação entre compreensão e intuição será exposta como aquela entre intencionalidade e intuição categorial, descobrindo o ser como *a priori* por excelência e fazendo da fenomenologia uma “‘ontologia principal’ (ou dos princípios), cujo trabalho consiste senão na ‘descrição analítica da intencionalidade no seu *a priori*’” (Borges-Duarte, 2003: 102). É justamente nessas de 1925 que Heidegger apresenta as descobertas originárias da fenomenologia – a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido de *a priori* –, onde demonstra a condição de possibilidade da intencionalidade e o caráter indiscutido de seu fundamento em Husserl.

supramencionadas e do qual se destacam os textos de Adrián (2016a), que faz um panorama da crítica heideggeriana; de Walton (2016), que traça aspectos paralelos entre a elaboração husserliana de imperativo categórico e a heideggeriana de indicação formal, tendo em vista os primeiros cursos de Heidegger em Friburgo (1919-1923); e de Xolocotzi (2016), que, detendo-se nas preleções de ambos em 1919, mostra como o “mundo da vida” é o terreno comum a ambos os autores e aquilo a partir do que Husserl desenvolve uma “estética transcendental” e Heidegger uma “ciência originária pré-teorética”.

Nesse sentido, Heidegger não faz uma mera retomada de conceitos – intencionalidade, intuição categorial e o sentido originário do *a priori* –, pois o que lhe importa, em um primeiro momento, é investigar a condição de possibilidade da própria fenomenologia e, por isso, “seguir o ‘como’ processual da mostraçãõ daquilo que, assim, acede a mostrar-se, sendo captado e guardado como tal” (Borges-Duarte, 2003: 92). E, conforme ainda afirma Borges-Duarte (2003: 92), “a via escolhida para compreender esta dinâmica investigativa será, pois, ela própria, ‘fenomenológica’”. A menção às *Investigações lógicas*, então, não é um mero agradecimento, mas o reconhecimento dos pontos fundantes e fundamentais da fenomenologia, dos quais Heidegger se apropria. Ao mesmo tempo, trata-se da indicação daquilo que *Ser e tempo* não é.

1.1.1 A exigência de independência à investigação fenomenológica

Uma das características marcantes das *Investigações lógicas* (1900/1901) é a tentativa de formulação de uma teoria pura do conhecimento, isenta de pressupostos e radicada na *εποχή*. Para Husserl, a fenomenologia se apresenta como a ciência de rigor “para toda a filosofia ulterior” (Husserl, 1965: 73, grifo do autor). Sua tarefa é exatamente postular as perguntas filosóficas fundamentais condizentes ao ser, bem como à essência da realidade:

Com esta teoria das teorias, a Teoria do Conhecimento formal que a elucida está antes de toda e qualquer teoria empírica: portanto, antes de toda e qualquer ciência explicativa real, antes da ciência da natureza física, de um lado, e da Psicologia, de outro, e, naturalmente, também antes de toda e qualquer Metafísica. Ela não quer *explicar* o conhecimento, o acontecimento *fático* na natureza objetiva, no sentido psicológico ou psicofísico, mas antes *explicar* a *ideia* de conhecimento segundo os seus elementos constitutivos ou as suas leis; ela não quer perseguir as conexões reais de coexistência e de sucessão em que os atos fáticos de conhecimento estão inseridos, mas antes *compreender o sentido ideal* das conexões *específicas* em que a objetividade do conhecimento se documenta; ela quer levar à clareza e distinção as formas e leis puras do conhecimento, por meio do retorno à intuição adequadamente preenchente (Husserl, 2015: 19, grifo do autor).

Ao se antecipar a toda metafísica e ao mostrar as condições de possibilidade para o conhecimento, a fenomenologia, para Husserl, delega a si mesma a função de fundamentar a ciência em geral, não fazendo uma mera epistemologia da consciência, mas se ocupando, de fato, com a demonstração da condição de possibilidade de ela conhecer algo. Para tanto, o primeiro passo dessa “teoria das teorias” é a *εποχή*, que, como primeiro ato fenomenológico, descobre o ser em sua imanência: “por um lado, essa imanência fenomenológica é ‘pura’ e sem mistura com elementos transcendentés e, por outro, ela dá acesso às essências e não às coisas fatuais” (Taminiaux, 1991: 11). Nesses termos, o que importa a esse “puro olhar” é a essência da vivência (*Erlebnis*) como aquilo que se apresenta como objeto à consciência:

Toda vivência intelectual e toda vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto. Está dada como um ente, como um isto-daqui (Dies-da), de cuja existência não tem sentido algum duvidar. Posso, certamente, refletir sobre que ser será esse e como este modo de ser se comporta relativamente a outros; posso, ademais, considerar que significa aqui “dado” e posso, se prosseguir na reflexão, incluir no meu ver o próprio ver, em que aquele dado, ou este modo de ser, se constitui. Mas, em tudo isso é sobre um fundamento que constantemente me movo: esta percepção é e permanece, enquanto dura, um absoluto, um isto-aqui, algo que é em si o que é, algo com que posso medir, como se fora uma medida definitiva, o que podem querer dizer, e aqui devem dizer, “existir” e “estar dado”, pelo menos, naturalmente, no tocante à espécie de existência e de dado que mediante o “isto-aqui”, se exemplifica. E é para todas as configurações intelectuais específicas que isto vale, onde quer que estejam dadas (Husserl, 2017: 53, grifo do autor).

O primeiro ponto decisivo para a percepção da vivência, então, é captar sua essência, o que, sem dúvida, incide sobre a concepção de ser aí presente, que designa o que é dado previamente (*vorgegeben*), que existe em si próprio. O que a *εποχή* suspende é que há um mundo tal qual uma *φύσις* e/ou uma *ψυχή*, de tal modo que “o que importa ao puro olhar dirigido às vivências não é observar se elas realmente ocorrem, mas ‘considerar intuitivamente sua essência, sua constituição, seu caráter intrínseco’” (Taminiaux, 1991: 8). Além disso, a *εποχή* mostra que há uma relação intencional entre consciência e mundo, de modo que, ao levá-la a cabo, se realiza concomitantemente uma redução da experiência à consciência. A redução, portanto, circunscreve o ser. Isso significa que o ser é descoberto em sua imanência pela *εποχή* e, pela redução, posto como o âmbito próprio da investigação fenomenológica. Assim, o retorno à intuição¹⁰ visa alcançar a essência do fenômeno, que não lhe é algo agregado, mas que lhe pertence, justificando a descoberta do ser em sua imanência. Dessa maneira, a máxima husserliana de “ir às coisas mesmas” não indica um mero retorno à intuição, mas a consecução da essência

¹⁰ Esse é um termo fundamental para a compreensão de todo o projeto fenomenológico transcendental-reflexivo, uma vez que ele está diretamente relacionado à *εποχή* e, conseqüentemente, à consecução da essência. Sua caracterização mais precisa está em *Ideias I*, §3, onde também aparece a distinção entre intuição empírica e intuição de essência: “visão de essência também é, precisamente, intuição, assim como objeto eidético é, precisamente, objeto. A generalização dos conceitos correlativos e interdependentes ‘intuição’ e ‘objeto’ não é um achado arbitrário, mas forçosamente exigida pela natureza das coisas. Intuição empírica, e, em especial, experiência, é a consciência de um objeto individual e, como consciência intuitiva, ‘é ela que traz o objeto à doação’: como percepção, ela o traz à doação originária, à consciência que apreende ‘originariamente’ o objeto em sua ipseidade ‘de carne e osso’. Exatamente da mesma maneira, a intuição de essência é consciência de algo, de um ‘objeto’, de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é dado como sendo ‘ele mesmo’; mas também é consciência daquilo que então pode ser ‘representado’ em outros atos, pode ser pensado de maneira vaga ou distinta, pode tornar-se sujeito de predicções verdadeiras ou falsas” (Husserl, 2006: 36, grifo do autor). Dessa maneira, “visão de essência” significa tão somente “intuição”. Destaca-se ainda uma diferença vocabular entre *Investigações lógicas* e *Ideias I*: lá Husserl utiliza o termo “ideação”, aqui ele é substituído por “visão de essência originariamente doadora” pelo fato de o autor entender que o segundo termo é mais abrangente que o primeiro e, portanto, capaz de abarcar a consciência em sua plenitude posicional.

a partir da redução fenomenológica, que, por sua vez, é um ato reflexivo. Nesses termos, a análise fenomenológica diz respeito a uma descrição reflexiva da vivência, na qual já não há nada fatural que a determine, pois o que se tem em vista são as partes que a compõem e constituem enquanto tal.

A imanência do ser, ademais, mostra que o significado de transcendental em Husserl não diz respeito somente ao sentido kantiano, ou seja, ao fato de às condições subjetivas pertencer a possibilidade de experimentar os objetos de maneira geral, o que caracteriza a filosofia transcendental como o conhecimento *a priori* dessas mesmas condições. Para Husserl, transcendental diz respeito às “estruturas universais de qualquer experiência possível e, além disso, é um campo de investigação, um ‘ser’ devidamente caracterizado como ‘consciência do mundo (enquanto vivenciado)’” (Drummond, 2008: 204). De tal modo, o caráter transcendental da fenomenologia remete à relação intencional entre consciência e mundo, fazendo referência, antes de tudo, ao sentido (*Sinn*), que surge como “o campo aberto pela redução fenomenológica à investigação” (Drummond, 2008: 204). Só o retorno reflexivo à intuição é capaz de mostrar o caráter transcendental do sentido. Por isso, o “sujeito transcendental”, para Husserl, é aquele que está direcionado intencionalmente para o mundo, descobrindo seu significado.

A fenomenologia é, ao mesmo tempo, transcendental-reflexiva e ciência de rigor, pois, “no ponto de partida e na sua materialização enquanto ciência que se torna filosófica, não quer fazer uso dos pontos de vista e correntes previamente existentes” (Von-Herrmann, 2003: 161). Ela está fundada na ausência de pressupostos justamente porque a *εποχή* é seu primeiro ato, que ainda mostra a relação intencional entre consciência e mundo tanto quanto o sentido como algo transcendental. Essa caracterização da fenomenologia husserliana é decisiva para Heidegger, pois se ela, como ciência de rigor, deve ser isenta de pressupostos, então ela deve alcançar seu conteúdo de investigação sempre a cada vez, não determinando-o definitivamente. “Ir às coisas mesmas” é a máxima fenomenológica porque é a sua tarefa principal:

Na máxima fenomenológica ouvimos uma dupla exigência: por um lado, às coisas mesmas, no sentido de investigar de maneira demonstrativa permanecendo ancorado à base [*bodenständig ausweisend forschen*] (a exigência de um trabalho demonstrativo); por outro, [no sentido de] conquistar e assegurar esse solo uma vez mais (a exigência da exposição do fundamento). A segunda é a fundamental, na qual está incluída a primeira (GA 20: 104).

Assumir a fenomenologia transcendental-reflexiva husserliana não é tê-la como essa base? Precisamente. Por isso, Heidegger, sutilmente no §7 de *Ser e tempo*, “reivindica independência do panorama da fenomenologia até aí existente” (Von-Herrmann, 2003: 162): “o essencial nela não consiste em ser uma ‘corrente’ filosófica *real*. Mais acima da realidade está a

possibilidade. A compreensão da fenomenologia consiste unicamente em apreendê-la como possibilidade” (SuZ: 38). Assim, a mesma independência exigida por Husserl é agora exigida por Heidegger. Trata-se, pois, de cumprir a máxima fenomenológica, fazendo que a própria fenomenologia não seja “corrente”, tampouco “ponto de vista”, pois em ambos os casos ela já seria a aplicação técnica de um método a um determinado conteúdo. O rigor do método consiste no fato de ele ser capaz de determinar o curso de uma investigação, alcançando para ela um conteúdo. “Ir às coisas mesmas” se torna, então, uma exigência constante.

De tal modo, de acordo com von Von-Herrmann (2003: 162), há dois tons na referência a Husserl no §7:

Se, em *Ser e tempo*, Heidegger se refere ao método fenomenológico desenvolvido pela primeira vez por Husserl (primeiro tom), ele tem simultaneamente de dar a entender ao leitor que isso não o leva a dedicar-se ao ponto de vista fenomenológico concreto de Husserl, nem a nenhuma outra corrente fenomenológica existente previamente – por exemplo, a de Max Scheler – (segundo tom).

O rigor do método dá à investigação um conteúdo que lhe é próprio. Na perspectiva de Heidegger, no entanto, a fenomenologia transcendental-reflexiva não cumpre tal rigor à medida que assume a consciência como um pressuposto incontornável e não põe em questão a máxima cartesiana que o funda: “o *cogito sum* não só não é discutido por Husserl, senão assumido como compreensível em si mesmo. A consciência, para a qual toda redução está orientada, é o ponto de partida que sequer é questionado” (GA 17: 267, grifo do autor). Nesse sentido, ao não colocar a pergunta pela própria condição de possibilidade da consciência, a fenomenologia transcendental-reflexiva não pergunta pelo ser de maneira fundamental, centrando-se numa região específica, a saber, na consciência do sujeito transcendental.

O *cogito sum* não só é assumido como uma trivialidade não discutida, senão o caráter de compreensível em si mesmo [*Selbstverständlichkeit*] se amplia em um sentido fundamental, uma vez que esta *certitudo* é expressamente utilizada não só para uma determinada proposição ontológico-formal, construída sobre o *cogito*, ou para *cogitationes* particulares, mas também para a totalidade deste peculiar âmbito objetual [*Gegenstandsbereiches*] como tal. O *cogito* é agora proposto como a norma explícita para a apreensão desta mesma região absoluta do ser. Assim, o caráter de compreensível em si mesmo se amplia nesse sentido fundamental (GA 17: 267, grifo do autor).

A exigência de independência demonstra a leitura fenomenológica da fenomenologia, colocando em questão a perspectiva transcendental-reflexiva husserliana. Como a investigação fenomenológica está direcionada ao ser, ela não pode pura e simplesmente assumir que o sentido é transcendente porque o ser é imanente. É necessário investigar a própria condição de possibilidade do sentido de ser. Como, na fenomenologia transcendental-reflexiva, a *εποχή* é o

ponto de partida, descobrindo a intencionalidade da consciência, reduzindo o ser à consciência, é necessário investigar a própria condição de possibilidade da intencionalidade para chegar à conclusão sobre a possibilidade do próprio sentido de ser.

1.2 A virada hermenêutica

As supramencionadas preleções de 1919 são o primeiro passo em direção à fenomenologia como método da ontologia-hermenêutica e já marcam um primeiro contraste entre Husserl e Heidegger: para o primeiro, a descoberta do sentido de ser é transcendental-reflexiva; para o segundo, porque a via transcendental-reflexiva deixa a consciência – e, conseqüentemente, o *cogito sum* – inquestionada, é necessário romper com a primazia da reflexão, que, por assim dizer, funda o sentido de ser numa via teórico-conceitualista. E isso não para proclamar o prático em seu lugar, mas para apontar para o pré-teórico, logo, para o pré-reflexivo como o campo fundamental da investigação fenomenológica:

A preferência pelo teórico está fundada na convicção que ele representa o estrato básico que fundamenta de determinada maneira todas as outras esferas. Isso se anuncia quando alguém diz, por exemplo, sobre “verdade” moral, artística ou religiosa. Afirma-se que o teórico abrange todos os outros domínios valorativos [*Wertgebiete*] e é capaz disso quando concebe a si mesmo como valor. Essa primazia do teórico deve ser quebrada, mas não com o propósito de proclamar um primado do prático, nem para introduzir algo que mostre os problemas desde uma nova perspectiva, mas porque o teórico mesmo e enquanto tal remete a algo pré-teórico (*KnS*, GA 56/57: 59, grifo do autor).

A princípio, a proposta é romper com o primado do teórico, o que já mostra, mesmo indiretamente, uma avaliação da fenomenologia de Husserl: por não pôr em questão o âmbito teórico no qual se move, logo, por ser incapaz de compreender o caráter originário do pré-teórico, ela não cumpre sua própria máxima. Trata-se de uma avaliação radical que, além de tudo, mostra que o ponto de partida de Heidegger é diferente daquele de Husserl. No §7 de *Ser e tempo* isso se torna explícito justamente ao afirmar que aí se tenta dar “alguns passos em frente no sentido de abrir as ‘coisas elas mesmas’ [...]” (*SuZ*: 38). Heidegger pretende levar tal máxima à realização, justificando por que, desde suas primeiras preleções, a fenomenologia foi assumida fenomenologicamente, isto é, não como um pressuposto, tampouco como um método técnico a ser aplicado a certos conteúdos, mas como um proceder metodológico que é capaz de dar a si, justamente na condição de método, um conteúdo de investigação. O dar-se a si mesmo um conteúdo a ser investigado, então, não é algo isento de perspectiva, o que não implica, contudo, em uma ausência de rigor. Para Heidegger, o rigor da investigação não deixa de estar vinculado à percepção da perspectiva, como se aquele dependesse da suspensão dessa, o que

não quer dizer que os problemas próprios à investigação fenomenológica, isto é, seu conteúdo conquistado sempre a cada vez, são arbitrários:

As tendências implícitas nos problemas devem se tornar transparentes e seguras. Um problema não é algo arbitrário e descomprometido, mas, como pergunta determinada, é uma pergunta sobre e dirigida a algo em uma determinada perspectiva. Deste modo, a pergunta já é uma determinada decisão sobre o modo de apreender a coisa perguntada. Na colocação do problema se põe, assim, o modo determinado de acesso à coisa e, ao mesmo tempo, também se põe e se decide o método (GA 17: 299).

Dessa maneira, a pergunta por qual seja o conteúdo da investigação está dirigida antes ao *como* (*Wie*) ele está posto e mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo do que ao *que* (*Was*) propriamente dito. A pergunta “há algo? [*gibt es etwas?*]” (*KnS*, GA 56/57: 63), por exemplo, não está direcionada, primeiramente, a *algo* determinado, pois pergunta se *há algo em geral*. A *εποχή* funciona da mesma maneira, pois suspende algo determinado em vista de algo em geral, reduzindo a vivência à consciência, retirando do concreto aquilo que é quiditativo. Além disso, ela descobre a consciência como intencional, ou seja, como sempre estando direcionada a... “Em última instância, o sentido de algo em geral implica estar de alguma maneira referido a algo concreto, pelo que o caráter de sentido de esse ‘estar referido a’ ainda permanecer problemático” (*KnS*, GA 56/57: 68). A intencionalidade, assim, é o *como* do acesso ao *que* da investigação. A pergunta “há algo?” não soluciona o problema de qual seja o conteúdo de investigação da fenomenologia, mas permite perceber que a própria intencionalidade permanece inquestionada.

Aqui “estamos ante um abismo: ou nos precipitamos no nada, isto é, na objetividade [*Sachlichkeit*] absoluta, ou conseguimos dar o salto para outro mundo ou, mais exatamente, pela primeira vez no mundo em geral” (*KnS*, GA 56/57: 63). O salto a “outro mundo” passa, sobretudo, pela pergunta sobre a condição de possibilidade da intencionalidade, ou seja, pelo *como* (*Wie*) da vivência, no sentido de posicioná-la antes da reflexão, possibilitando, assim, o acesso ao pré-teorético, no qual, originariamente, o algo da vivência não é objeto, mas aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo. Por isso, a redução da vivência à consciência pressupõe não só esse mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo, mas também a compreensão daquilo que originariamente se mostra. Logo, o sentido não é descoberto mediante a reflexão, senão através da imediata relação intencional, pois “o vivido são primordialmente as coisas mesmas e estas são, antes de tudo, *sentidos*, significados que imediatamente compreendo, com os quais estou constantemente lidando” (Rodríguez, 2019: 36, grifo do autor).

Além disso, na essência alcançada pela *εποχή* está pressuposto que “a vivência tem um *agora*, é aí – e, de alguma maneira, é mesmo *minha* vivência” (*KnS*, GA 56/57: 69, grifo do

autor). Em outras palavras: porque a vivência é sempre *minha* vivência, esse *agora* não diz respeito às coisas em geral, a uma temporalidade cronológica, mas tão somente a um aspecto histórico de quem vivencia, o que acaba por vincular a vivência à facticidade, logo, àquilo que o eu-histórico traz consigo como sendo sua própria história e suas expectativas. Por isso, a vivência não pode ser apreendida mediante um *processo* (*Vorgang*) reflexivo, pois este corresponde a “um procedimento objetivante que contempla as vivências de um modo neutro e distante, isto é, desvinculadas do eu fático que vive, afastadas do eu-histórico que vivencia, separadas artificialmente do eu-histórico” (Adrián, 2009: 188). Apreendê-la reflexivamente, logo, como *processo*, é conduzi-la à sua própria desvivificação (*Entlebung*). Nesse sentido, não é possível afirmar que há um “eu” ante “algo”, senão que “a relação entre o vivido e o eu que o vive, a intencionalidade primária que aqui se encontra, aparece, para Heidegger, como uma integração plena, na qual ambos estão submetidos ao mesmo ‘ritmo da vivência’” (Rodríguez, 2019: 37). O sentido não surge como algo para que esse eu-histórico o tenha tal qual uma posse, tampouco como algo a ser por ele alcançado mediante um ato reflexivo, senão como um acontecimento do qual ele pode se apropriar: “a vivência não se dá para mim como uma coisa que eu coloco aí, como objeto, senão que eu mesmo me aproprio [*er-eigne*] dela, e ela mesma se apropria [*es er-eignet sich*] segundo sua essência” (*KnS*, GA 56/57: 75).

A incursão ao pré-teorético, portanto, faz aparecer os três momentos fundamentais da vivência: (1) sua significação imediata, que, por sua vez, (2) acontece efetivamente porque quem vivencia é um eu-histórico, tornando possível (3) uma apropriação dessa significação (cf. *KnS*, GA 56/57: 63-70). Não se trata, então, de uma mera contraposição à fenomenologia husserliana, mas de sua radicalização, conduzindo-a àquilo que ela não é capaz de alcançar. O conteúdo da investigação, então, advém do caráter originariamente pré-teorético da vivência. O ponto de partida da fenomenologia, portanto, não é isento de pressupostos, pois ela não é um *processo* de apreensão da vivência que se inicia com a *εποχή*. A intencionalidade, então, por não estar desvinculada do eu-histórico, está sempre direcionada a algo desde uma determinada perspectiva: “a interpretação é o que dá ao ‘aí’ do aí-ser fático o caráter de um estar orientado, o que delimita muito bem seu possível modo de ver e o alcance de sua visão” (GA 63: 32/40). Trata-se, então, de uma intencionalidade que já é interpretativa e que se direciona a algo sempre a partir de uma situação hermenêutica, à qual o *aí* remete. Onde algo mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo é também onde o aí-ser se apropria do sentido: trata-se, pois, do *aí*, o ponto de partida da fenomenologia, o seu conteúdo de investigação, pois é no aí-do-ser que o sentido de tudo aquilo que é vem à tona. Em suma, é o postulado do *aí* que rompe com o primado do teorético.

Isso é o que faz ver o exemplo da cátedra:

O que “eu” vejo? Superfícies marrons que se cortam em ângulo reto? Não, vejo outra coisa. Vejo uma caixa, nomeadamente, uma caixa maior com outra menor por cima? De modo algum. Eu vejo a cátedra da qual devo falar, vocês veem a cátedra da qual se lhes fala, na qual eu mesmo já falei. Não há na vivência pura – como se diz – nenhum nexo de fundamentação [*Fundierungszusammenhang*], como se, primeiro, eu visse superfícies marrons que se entrecortam, que depois se apresentariam a mim como caixa, depois como púlpito e, posteriormente, como púlpito acadêmico, como cátedra, de modo que eu colasse as características da cátedra à caixa como uma etiqueta. Tudo isso é interpretação ruim e equivocada, um desvio do puro olhar no interior da vivência [*Hineinschauen in das Erlebnis*]. Eu vejo a cátedra como de chofre, não a vejo isolada, vejo o púlpito posto alto demais para mim. Vejo um livro sobre o púlpito, como algo que imediatamente me incomoda (um livro, e não um número de folhas sobrepostas com borrões pretos espalhados), vejo a cátedra em uma orientação, em uma iluminação, em um pano de fundo (*KnS*, GA 56/57: 71).

A cátedra só significa “cátedra” dentro de um horizonte possível de significação, de modo que seu sentido só é possível de ser compreendido se ele for assumido enquanto histórico, não sendo algo anexado a ela, mas como aquilo que está para além dela mesma, ou seja, como aquilo que a transcende em seu mostrar-se-a-respeito-de-si-mesma. Note-se: o sentido é algo transcendental tanto em Husserl quanto em Heidegger. Neste, porém, a descoberta do sentido só é possível como *aí do ser*, que, por assim dizer, une o histórico e o transcendental, mostrando, portanto, que o sentido de ser não advém da *εποχή*. Só é possível ver a cátedra enquanto tal porque, para Heidegger:

[...] “ver” não significa aqui outra coisa que o “simples aperceber-se do que está aí adiante” [*schlichte Kenntnisnahme des Vorfindlichen*]. Se mantemos essa expressão, então compreendemos e não temos nenhuma dificuldade em tomar o imediatamente dado tal como se mostra (GA 20: 51).

Assim, o “viver direcionado a...” mostra que a vivência não é mediada conceitualmente, pois “vivendo em um mundo circundante, encontro-me rodeado sempre e em qualquer lugar por significados, tudo é mundano, ‘vem-a-ser mundo’ [*es weltet*], o que não coincide com ‘vale’ [*es wertet*]” (*KnS*, GA 56/57: 73, grifo do autor). A vivência imediata do sentido torna evidente que sua compreensão só é possível enquanto algo que *vem-a-ser mundo*, revelando que a intencionalidade já é hermenêutica porque toda intuição capta o sentido de ser. De tal modo, como essa intencionalidade hermenêutica é o modo fundamental de toda e qualquer vivência, a situação hermenêutica é anterior ao binômio consciência-objeto. Porque não há tal binômio reflexivo-conceitual, há uma identificação entre o *quem* e o *como* da vivência, ou seja, entre o *viver* (*leben*) e o *vir-a-ser mundo* (*welten*)¹¹, entre o *aí-ser* e o sentido: “só estando em sintonia com

¹¹ A tradução de *welten* por *vir-a-ser mundo* guarda mais fidelidade a seu sentido do que à sua literalidade, que exigiria que se traduzisse tal termo por *mundear*, no sentido preciso do *fazer-se mundo*, que

o eu em cada caso próprio se vivencia um mundo circundante, podendo dizer que se faz mundo. Onde e quando algo se faz mundo para mim, *eu* estou de alguma maneira inteiramente aí” (Kns, GA 56/57: 73, grifo do autor). A cátedra, como o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, não é, a princípio, objeto de uma consciência, mas algo que está aí no *mundo circundante* (*Umwelt*).

O *vir-a-ser mundo*, por isso, é um acontecimento singular para o desenvolvimento de uma Hermenêutica da Facticidade, pois, a princípio, tal expressão – *es weltet* – é utilizada para “designar um processo [*Vorgang*] que, a princípio, parece evidente, mas quando observado de perto apresenta uma complexidade para a qual ainda não há nome” (Safranski, 1997: 114). Afirmar que algo *se faz mundo* é expressar tão somente a complexidade da vivência do sentido, reunindo aí “todo um mundo, espacial e temporal” (Safranski, 1997: 115). Com isso, Heidegger rompe a barreira epistemológica do conhecimento *de* algo, mais especificamente, rompe a estabelecida cisão reflexiva entre uma consciência que conhece e um objeto que é conhecido. A expressão *vir-a-ser mundo* mostra a compreensão de algo como um acontecimento devidamente situado, logo, o acontecimento do sentido como algo mundano:

O termo “mundano”, na medida em que é derivado de “mundo”, não deve ser compreendido em oposição ao “espiritual”, mas pretende dizer de modo formal: aí-ser como “mundo”. Seu caráter de aí-ser é designado através de um termo técnico, a saber, como *significância* [*Bedeutsamkeit*]. Significativo [*Bedeutsam*] quer dizer: ser, aí-ser ao modo de um significar que vem ao encontro de maneira determinada. A expressão não se refere a um aí-ser que, além disso, significaria algo, mas que seu ser é constituído pela significância que vem ao encontro de modo determinado, pelo manter-se nessa significância. Assim, portanto, o que deve ser compreendido é como a significância constitui o *aí-ser* mundano (GA 63: 96/102, mod., grifo do autor).

O “viver direcionado a...” nunca é isento de pressupostos, nunca neutro. Ele sempre parte de uma situação determinada, tendo tanto um *aí* quanto um *agora*, que remetem ao pré-teorético. A partir disso, compreende-se que o aspecto histórico só pode ser concebido desde a temporalidade¹² como o horizonte de compreensão do que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo.

seria outra tradução possível para o termo. Trata-se, pois, de um neologismo criado a partir do substantivo *Welt* (mundo) e sua utilização tem em vista alcançar a condição de possibilidade de o mundo ser o que é. Por consequência, o termo traz consigo um par de outros elementos, implicados na própria dinâmica de concretização de seu *vir-a-ser* e que, nem por isso, estão evidentes em um primeiro momento.

¹² Faz-se notar aqui a importância da conferência *O conceito de tempo* (1924), fundamental para entender por que a compreensão do ser acontece no horizonte ekstático do tempo e na qual já se encontra a dinâmica temporal do aí-ser, que, posteriormente, será apresentada na segunda parte de *Ser e tempo*. Essa dinâmica temporal se caracteriza como sendo a antecipação do porvir no presente, significando e atualizando o ter-sido. Note-se: o tempo é aí compreendido tal qual a vida fática, ou seja, de maneira *ekstática*, o que vincula o tempo à apropriação da situação hermenêutica. O ter-sido, o presente e o porvir não estão aí dispostos tais qual uma linha sequencial, mas como *ek-stases*. Por isso, “o aí-ser, à medida que existe, experimenta o tempo” (Kirchner, 2017: 115). A compreensão de que o tempo é o horizonte de acontecimento do ser se dá na experiência da finitude: “a autointerpretação do aí-ser que supera

Tal aspecto diz respeito ao acontecer (*geschehen*) mesmo da história (*Geschichte*), que, por isso, é um elemento estruturante do viver e do vir-a-ser mundo, fazendo referência à “finitude inigualável de cada eu singular que vive e encarna toda vivência do mundo circundante” (Cáceres, 2014: 228). Então, não há nenhuma imposição de sentido, mas tão somente a sua descoberta, não porque ele seja perene e esteja anexado ao que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo tal qual uma etiqueta, mas porque ele se origina nessa relação entre o aí da compreensão e o mundo; porque, no limite, o sentido se faz mundo.

A apropriação do sentido vincula o viver e o vir-a-ser mundo, de modo que aquele se encontra sempre imerso nos sentidos advindos neste. Nesse sentido, a significação imediata da vivência, estando relacionada ao eu-histórico, não desvincula acontecimento e apropriação: “as vivências são acontecimentos [*Er-eignisse*], na medida em que vivem a partir do que lhes são próprios [*Eigenen*] e é só assim que a vida vive” (*KnS*, GA 56/57: 75). Esse caráter histórico é o que, efetivamente, a individualiza, logo, o que mostra que o eu-histórico já está sempre lançado no mundo: ele já está sempre numa situação dada e, por isso, “não pode ser tipificado; [...] É este eu-histórico que está presente na mais elementar das percepções e para quem as coisas aparecem desta ou daquela maneira” (Rodríguez, 2019: 37).

É nesse cenário que se entende a proposta de o eu-histórico ser caracterizado por meio da vida fática, que, originariamente, dá a ver um acontecimento histórico-apropriativo, onde se unem o viver e o vir-a-ser mundo. Isso a torna o conteúdo próprio e inicial da investigação

qualquer outro enunciado quer no que diz respeito à certeza, quer ao ser-em-propriedade, é a interpretação da sua morte, *a certeza indeterminada da mais própria possibilidade do estar-no-fim*” (GA 64: 116/45, grifo do autor). O *como* da experiência fática da vida passa a ter primazia frente ao *que* justamente quando o tempo passa a ser compreendido como o horizonte no qual a existência pode ser enquanto tal, o que Heidegger havia encontrado em sua leitura fenomenológica das cartas paulinas: o fenômeno da *παρουσία*, que, enquanto tal, não possui momento determinado para acontecer, podendo, na verdade, acontecer a qualquer momento. Orientar a vida a partir desse evento futuro, certo, por um lado, e incerto, por outro, significa orientá-la desde uma fragilidade que só pode ser compreendida a partir daquilo que se é, ou seja, *sendo aquilo que se é*. As cartas paulinas, então, mostram a vida em seu viver mais próprio. O sentido de conteúdo da experiência fática da vida, então, acontece a partir do *como*, de modo que “em toda e qualquer passagem do tempo, o aí-ser se temporaliza, seja de maneira própria ou imprópria” (Kirchner, 2017: 115). Essa dinâmica própria à temporalidade, de acordo com Heidegger, implica na manifestação do ser, em seu trânsito (*Vorbei*), que “não é um ‘quê’, mas um ‘como’ e, justamente, o ‘como’ que é próprio do meu aí-ser. Este trânsito, que posso antecipar enquanto meu, não é um ‘quê’, mas o ‘como’ absoluto do meu aí-ser” (GA 64: 117/49). A pergunta pelo tempo, então, é o fio condutor da pergunta pelo ser, de modo que, “concebido na sua possibilidade de ser mais extrema, o ser-aí não é *no* tempo, ele é *mesmo o tempo*” (GA 64: 118/51, grifo do autor). O tempo não é lido em sentido ôntico-positivo, como algo mensurável, mas em sentido ontológico-transcendental, conforme mostra o §36 de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*: “o tempo não é algo que esteja aí fora em qualquer lugar como uma estrutura para o que acontece no mundo; o tempo tampouco é algo que esteja isolado no interior da consciência, mas é o que torna possível o ser-se-antecipadamente-já-sendo-junto-a [*Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei*], ou seja, o ser do cuidado [*Sein der Sorge*]” (GA 20: 442).

fenomenológica. Além disso, a facticidade se apresenta como “uma palavra contra o que estava em voga no Idealismo Alemão, como consciência, autoconsciência, espírito, ou mesmo em Husserl, como sujeito transcendental” (Gadamer, 2003: 328). A determinação da ideia de vida fática não envolve “nada em si da ideia de ‘eu’, pessoa, eguidade, centro de atos” (GA 63: 29/37). Ela não prioriza a esfera subjetiva, porque não é por ela fundamentada, logo, a investigação fenomenológica se dirige diretamente a ela, alcançando-a em seu caráter pré-teorético.

Assim sendo, a fenomenologia não pleiteia ser o método de uma ciência isenta de pressupostos, que, desde a perspectiva heideggeriana, é inviável, pois, para tanto, seria necessário partir da cisão entre viver e vir-a-ser mundo, prescindindo da relação entre vida fática e mundo. Isso porque ausência de pressupostos de maneira alguma significa liberdade de perspectiva: “estar livre de perspectiva = ser sujeito viciado. A configuração da perspectiva é o primeiro no ser. O adequado, o conhecer os preconceitos [*Vorurteile*], e não só pelo que implica ao conteúdo, mas ao ser” (GA 63: 82/88). Assim, o próprio método fenomenológico não pode pretender orientar uma investigação isenta de pressupostos. A liberdade de e na investigação acontece como apropriação da própria perspectiva do olhar: “*liberdade de perspectiva*, se essa expressão deve significar algo, não é outra coisa que a explícita *apropriação da posição do olhar*. Esta posição é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do aí-ser [...], ninguém é em-si [*An-sich*] quimérico e fora do tempo” (GA 63: 83/89, grifo do autor).

A intencionalidade, então, mostra a perspectiva desde a qual o sentido será apropriado. Em Heidegger, a fenomenologia assume, de fato, uma intencionalidade hermenêutica, porque o âmbito pré-teorético do qual ela parte está fundamentado na compreensão e não na reflexão. Com isso, ela se ocupa, a princípio, com o *vir-a-ser mundo* e não com a *εποχή*, com a vida fática e não com a consciência. Para tanto, ela deve tornar clara para si mesma sempre e a cada vez a situação hermenêutica a partir da qual o sentido é apropriado:

O conteúdo de cada interpretação – ou seja, o objeto temático no “como” do seu ser-interpretado – só se mantém em pé, se se explicitou com suficiente clareza a sua correspondente situação hermenêutica, a que cada interpretação é relativa, nas suas características. Uma interpretação tem sempre, em qualquer caso e seja qual for o seu âmbito temático e a sua pretensão de objetividade: 1) um ponto de vista [*Blickstand*], que se fixou e apropriou de modo mais ou menos explícito; 2) uma perspectiva [*Blickrichtung*], que dele parte, e segundo a qual se determina preconceptualmente o ser captado do objeto da interpretação “enquanto tal [coisa]” e “em que direção” deverá ser interpretado; e 3) um horizonte [*Sichtweite*], delimitado pelo ponto de vista e pela perspectiva, dentro do qual a exigência de objetividade da interpretação se move (NB, GA 62: 346)¹³.

¹³ A redação de *Informe Natorp*, cujo título é *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: indicação da situação hermenêutica* e que se encontra publicado como anexo ao volume 62 da *Edição Integral*,

Diante disso, o método fenomenológico está sempre devidamente situado, devendo ser alcançado como uma possibilidade e não como uma “corrente”. Aquele aspecto reflexivo da fenomenologia husserliana é abandonado e dá lugar à situação hermenêutica, o marco inicial da investigação sobre o sentido de ser do *aí-ser*. Assim, a afirmação escrita por Heidegger na condicional – “se a seguinte investigação dá alguns passos em frente no sentido de abrir as ‘coisas elas mesmas’” (*SuZ*: 38) – explícita, ao mesmo tempo, aquilo que *Ser e tempo* não é e a virada hermenêutica da fenomenologia, anunciando também a radicalização da máxima fenomenológica:

Nisso se fundamenta o fato de que “às coisas elas mesmas” já não pode significar aqui: trazer diante da mente as coisas livremente, por si mesmas; trata-se, antes, de um específico modo de perguntar, que quer dizer: deixar vir ao nosso encontro aquilo sobre o que se pergunta, dentro de uma problemática prefigurada de um modo totalmente específico (GA 17: 102).

O conteúdo da investigação fenomenológica, assim, nunca é algo neutro e isento de perspectiva, logo, a redução fenomenológica, que vai do ente ao ser, já denota o assumir de uma determinada situação hermenêutica. Husserl, ao propor a fenomenologia como única ciência de rigor, está, inicialmente, conclamando o advento de um determinado modo de ser previamente determinado: o da consciência transcendental. Por isso, “dizer que o *sentido* do ser em geral se constitui na consciência é dizer que o ente em sua totalidade só pode ‘valer’ como objeto” (Valentim, 2009: 229, grifo do autor). Para Heidegger, porém, o caráter transcendental do sentido de ser não é descoberto mediante a *εποχή*, mas mediante a apropriação da situação hermenêutica, que, por isso, está vinculada ao acontecer do ser em seu *aí*. Descobre-se, então,

se dá diante da possibilidade de Heidegger vir a ocupar um lugar de professor catedrático em Marburgo. Paul Natorp (1854-1924), responsável por administrar a sucessão, confia numa carta a Husserl que estava inclinado a “pensar seriamente” em Heidegger. Contra este, porém, pesava o fato de não ter ainda nenhuma publicação como fenomenólogo. A partir disso, dá-se a confecção desse texto, que, na verdade, apresenta-se como o que hoje seria um projeto de investigação, no qual Heidegger já traz seu propósito a respeito de uma investigação fenomenológica. Na verdade, pode-se dizer que *Informe Natorp* é o primeiro esboço de uma ontologia fenomenológico-hermenêutica, devendo-se destacar a remissão a Aristóteles: ela se dá na esteira de uma hermenêutica fenomenológica da facticidade, que já nas preleções de 1921/1922, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à investigação fenomenológica*, havia alcançado as categorias da vida fática. Nesse sentido, o que *Informe Natorp* apresenta é um programa filosófico que recupera o que já havia sido exposto e indica sua continuidade. O texto já antecipa a reabilitação da pergunta pelo ser a partir do horizonte da hermenêutica da facticidade como seu principal objetivo e, com isso, em certo sentido, já indica a des-truição fenomenológica como método de acesso à tradição filosófica como um todo: “caráter de ser é o que, definitivamente, reivindica umas interpretações tais como as que Heidegger leva a cabo. De fato, a análise do ponto de partida, a vida fática, mostra a necessidade inevitável de uma apropriação destrutiva do passado. Isso evidenciará os motivos implícitos contidos nas distintas interpretações entregues pela tradição” (Segura, 2002: 18). Esse texto, de fato, consolida o percurso da investigação fenomenológica por Heidegger, uma vez que já assume a hermenêutica da facticidade como ponto de partida para a reabilitação da pergunta pelo sentido de ser.

que o aí-ser é tanto fático quanto transcendental: “esse transcender não significa apenas, nem primariamente, o relacionar-se de um sujeito com um objeto, mas transcendência significa *compreender-se a partir de um mundo*” (GA 24: 425/435, grifo do autor). A intencionalidade, nesses termos, funciona como a “a *ratio cognoscendi* da transcendência. Essa é a *ratio essendi* da intencionalidade em seus diversos modos de ser” (GA 24: 91/100). De tal maneira, qualquer pergunta pelo sentido de ser pressupõe um ponto de vista, uma perspectiva e um horizonte e, por isso, “o meu relacionar-me compreendendo com o ente atém-se já a um compreender preliminar do ser deste ente, a partir do qual compreendo, já sempre, em cada caso, o ente ao levar a cabo o meu relacionamento com ele” (Von-Herrmann, 2003: 172).

A ontologia-hermenêutica não é uma mera reflexão teórico-conceitual, mas o pôr explícito da pergunta sobre o sentido de ser que, para ser posta, já precisa, em todo caso, ter alguma compreensão do que é ser: “compreensão em que o que compreende não está para o compreendido como a consciência para os seus objetos, mas de tal modo que o que compreende é ‘interpelado’, ‘determinado’ e, por isso, ‘concebido’ pelo próprio compreendido – o ser (Valentim, 2009: 232). Heidegger, portanto, dá uma guinada hermenêutica na fenomenologia, fazendo dela o método não de uma investigação reflexivo transcendental, mas ontológico-hermenêutica.

1.3 As três descobertas originárias da fenomenologia

Justamente porque a intencionalidade já é sempre hermenêutica e está direcionada ao que “vêm ao nosso encontro” (GA 24: 424/434) no mundo, então o mundo enquanto tal é descoberto como transcendente: “se o mundo é o transcendente, o *propriamente transcendente* é o *aí-ser*” (GA 24: 424/434, grifo do autor). O sentido de ser não é descoberto à luz da consciência transcendental, mas da hermenêutica da facticidade. Por isso, se, em certo sentido, mundo é o que está para além de todo objeto, sendo “o mais objetivo de todos os objetos [*Objekte*] e não possui, contudo, o modo de ser dos objetos” (GA 24: 424/434), então seu modo de ser não pode coincidir com o dos objetos, mas com o do aí-ser.

Com isso, alcançamos pela primeira vez o *sentido ontológico autêntico de transcendência* [...]. *Transcendere* significa ultrapassar; o *transcendens*, o transcendente, é *aquele que ultrapassa enquanto tal* e não aquilo em direção ao que eu ultrapasso. O mundo é o transcendente porque, pertencendo à estrutura do ser-no-mundo, ele constitui o ultrapassar em direção a... enquanto tal. O aí-ser mesmo é em seu ser, na medida em que ultrapassa, e, com isso, precisamente ele *não é o imanente* (GA 24: 425/434, grifo do autor).

O aí-ser nunca é radicalmente “para dentro”: ele é sempre direcionado *para além*, ou seja, para fora. Ele é sempre aberto a...: “a abertura pertence ao seu ser. Ele é seu aí [...]” (GA 24: 426/436). O aí-ser é indubitavelmente transcendental e, ao mesmo tempo, fático,

descobrimo o sentido não como algo imanente ao que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, mas como *projeto* (*Entwurf*): “o caráter projetivo do compreender constitui a abertura do aí do ser-no-mundo como o aí de um poder-ser. O projeto é a estrutura existencial¹⁴ de ser do âmbito em que se move o poder-ser fático” (*SuZ*: 145). A condição de possibilidade da intencionalidade, então, radica na compreensão imediata do ser do ente, ou seja, na intuição hermenêutica do ser, que “não é a última explicação do psíquico, mas a primeira abordagem para a superação do emprego acrítico de realidades tradicionalmente determinadas como o psíquico, a consciência, o conjunto de vivências, a razão” (GA 20: 63).

A investigação acerca da condição de possibilidade da intencionalidade visa romper com pontos de partida determinados reflexivamente, sejam eles favoráveis ou contrários à própria intencionalidade, tentando alcançar aquilo que ela tem – ou melhor, traz – de efetivo, a saber, a intuição categorial:

A descoberta da intuição categorial é a prova, em primeiro lugar, de que há uma apreensão simples do categorial, daqueles constituintes do ente que tradicionalmente se denominam categorias e que prontamente se nota, mesmo de forma bruta. Em segundo lugar, é, sobretudo, a prova de que essa apreensão se encontra implícita na mais cotidiana das percepções e em cada experiência [*Erfahrung*] (GA 20: 64).

Contudo, o que quer dizer intuição? Antes de tudo, por “intuição”, se traduz a expressão alemã *Anschauung*, na qual há o verbo *schauen* (olhar), que, quando substantivado, forma *Schau* (visão); também há a preposição *an-*, que direciona o olhar, posicionando-o atentamente. Desse modo, *an-schauen* é o olhar direcionado e atento, logo, *Anschauung* é o direcionamento atento do olhar: intuição (cf. Grimm; Grimm, 1971a: coluna 435). Nesse sentido, Heidegger pode afirmar que intuição é o “*simples apreender o que se encontra já dado ele mesmo em*

¹⁴ Traduz-se aqui por “existencial” o termo alemão *existenzial*, assumindo como parâmetro a tradução espanhola de *Ser e tempo* realizada por Jorge Rivera (1997), que, ademais, traduz o termo alemão *existenziell* por “existente”. A tradução italiana realizada por Pietro Chiodi (1969) e atualizada por Franco Volpi (2005) traduz, respectivamente, por *esistenziale* (existencial) e *esistenziale* (existente). A tradução espanhola de José Gaos (1951), por sua vez, traduz por “existenciário” o primeiro termo e por “existencial” o segundo. As traduções para o português fazem as seguintes opções: Márcia Sá Cavalcante (1988) traduz, respectivamente, por “existencial” e “existenciário”; Fausto Castilho (2012) inverte esta ordem, pondo-se à esteira da tradução inaugurada por Gaos. Importa destacar, em primeiro lugar, que *existenzial* é um termo introduzido por Heidegger para distinguir aquilo que é próprio à constituição ontológica do aí-ser de outras “categorias”, isto é, àqueles conceitos que remetem à estrutura fundamental dos demais entes que não são tais qual o aí-ser. Ademais, a adequada distinção conceitual entre *existenzial* e *existenziell* é estabelecida somente em *Ser e tempo*, sendo usada “para distinguir o plano das determinações da existência consideradas em sua imediação ôntica (*existenziell*) daquele das determinações ontológicas que se referem, ao invés disso, à existência como um modo de ser específico ao aí-ser (*existenzial*)” (Volpi, 2015: 559). Dessa maneira, *existente* fará sempre menção ao plano ôntico, ao passo que *existencial* dirá respeito aos aspectos ontológicos da existência; “em termos kantianos, às condições de possibilidade da existência mesma” (Adrián, 2009: 85).

carne e osso, tal como ele se mostra” (GA 20: 64, grifo do autor). Trata-se, pois, do “simples apreender”, do “simples ver” aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, logo, a intuição categorial apreende o fenômeno em seu mostrar-se. Ela diz respeito ao *como* da apreensão, não designando um mero olhar, mas um olhar *direcionado*, capaz de perceber o sentido *direta e imediatamente*. O sentido, então, não provém de uma mediação conceitual-reflexiva, mas tão somente do fato de que, em sua facticidade, o aí-ser já sempre transcendeu o ente em sua onticidade, compreendendo seu ser, ou melhor, projetando uma compreensão de ser, pois “o ser não é tão acessível quanto o ente. Nós não nos encontramos simplesmente em frente a ele, [...] ele deve ser respectivamente visualizado em uma projeção livre” (GA 24: 29/37). Isso é o que a fenomenologia constrói como especificamente seu: “a projeção do ente previamente dado com vistas ao seu ser e às suas estruturas” (GA 24: 30/37). Portanto, se a intuição categorial é a condição de possibilidade da intencionalidade, a transcendência é a da facticidade, mesmo porque:

O ser só é compreendido na medida em que ele *é*, por seu lado, *projetado com vistas a algo*. [...] Só compreendemos o ente na medida em que o projetamos com vistas ao ser; o ser mesmo precisa ser compreendido aí de certa maneira, isto é, o ser precisa, por sua parte, ser projetado em direção a algo (GA 24: 396/407, grifo do autor).

Ao mostrar que o sentido de ser é transcendental, a intuição categorial ratifica a hermenêutica como modo próprio de ser do aí-ser, não recorrendo, portanto, ao binômio consciência-objeto. Além disso, como aquilo que há de efetivo na intencionalidade, a intuição categorial mostra a hermenêutica como seu fundamento ontológico. Assim, em Heidegger, intuição categorial é intuição hermenêutica, pois o mundo é compreendido antes de qualquer ato teórico e/ou reflexivo. Ao afirmar a percepção da cátedra, já se intui seu sentido de ser. A intuição hermenêutica da cátedra é a compreensão do ser-cátedra, presente, por exemplo, na afirmação de que a cátedra *é* demasiado alta. “Os elementos do enunciado todo que não encontram conformidade alguma na percepção sensível, encontram-na por meio de uma *percepção não sensível: a intuição categorial*” (GA 20: 80, grifo do autor). O apreender simples pretendido pela fenomenologia é justamente esse e, por isso, o mais difícil de ser alcançado, pois, “de início e na maioria das vezes, o simples passa batido, é o que não é percebido e o que fica esquecido, velado” (Fernandes, 2013: 89). Com isso, a investigação fenomenológica parte da hermenêutica da facticidade, colocando, em primeiro lugar, a pergunta pelo sentido de ser do aí-ser para, a partir disso, lançar a pergunta pelo sentido de ser em geral, justificando sua vocação ontológico-fundamental.

Se, por um lado, a intuição categorial apreende o ser do ente, então, por outro, a intencionalidade não está direcionada a um mero objeto, mas àquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo. Por isso, não é que a fenomenologia seja um mero modo de proceder que chegue à ontologia como o que deve ser investigado, mas que “*a ontologia científica não é outra coisa senão fenomenologia*” (GA 20: 98, grifo do autor). O ver simples exigido pela fenomenologia é ontológico-transcendental. No limite, então, a intuição categorial descobre o ser como fundamento do ente: “a designação terminológica para este caráter da anterioridade do ser em relação ao ente é a expressão *a priori*, aprioridade, o ser anterior. Enquanto *a priori*, o ser é anterior aos entes” (GA 24: 27/35). Assim sendo, à fenomenologia não compete somente direcionar o olhar do ente ao ser, mas também elaborar as estruturas metodológicas necessárias para levar a cabo tal diferença, denominada de diferença ontológica¹⁵.

Para a fenomenologia, o *a priori* é um “*título do ser*” (GA 20: 101, grifo do autor) e, por isso, não guarda relação alguma com qualquer noção de subjetividade, tampouco com uma consciência e muito menos com uma concepção imanentista, à qual se contraporía uma transcendental: “o *a priori* não só não é nada imanente, primariamente inerente à esfera do sujeito, como também não é nada transcendente, especificamente atrelado à realidade [*Realität*]” (GA 20: 101). De tal modo, o *a priori* está necessariamente vinculado à intuição categorial e, consequentemente, à intencionalidade.

O conteúdo próprio da investigação fenomenológica, portanto, é o ser. A pergunta posta é pelo seu sentido. “Todo perguntar é um buscar. Todo buscar está previamente direcionado pelo que se busca” (*SuZ*: 5). Se a fenomenologia, como método de uma investigação ontológico-hermenêutica, coloca a pergunta pelo sentido de ser, então está “fora de questão que ela pronuncie determinadas teses dotadas de um conteúdo específico sobre o ente e defenda, por assim dizer, um ponto de vista” (GA 24: 28/35). Sua investigação é direcionada previamente pelo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, tratando-se, pois, de um direcionamento *a priori*. Por que a fenomenologia não pronuncia teses sobre um conteúdo específico sobre o ente? Por que *ser* nunca é algo objetivo, ou seja, mesmo a fenomenologia como método da Ontologia Fundamental pressupõe “*o projeto do ser com vistas ao horizonte de sua compreensibilidade*” (GA 24: 459/468, grifo do autor). A pergunta pelo sentido de ser é previamente direcionada por uma compreensão pré-ontológica. Logo, o “*a priori* significa ao mesmo tempo aquilo que torna possível o ente enquanto ente naquilo *que* e no modo *como* ele é” (GA 24: 461/470, grifo do autor). A fenomenologia deve encontrar aquilo que mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo tal

¹⁵ Cf. Segunda seção, capítulo 1.1

como se mostra, sem determiná-lo previamente: “como significado da expressão ‘*fenômeno*’ deve se manter, pois, *o-que-mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo*, o que se manifesta” (*SuZ*: 28, grifo do autor). *Fenômeno* diz respeito, então, ao modo de encontrar o conteúdo da investigação. “O *λόγος* faz ver algo (*φαίνεσθαι*), a saber, aquilo sobre o que se fala e o faz ver *para* quem fala (*Medium*) ou para os que falam entre si” (*SuZ*: 32, grifo do autor). *Fenômeno* e *λόγος* são componentes do método à medida que remetem à sua estrutura formal.

SEGUNDO CAPÍTULO

O SIGNIFICADO DOS TERMOS COMPONENTES DO MÉTODO

Se *fenômeno* designa o modo de encontrar o conteúdo da investigação, então *λόγος* é o modo de expressá-lo. Exteriormente, “fenomenologia seria, portanto, a *ciência dos fenômenos*” (*SuZ*: 28, grifo do autor). E o que seria a fenomenologia em sentido fenomenológico, uma vez que é dessa maneira que Heidegger a lê? Não basta manter o significado de *fenômeno* como o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, evocando o seu étimo grego – *φαινόμενον*? Precisamente, contudo, é necessário tornar claro porque ele é isso. De igual maneira, assumir o significado de *λόγος* como “ciência de...” equivale a não ir em direção a seu significado originário, logo, assumindo-o desde uma perspectiva derivada, que não é aquela pretendida pela fenomenologia. Por isso, a retomada dos étimos *φαινόμενον* e *λόγος* é uma tarefa imprescindível para a construção da fenomenologia como o método da investigação ontológico-fundamental.

Essa retomada também está presente no §7, respectivamente, em sua primeira e segunda parte, que, juntas, antecipam a apresentação do conceito prévio de fenomenologia. Investigar o que está aí posto não corresponde tão somente a evidenciar a origem dos termos componentes da expressão “fenomenologia”, como se se tratasse de uma investigação etimológica. Trata-se, na verdade, de mostrar que *φαινόμενον* e *λόγος* dizem respeito, sobretudo, ao *como* da investigação, delimitando-a também a respeito de seu *conteúdo*. O §7, contudo e novamente, precisa ser compreendido em articulação com as preleções anteriores a *Ser e tempo*, pois, com isso, ficará mais clara a realização de uma desconstrução crítica desses conceitos tradicionais, preparando, assim, o conceito prévio de fenomenologia. Para tanto, também é necessário estar atento a uma chave metodológica apresentada por Heidegger já nas preleções *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/1921), a saber, a ideia dos conceitos fenomenológicos como indicações formais, responsáveis pela “análise do ‘como’ da apreensão de um objeto e não do ‘que’ do objeto mesmo” (Streeter, 1997: 418).

2.1 A indicação formal como chave metodológica

Se a fenomenologia é o método de investigação da Ontologia Fundamental e esta parte, necessariamente, da Hermenêutica da Facticidade, então nem o significado de *φαινόμενον*, nem o de *λόγος* estão desvinculados do sentido de ser em geral, tampouco do de ser do aí-ser. De tal

maneira, a des-truição fenomenológica, como se verá posteriormente¹⁶, ao realizar uma desconstrução crítica da Tradição, visa alcançar as condições de possibilidade para o trato do ente a partir da compreensão do ser, isto é, as “condições de possibilidade das próprias ontologias, que antecedem as ciências ônticas e as fundam” (*SuZ*: 11). Fenômeno não define o ente, mas o modo de encontrar o ser do ente na condição que é a sua, a saber, de algo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo. Ele não significa “nada mais do que um *modo destacado da presença* [*Anwesenheit*] do ente” (GA 17: 9, grifo do autor) e, por isso, não remete a um *que* objetivo, mas a um *como*, ou seja, ao modo do mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo. Conceitualmente, fenômeno indica o modo de encontrar o conteúdo da investigação – o *que* em seu *como*:

O ser deve ser apreendido e tematizado. Ser é respectivamente ser do ente e, por conseguinte, só é acessível de início a partir de um ente. Neste caso, o olhar fenomenológico apreendedor precisa se dirigir, na verdade, para um ente, mas de tal modo que o ser desse ente se destaque e possa chegar a uma tematização possível (GA 24: 28/36).

Como a investigação fenomenológica não prescinde da intencionalidade, pois o aí-ser vive sempre direcionado a..., os conceitos fenomenológicos não podem prescindir absolutamente de um conteúdo. Mesmo assim, esse conteúdo não é antecipado nem objetiva e nem objetivamente. Por isso, esses conceitos não definem o sentido em plenitude do que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, mas tão somente o modo como a fenomenologia encontra isso que assim se mostra. A indicação formal diz como a fenomenologia tem e expressa seu conteúdo de investigação, isto é, não como coisa, mas como um “‘ter fundamental’, tendo o fundamento de cada ente” (Kisiel, 1993: 234).

Na condição de indicações formais, os conceitos fenomenológicos são capazes de expressar o direcionamento do olhar para além do ente, mas nunca prescindindo dele. Nesse sentido, “nenhum objeto pode ser alcançado em si mesmo de maneira autêntica ou completa, mas o objeto da filosofia *pode* ser ‘genuinamente indicado’” (Streeter, 1997: 419, grifo do autor), justamente porque toda e qualquer *redução fenomenológica* já é sempre situada desde um ponto de vista, uma perspectiva e um horizonte. O “ter” o conteúdo da investigação não indica nenhuma posse quiditativa, mas a consecução do fenômeno como modo não-objetivo de encontrar tal conteúdo, tornando-o questionável em seu *ser-que-como* (*Was-Wie-Sein*), ou seja:

- 1) pelo “*que*” [*Was*] originário, que é experienciado nele (*conteúdo*) [*Gehalt*];
- 2) pelo “*como*” [*Wie*] originário, em que é experienciado (*referência*) [*Bezug*];
- 3) pelo “*como*” [*Wie*] originário, no qual o sentido referencial é realizado (*realização*) [*Vollzug*]. Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência, de realização) não estão simplesmente colocadas uma ao lado da

¹⁶ Cf. Primeira seção, capítulo 3.2

outra. “Fenômeno” é a totalidade de sentido segundo essas três direções (*EPR*, GA 60: 63, grifo do autor).

Como fenômeno não diz respeito ao ente propriamente dito, mas àquilo que a intuição categorial capta *a priori* – o ser do ente –, o conceito indicativo formal de fenômeno o torna questionável em sua totalidade de sentido, inviabilizando a objetivação prévia do ser e, com isso, deixa-o suspenso no que diz respeito a seu sentido de realização, de referência e de conteúdo: “a indicação formal não está vinculada ao ‘que’ do fenômeno, mas é apenas indicativa da direção em que a compreensão, ainda não realizada, pode prosseguir” (Hung: 2020: 4). Nesse sentido, os conceitos fenomenológicos não são nem lógico-formais, nem formal-temáticos, logo, “o que é formalmente indicado não pode ser tematizado como um todo” (Machado, 2006: 43-44), o que evidencia que a indicação formal se diferencia tanto da generalização (*Generalisierung*) quanto da formalização (*Formalisierung*).

“‘Generalização’ quer dizer *universalização segundo o gênero*. Por exemplo, o vermelho é uma cor, a cor é uma qualidade sensível” (*EPR*, GA 60: 58, grifo do autor). Na generalização, põe-se algo em relação a uma categoria superior, à qual se denomina gênero, criando, assim, uma necessária hierarquia, de tal modo que “a generalização é sustentada na impossibilidade de acesso à compreensão do sentido e do domínio particular dos objetos. [...] Aprender o conteúdo numa hierarquia do individual é essencial para a generalização” (Machado, 2006: 35). Ao estabelecer um modo hierárquico do singular ao substancial, a generalização está sempre vinculada a uma região temática determinada, logo, a um conteúdo quiditativo.

“Outro é o caso na *formalização*; por exemplo, ‘a pedra é um objeto’ [*Gegenstand*]. Aí a atitude não está ligada ao conteúdo quiditativo (à região das coisas materiais e similares), mas é tematicamente livre. Está livre de toda ordenação hierárquica” (*EPR*, GA 60: 58, grifo do autor). A formalização não diz respeito ao conteúdo, tampouco a qualquer hierarquia, porque se ocupa com a essência de algo. A hierarquia da generalização não é necessária à formalização, pois esta está direcionada à predicação formal: ela afirma que “a pedra é um *objeto*”, que, em si mesmo, não existe senão enquanto conceito. De tal modo, toda formalização é sempre uma abstração, que, no limite, “presume que todos os fenômenos estão disponíveis para uma apreensão cognitiva (teorética), que todos os fenômenos são dados (experenciados) no comportamento teórico” (Hung, 2020: 4). Também a formalização tem em vista uma universalidade, que é o que há de comum entre ela e a generalização e o que, por sua vez, as diferencia radicalmente da indicação formal, pois esta “nada tem a ver com a universalidade. O significado de ‘formal’ na ‘indicação formal’ é *mais originário*” (*EPR*, GA 60: 59, grifo do autor).

A indicação formal não define nenhuma essência, tampouco uma região temática, mas tão somente oferece o “primeiro vislumbre de um fenômeno particular” (Vedder, 2006: 45), determinando o conceito fenomenológico de fenômeno em seu *ser-que-como* e o definindo desde um ponto de vista, uma perspectiva e um horizonte. Por isso, a indicação formal mostra “os fenômenos da vida fática sem encobri-los pela explicação teórica” (Hebeche, 2005: 326), justificando seu aspecto “mais originário” em relação à generalização e à formalização: ela é utilizada para mostrar o caráter prévio a toda predicação formal e a toda ordenação gradual e, por isso, para ela “não se trata de uma ordenação. Nela se mantém afastada qualquer classificação, deixando tudo em suspenso” (EPR, GA 60: 64). Portanto, a indicação formal garante a possibilidade de a investigação fenomenológica voltar a “situar-se no começo, antes de toda essencialização e universalização” (Hebeche, 2005: 347). Ela trabalha justamente para isso:

A indicação deve indicar antecipando a referência do fenômeno – em um sentido negativo, como se fosse uma advertência! Um fenômeno deve ser dado previamente de tal modo que seu sentido de referência fique em suspenso. Deve-se evitar assumir que o sentido de referência seja originariamente teórico. A referência e a realização do fenômeno *não* são determinadas antecipadamente, mas estão em suspensão. Essa é uma posição que se contrapõe frontalmente à ciência. Não há nenhuma inserção em uma região temática, mas, ao contrário, a indicação formal é uma *defesa* [*Abwehr*], um *asseguramento* [*Sicherung*] preventivo, de modo que o caráter de realização [*Vollzugscharakter*] ainda permaneça livre (EPR, GA 60: 63, grifo do autor).

O “estar em suspensão” do sentido de referência e do de realização possibilita que se pergunte pelo sentido de ser do fenômeno em sua totalidade justamente por ele não estar situado objetivamente. Por isso, os conceitos fenomenológicos não fornecem respostas objetivas para a pergunta sobre o sentido de ser, mas uma resposta que indica justamente o modo de seu mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo. Tais conceitos, então, assumem a tarefa de manter aberta a pergunta pelo sentido de ser disso que aí se mostra: “na indicação está implícito que a concretização não se dá sem mais, mas representa uma tarefa de tipo próprio e uma tarefa para uma realização da própria constituição. Por conseguinte, o conteúdo definidor deve ser conquistado dessa maneira” (GA 61: 32). A fenomenologia alcança sempre e a cada vez o seu conteúdo de investigação como princípio, tendo como “última instância de legitimação da produção de conceitos o ato histórico da liberdade, isto é, aquele pelo qual a vida se apropria de si mesma e conquista para si as mais claras proposições” (Bertorello, 2005: 139).

Ao perguntar pelo *ser-que-como*, a indicação formal faz prevalecer o *como* ao *que*, permitindo que a resposta a tal pergunta não se oriente, a princípio, pelo conteúdo objetivo, senão pelo modo como algo se dá e é compreendido. Assim, não se antecipa o sentido de realização, assegurando que o sentido de ser advenha da necessária relação entre viver e vir-a-ser mundo.

Por impossibilitar qualquer prévia definição teórico-conceitual, a indicação formal opera como uma chave metodológica para todos os conceitos fenomenológicos, que, por isso, são fundamentalmente vazios de conteúdo: “o vazio de conteúdo em sua estrutura de sentido é igualmente aquilo que dá a direção de realização” (GA 61: 33). Como não há a possibilidade do viver e do vir-a-ser mundo serem entidades distintas, pois, “ao realizar sua vida, o ser humano realiza seu ser” (Rodríguez, 2019: 154, grifo do autor), e a realização da vida é plenamente fática, então os atos intencionais não estão dirigidos a meros objetos, senão são realizações do próprio ser da vida fática. No ser da vida fática há “uma certa reflexividade, uma certa compreensão de si mesmo, que não é um segundo ato sobre o primeiro, senão um momento da realização mesma” (Rodríguez, 2019: 154). Nesse sentido, a orientação prévia a toda e qualquer realização não é dada pelo ente, mas pelo ser, entendendo por que se trata de uma indicação *formal*, capaz de indicar “a direção de algo para pôr-se em movimento, para ser atualizado, executado, reordenado” (Machado, 2006: 43).

O método fenomenológico, então, não prescreve nada sobre o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, mas, enquanto “explicitação [*Explikation*]¹⁷ desta totalidade de sentido, fornece o *lóγος* dos fenômenos, *lóγος* no sentido de *verbum internum* (não no sentido de logicização)” (EPR, GA 60: 63). De tal maneira, por não possuir conceitos definidores de conteúdo, o *lóγος* da fenomenologia é descritivo, cumprindo uma função proibitiva, a saber, a de “manter à distância toda determinação não demonstrativa” (SuZ: 35). A descrição do fenômeno é o pressuposto necessário para a tematização do ser, logo, o fundamento para qualquer conhecimento ôntico. Daí a contraposição da indicação formal em relação à ciência em geral:

A investigação científica realiza, ingênua e rudemente, a demarcação e primeira fixação da região temática. A elaboração das regiões em suas estruturas fundamentais já foi, de certo modo, realizada pela experiência e interpretação

¹⁷ De acordo com o *Dicionário Duden* (Dudenredaktion, 2021), o termo *Explikation* é uma germanização da expressão latina *explicatio*, que significa a ação de esclarecer, de desenvolver, de desdobrar algo, no sentido de apresentá-lo com a devida transparência a partir de sua origem, porque a preposição ablativa *ex-* possui o significado originário de ponto de partida, expressando a relação de procedência, de origem, de onde vem ou de onde sai algo (cf. Blánquez, 1975a: 654), ao passo que o verbo *plico*, por sua vez, significa pregar, dobrar, enrolar (cf. Blánquez, 1975b: 1274). Esse sentido de *explicação*, em alemão, também pode ser dito por meio da expressão *Auseinanderrollen*, que significa literalmente “desenrolar”. Contudo, ao utilizar *Explikation*, Heidegger faz menção não só à explicação de algo, mas à sua explicitação, pois, para os latinos, *explicare* possui um significado mais amplo, sendo utilizado não só para a explicação do significado de algo, em seu sentido etimológico, por exemplo, mas para a explicitação disso que aí é dito, no sentido de dar mesmo a ver o que se diz, por exemplo, no desdobrar as velas de um barco, içando-as ou, como também se poderia dizer, explicando-as (cf. Blánquez, 1975a: 674). Esse desdobrar que dá a ver o que é assim desdobrado, ou melhor, esse explicar que mostra e demonstra o que é assim explicado pode ser dito por meio do termo “explicitação” e do verbo “explicitar”, que parece ser uma boa tradução para a expressão *Explikation*, no sentido empregado por Heidegger.

pré-científica do domínio de ser que demarca a região temática mesma (*SuZ*: 9).

Contudo, se a totalidade de sentido reúne o *sentido de conteúdo* (*Gehaltsinn*), o de *referência* (*Bezugsinn*) e o de *realização* (*Vollzugsinn*) e a indicação formal antecipa o sentido de referência do fenômeno e este é o ser e não o ente, então os conceitos fenomenológicos são, a princípio, *impróprios*, justamente porque o que primeiro se mostra é o ente e não o ser, que, por sua vez, precisa ser conquistado, ou melhor, construído, projetado. Para a investigação fenomenológica não há algo como um ser puro, um ser em si: “ser é sempre o ser de um ente” (*SuZ*: 9). De tal modo, a pergunta pelo sentido conceitual de fenômeno não pode cindir o *que* e o *como*, querendo se ocupar única e exclusivamente com o ser, abandonando o ente. O conteúdo, porém, é algo que se tem em vista, ou seja, algo a ser concretizado, não podendo ser antecipado pela indicação formal. Com isso, o *λόγος* da fenomenologia só pode ser descritivo, pois só há descrição a partir do momento que algo já se mostrou-a-respeito-de-si-mesmo, podendo, a partir disso, afirmar um determinado *sentido de conteúdo*. A descrição, então, sucede a compreensão, justificando o porquê do aspecto descritivo do *λόγος* – denominado como *λόγος* apofântico – não ser originário: ele está radicado em um *λόγος* hermenêutico, concretizado na linguagem, que, evidenciando a apropriação da situação hermenêutica, toma o sentido de ser do fenômeno em *propriedade*.

A vivência imediata do mundo, da qual parte a investigação fenomenológica, embora “mostre a mútua inserção entre eu e mundo na forma de uma radical consonância, não é uma autocompreensão definitiva de nosso ser; a figura ou imagem de *meu* estar no mundo que ela traz implícita está, ao contrário, distorcida, desfigurada” (Rodríguez, 2019: 176, grifo do autor). Isso porque, a princípio e na maioria das vezes, o sentido de referência acaba sendo o ente enquanto tal, que é o que primeiro se mostra, e não o modo de ser do ente, que é o que ali está como que oculto. Desse modo, a indicação formal, por não antecipar o sentido de realização e o de conteúdo, dá a conhecer tão somente o conceito formal de fenômeno como “*ἀποφαίνεσθαι τα φαινόμενα* – isso que se mostra tal como se mostra a partir de si próprio, tal como faz ver a partir de si próprio” (*SuZ*: 34). Com isso, conforme prossegue Heidegger: “não se faz outra coisa senão expressar a máxima acima formulada – ‘às coisas mesmas!’” (*SuZ*: 34). Portanto, a indicação formal está à base da caracterização fenomenológica de *φαινόμενον* e *λόγος*, logo, à base do conceito formal de fenomenologia.

2.2 O significado fenomenológico de *φαινόμενον*

A caracterização de fenômeno em *Ontologia. Hermenêutica da Facticidade* (1923) retoma a importância dada ao seu *ser-que-como* e já indica seu sentido fenomenológico:

A palavra *fenômeno* possui sua origem no termo grego *φαινόμενον* que, por sua vez, deriva de *φαίνεσθαι*, significando o que se mostra. Fenômeno é, portanto, aquilo que se mostra enquanto tal, em seu mostrar-se. Antes de mais nada, isso significa que a coisa mesma está aí enquanto tal, não representada como quer que seja, nem é considerada de modo indireto, nem tampouco é reconstruída de alguma maneira. Fenômeno é o modo de ser objetual [*Gegenständlichkeit*] de algo, um modo certamente privilegiado: o estar presente de um objeto [*Gegenstand*] por si mesmo. Portanto, com isso não se decide absolutamente nada sobre a concretude das coisas, não se faz qualquer referência a algum setor determinado de coisas. Fenômeno designa um modo privilegiado de ser-objeto [*Gegenstand-sein*] (GA 63: 67/75, mod., grifo do autor).

A lida com qualquer fenômeno não pressupõe uma objetivação, mas uma atenção direcionada ao ser objetual, evidenciando o primado do *como* ao *que*. Essa caracterização inicial também mostra o fenômeno como um modo destacado do ser do ente. De qual ente, porém? Daquele que se encontra aí imediatamente, daquele com o qual toda a gente se ocupa cotidianamente, de tal modo que “a exposição fenomenológica do ser do ente que se encontra mais próximo se cumpre pelo fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, que também chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano” (*SuZ*: 66, grifo do autor). Em outras palavras: o *aí-ser* lida sempre com o ente desde uma determinada perspectiva, que, por isso, acaba por determinar a totalidade de sentido. E mais: lida com ele, a princípio, não com vistas ao conhecer reflexivo, mas lida com ele na ocupação, no manuseio, no uso. Por isso, não há uma apreensão “pura” do fenômeno: toda e qualquer apreensão está fundada numa compreensão já sempre demarcada por um horizonte de possibilidades, no qual o sentido é descoberto. A lida com o ente é um modo específico – o mais cotidiano, na verdade – de descobrir seu sentido de ser. A totalidade de sentido, então, pressupõe um nexo de sentido possível, de modo que o sentido de realização (*Vollzugsinn*), ao levar a cabo um determinado modo de ser, dá a ver a perspectiva do olhar e, por isso, “fenômeno não é primeiramente uma categoria, mas faz referência inicialmente ao *como* de acesso, da apreensão e da verificação” (GA 63: 71/79), o que acaba delegando à fenomenologia a tarefa de “falar de algo tal como esse algo se mostra e apenas na medida em que se mostra” (GA 63: 71/79).

A caracterização de fenômeno como o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo delega ao *λόγος* a função de ser a fala de algo enquanto tal. Reafirma-se, assim, a tese de que a fenomenologia não prescreve antecipadamente nenhuma característica ao fenômeno, pois, para realizar qualquer caracterização já se deve partir do pressuposto de que algo se mostra. Portanto,

fenômeno, em sentido fenomenológico, não designa o ente em si, mas o modo privilegiado de encontrá-lo, de modo que o *λόγος* não é o falar a respeito do ente, mas o fazer ver aquilo que o funda: “na abertura e explicitação do ser, o ente é sempre o prévio e o concomitantemente temático; o tema propriamente dito é o ser” (*SuZ*: 67). Por não ser uma categoria, em sentido metafísico, não há nenhuma classificação prévia do ente, mas tão somente a explicitação de sua condição, conforme anuncia a raiz grega do termo: “os *φαινόμενα*, ‘fenômenos’, são, pois, a totalidade do que está à luz do dia ou o que pode ser trazido à luz, o que os gregos simplesmente identificaram alguma vez com *τὰ ὄντα* (o ente)” (*SuZ*: 28).

Fenômeno significa precisamente um *modo destacado* de encontrar o ente, porque “*φαίνεσθαι* é a forma média de *φαίνω* – trazer à luz do dia, pôr no claro. *Φαίνω* pertence à raiz *φα-*, como *φῶς*, a luz, o claro, isto é, aquilo [o meio] em que algo pode se tornar aparente, visível em si mesmo” (*SuZ*: 28). Fenômeno é aquilo que está ou é trazido à luz, sendo, portanto, o *modo destacado* da presença do ente. Estar ou ser trazido à luz não é o único modo da presença do ente, mas um modo específico, o que ajuda a entender o sentido fenomenológico de fenômeno: “o conceito *φαινόμενον* não se limita só à presença das coisas na luz do dia; ele é mais amplo e designa tudo o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, mostrando-se *no claro* ou *na escuridão*” (GA 17: 10, grifo do autor). A escuridão é “um fazer ver totalmente específico” (GA 17: 10) e, por isso, não significa “não deixar ver”, mas fazer ver de outra maneira. Fenômeno é o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo seja na luz, seja na escuridão. Ambas as possibilidades são precisamente recolhidas já por Aristóteles:

E da cor é receptivo o privado de cor; do som, o privado de som. E privado de cor é o transparente, o invisível ou o visto a custo, como obscuro parece ser. E deste tipo é o transparente, e não quando transparente em atualidade, mas quando em potência; pois a mesma natureza ora é treva, ora é luz (*De Anima*: 418b26).

Implicitamente, Heidegger (re)coloca e (re)posiciona o texto aristotélico¹⁸ como expressão da mobilidade própria ao fenômeno, bem como ao sentido de ser, que, por isso, não é

¹⁸ Em *Meu caminho na fenomenologia*, Heidegger anota que tanto a dissertação de Franz Brentano (1838-1917) – *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* – quanto a obra do teólogo Carl Braig (1852-1923) – *Sobre o ser: compêndio de ontologia*, na qual “as seções maiores do texto sempre traziam no fim passagens de Aristóteles, Tomás de Aquino e Suarez, além da etimologia das palavras designantes dos conceitos ontológicos fundamentais” (*MWP*, GA 14: 93/85, mod.) – foram-lhe decisivas para sua entrada na filosofia. Heidegger aí afirma: “bastante indeterminada, movia-me a seguinte ideia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? O que quer dizer ser?” (*MWP*, GA 14: 93/85). As figuras de Brentano e Braig são decisivas, pois colocam Heidegger em contato com Aristóteles. No entanto, esse primeiro contato se dá ao mesmo que com as *Investigações lógicas* de Husserl, a respeito das quais Heidegger esperava “um estímulo decisivo com relação às questões suscitadas pela dissertação de Brentano” (*MWP*, GA 14: 93/4). Nesse sentido, o contato com Aristóteles é de todo importante, pois é a partir daí que Heidegger inicia seu percurso

imposto sobre o ente, mas descoberto como significação possível a partir de um nexos de sentido possível, que, por sua vez, é delimitado e definido por um horizonte, uma perspectiva e um ponto de vista. O sentido de ser, portanto, acontece como algo do qual o aí-ser se apropria mediante a sua situação hermenêutica. Como o sentido é transcendental e não pertence ao ente, tampouco é nele afixado, o ser é sempre projetado, nunca sendo alcançado de uma vez por todas. O ser não é algo que está aí sempre disponível. O transcendental por excelência, no entanto, é o aí-ser, de tal modo que, para Heidegger, ele é a condição de possibilidade para a descoberta e apropriação do sentido. O aí-ser é o aí propício do ser.

Como o conceito fenomenológico de fenômeno traz consigo a condição de possibilidade de que algo mostre-se-a-respeito-de-si-mesmo e, conseqüentemente, seja compreendido e expressado, fica justificado o porquê do *λόγος* ser o *verbum internum* do *φαινόμενον*: o que ele expressa não é a coisa em si, mas a compreensão de ser já projetada, de modo que a *fala* do *fenômeno* expressa concretamente a apropriação do sentido. Também fica evidente o porquê de o conteúdo da investigação fenomenológica precisar ser alcançado sempre e a cada vez: enquanto fenômeno, esse conteúdo não é algo estável, como se permanecesse sempre à luz. De igual maneira, o sentido de ser não é algo que está sempre disponível ou algo que, quando alcançado, permanece tal qual um selo adicionado à coisa. A fenomenologia, assim, é o método através do qual a pergunta pelo sentido de ser é posta sempre e a cada vez. A partir dela, a filosofia está posicionada antes de toda essencialização e universalização.

Porque se posiciona antes de qualquer determinação ôntica, a filosofia não tem em vista “determinar o ente como ente derivando-o de outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível. O ser, como o que é perguntado, exige, pois, um modo próprio de ser mostrado, que se distingue da descoberta [*Entdeckung*] do ente” (*SuZ*: 6). Por isso, fenômeno não designa

filosófico com vistas a alcançar o sentido de ser em geral. A esse respeito, Volpi (2014: 51, grifo do autor) afirma que “Heidegger se confronta antes de tudo com a fenomenologia husserliana e que aporta depois à interpretação de Aristóteles a partir daquelas interrogações que permaneceram sem resposta no confronto com Husserl. No pensamento deste último, de fato, Heidegger chegou a ver, cumprida e levada às suas últimas conseqüências, a fundação de uma filosofia do sujeito orientada predominantemente para o conhecimento científico e as categorias lógico-teoréticas. Por outro lado, voltando-se para Aristóteles, Heidegger crê poder detectar um repertório *completo* das determinações ontológicas fundamentais da vida humana, para mais, sem os pressupostos das modernas filosofias do sujeito”. Aristóteles, portanto, é uma figura decisiva para Heidegger definir a tarefa fenomenológica como uma ontologia fundamental que parte da hermenêutica da facticidade, o que fica evidente em suas primeiras preleções em Marburgo, *Introdução à investigação fenomenológica*, nas quais o objetivo é, na contramão da direção husserliana, desenvolver o eminente caráter histórico da investigação filosófica, “pondo-a de acordo com o fundamental movimento histórico da vida mesma” (Kisiel, 1993: 233). Nesse sentido, ainda de acordo com Kisiel (1993: 233), “o resultado dessa particular retomada [de Aristóteles] é uma mudança, em Heidegger, da ‘definição fundamental de filosofia’ em direção de uma ontologia fenomenológica”.

o modo destacado de uma região temática, tampouco um específico objeto temático ele mesmo, mas “apenas a maneira como vem ao encontro da investigação e como se lhe apresenta” (Von-Herrmann, 2003: 166). A tarefa descritiva da fenomenologia, nesses termos, deve manter à distância toda determinação não demonstrativa, pois, caso assim não fosse, o fenômeno não seria aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, mas tão somente uma determinação objetiva de algo. Disso adviria não um sentido, mas uma definição e se partiria única e exclusivamente da reflexão. O conceito fenomenológico de fenômeno só pode ser devidamente compreendido desde a chave metodológica da indicação formal, pois, ao manter somente o sentido de referência, ela deixa em suspenso a totalidade de sentido, tornando possível que o fenômeno se mostre tal como é, sem falseá-lo:

Ele [o significado de fenômeno] não diz apenas, de modo lexical, o que-se-mostra, mas o que-se-mostra-a-respeito-de-si-mesmo, de modo a tornar claro que aquilo que se mostra, a coisa que se mostra, mostra-se tal como *ela mesma* é, ou mais precisamente, como ela é a respeito de si mesma. Neste ponto fica decidido que: aquilo enquanto o qual a coisa se mostra, é tal qual a coisa é *na verdade* (Von-Herrmann, 2003: 164, grifo do autor).

De acordo com isso, o mostrar-se (*zeigen sich*) do *φαινόμενον* está vinculado à *verdade* (*Wahrheit*). Contudo, o que significa *Wahrheit*? “Ser-verdadeiro (verdade) diz ser-descobridor [*Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein*]” (SuZ: 219). Para Heidegger, a verdade não é um princípio gnosiológico, logo, “não se trata de como podemos alcançar a verdade ou com quais critérios nos asseguramos de possuí-la” (García, 2015: 188). Trata-se, pois, de compreender o que é a verdade no âmbito da pergunta pelo ser do ente. Para tanto, é preciso aclarar a relação entre *descobrir* (*entdecken*) e *verdade*:

Em sentido estrito e corretamente compreendida, a expressão que os gregos utilizavam para “ser verdadeiro” [*Wahrsein*] – *ἀληθεύειν* – significa o mesmo que des-cobrir [*ent-decken*], no sentido de desvelar [*enthüllen*], tirar o encobrimento [*Verborgenheit*] de algo; o termo apropriado é des-cobrir, e não no sentido acentuado de trazer algo à luz pela primeira vez, mas no de, em geral, desvelar algo que ainda está velado ou que tornou a estar velado, desvelar de novo, então, o que até agora estava oculto ou tornou a se ocultar (GA 21: 131).

O *ἀληθεύειν* não visa a fixação de um sentido, mas seu descobrimento, e, por isso, não remete ao âmbito teórico-conceitual. A relação entre *φαινόμενον* e *verdade* só é possível porque Heidegger a assume em seu sentido originário, a saber, como *ἀλήθεια*, cujo significado é “*não estar mais encoberto, estar descoberto*. Essa expressão privativa indica que os gregos tinham uma compreensão de que o não-estar-encoberto [*Unverdecktsein*] do mundo deve ser primeiro *conquistado*, que ele é algo que não está de início e na maioria das vezes disponível” (GA 19: 16). A partir desse sentido originário e da indicação formal como chave metodológica, afirma-se que fenomenologia é “*λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν, porém, diz ἀποφαίνεσθαι*.

Fenomenologia diz, então: *ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα* – isso que se mostra tal como se mostra a partir de si próprio, tal como faz ver a partir de si próprio” (*SuZ*: 34).

A atitude desencobridora, contudo, não se funda no aí-ser, mas no fato de o próprio ser se descobrir através do ente. Precisamente, “a *ἀλήθεια* é um caráter ontológico peculiar do ente, na medida em que o ente se encontra em uma relação com um olhar intencional sobre o ente, com um abrir que se movimenta circunvisivamente no ente, com um conhecer” (GA 19: 17). Logo, a verdade se funda “sobre o fato de o ente mesmo poder ser descoberto e desvelado, ou seja, sobre o fato dele ter o caráter da manifestabilidade e, enquanto tal, ser acessível ao aí-ser” (Volpi, 2014: 61). Em outras palavras: porque originariamente significa o não-estar-encoberto, a verdade designa um caráter ontológico do próprio ente. Se o ente é acessível ao aí-ser, então este pode se dirigir àquele na atitude do não-encobrimento. A fenomenologia, portanto, é o método para fazer ver o ser do ente tal qual ele é na verdade. Desse modo, o conceito fenomenológico de fenômeno remete ao *vir-a-ser mundo* (*welten*) próprio ao sentido e não ao *valer* (*werten*) próprio ao juízo propositivo:

O sentido de *ἀληθές* como estar-aí não-encoberto [*unverborgen da-sein*], ou melhor, ser visado em si mesmo [como desencoberto], não é, de modo algum, extraído explicitativamente do “juízo” [*Urteil*] e, por isso mesmo, não tem aí [no juízo] o seu lugar de origem nem a sua referência. *Ἀληθεύειν* não quer dizer “tomar posse da verdade”, mas custodiar o ente em cada caso visado e, como tal visado, como não-velado (*NB*, GA 62: 377).

Contudo, “há a possibilidade de que o ente se mostre como o que ele *não* é em si mesmo. Nesse mostrar-se, o ente ‘tem o aspecto de...’. Chamamos de *parecer* [*Scheinen*] este mostrar-se” (*SuZ*: 28, grifo do autor). O sentido fenomenológico de fenômeno não é o de *parecer*, mas o de *fazer ver o que é*, logo, de *ser na verdade* e não de *parecer ser*. A possibilidade do parecer está fundada no sentido originário de fenômeno e, por isso, “só à medida que algo, conforme seu sentido, pretende se mostrar, ou seja, ser fenômeno, *pode* se mostrar *como* algo que ele *não* é, *pode* ‘tão só ter o aspecto de...’” (*SuZ*: 29, grifo do autor). Diante disso, o que apenas tem aspecto de..., na verdade, não é, mas “para que possa aparecer desse modo tem *mesmo* que poder *mostrar-se*” (Von-Herrmann, 2003: 165, grifo do autor). Aparência é um termo que remete a fenômeno, que, por sua vez, não é um conceito remissivo, mas indicativo formal. Há, então, dois significados aí: um positivo – a saber, o de fenômeno –, que afirma o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo e outro privativo – a saber, o de aparência –, que designa o parecer, isto é, o mostrar-se de algo como aquilo que ele *não* é.

“O que *ambos* os termos expressam, porém, nada tem a ver com o que se chama ‘manifestação’ [*Erscheinung*] ou mesmo ‘mera manifestação [*bloÙe Erscheinung*]” (*SuZ*: 29, grifo

do autor). Em *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, a assertiva de Heidegger é precisa: “nenhuma palavra na filosofia provocou tanto desastre e confusão como esta [a saber, *Erscheinung*]” (GA 20: 112). Essa confusão acontece porque ela pode assumir um duplo significado:

Primeiro, o *manifestar-se* [*Erscheinen*], em sentido de anunciar-se como não-mostrar-se e, então, o que se anuncia mesmo – que em seu mostrar-se indica algo que não-se-mostra. E, enfim, se pode usar [a expressão] manifestar-se como termo para o sentido autêntico de fenômeno como mostrar-se (*SuZ*: 30, grifo do autor).

No primeiro sentido, manifestação designa algo como um sintoma, ou seja, algo que remete àquilo que não ele mesmo, por exemplo, a febre que é sintoma de alguma inflamação. Seu primeiro significado, então, é o de representação. Contudo, interessa também perceber que, de acordo com o segundo significado, *Erscheinung* pode designar o fenômeno como aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo: “uma manifestação – um sintoma – só pode ser o que é, ou seja, remissão a algo que não se mostra pelo fato de que o que se manifesta se mostra a si mesmo, ou seja, que o que se dá enquanto sintoma é fenômeno” (*SuZ*: 20, 113). Fica claro, então, que a possibilidade da manifestação como essa remissão está fundada no sentido originário de fenômeno. Isso é o que também o diferencia da “mera manifestação” (*bloÙe Erscheinung*):

Se se concebe o que se anuncia, que em seu mostrar-se indica o não-manifestado [*Nichtoffenbare*], como o que surge no que por si mesmo não é manifestado, emanando deste, de tal modo que se pensa o não-manifestado como o que essencialmente *nunca* se torna manifestado, então manifestação quer dizer tanto a produção quanto o produto, que, no entanto, não constitui o ser próprio do que produz (*SuZ*: 30, grifo do autor).

O que anuncia, como aquilo que é produzido, mostra-se em si mesmo, deixando aquilo de onde emana velado, ou seja, o que produz não se mostra enquanto tal. O empenho de Heidegger em apresentar a notória confusão presente no termo *Erscheinung* não visa somente justificar a sua escolha por *Phänomen* (fenômeno) como adequada tradução à expressão grega *φαινόμενον*, mantendo, então, a sua significação originária, mas, também e sobretudo, diferenciar o sentido fenomenológico de fenômeno (*Phänomen*) daquele utilizado pela filosofia transcendental (*Erscheinung*), da qual Kant é o principal representante e para a qual “fenômeno” é a manifestação daquilo que aí se denomina como o ser em si. Para a filosofia transcendental, o ser é alcançado única e exclusivamente como representação, não sendo, portanto, um predicado real, pois “a realidade é, por conseguinte, a determinação real, dotada de conteúdo material e correta, que pertence à coisa mesma, à *res*, ao seu conceito: *determinatio*. [...] A tese kantiana nos diz: ser não é nenhum predicado real, isto é, o ser em geral não é nenhum predicado de

coisa alguma” (GA 24: 47/57). Se, por um lado, a tese kantiana diz que o ser não é nenhum ente, então, por outro, fica dito que ser é aquilo que propriamente não se mostra através do que se mostra. Portanto, para Heidegger, a tese kantiana sobre o ser o assume como manifestação, logo, não pode ser assimilada inteiramente pela fenomenologia, pois esta, de acordo com Jaran (2015: 42, grifo do autor), “não será ciência de nenhum destes vários sentidos na medida em que pretende ser ciência das *coisas mesmas*, daquilo que se mostra a respeito de si mesmo e nunca em lugar de outra coisa”.

Em suma, então, manifestação é justamente o *não-mostrar-se* de algo através de algo que se mostra, ou seja, “os fenômenos *nunca* são manifestações, mas toda manifestação está remetida ao fenômeno” (*SuZ*: 30, grifo do autor). Ela é, por isso, diferente da aparência e do fenômeno, embora, como aquela, também remeta a este. Por fim, ela significa “um tipo de remissão de algo a algo, que não se mostra a respeito de si mesmo – precisamente, não só não se mostra a respeito de si mesmo, mas que, por seu sentido, não pretende se mostrar, senão estar representado” (GA 20: 112). O parecer é ainda um mostrar-se, mesmo que privativo, dando a ver aquilo que o ente *não* é. O “*não*” privativo do parecer determina a sua estrutura, ao passo que o “*não*” da manifestação denota a impossibilidade de algo mostrar-se enquanto tal: “assim, manifestação como manifestação ‘de algo’ *não* significa, justamente, mostrar-se a si mesmo, mas o anunciar-se de algo que não se mostra através do que se mostra. Manifestação é um *não-mostrar-se*” (*SuZ*: 29, grifo do autor). Fica evidente, então, que no conceito fenomenológico de fenômeno não há qualquer relação com uma ideia de remissão, pois sua estrutura fundamental é a do mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo.

Fenômeno – o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo – significa um modo destacado de encontrar algo. *Manifestação*, ao contrário, significa uma relação de referência no ente mesmo, de tal modo que o *referente* (o que anuncia) só pode cumprir sua possível função se se mostra a respeito de si mesmo, se é “fenômeno”. Manifestação e aparência se fundam de diferentes modos no fenômeno. A confusa multiplicidade de “fenômenos” nomeados com o termo fenômeno, aparência, manifestação, mera manifestação, só se deixa desembaraçar quando está compreendido, desde o começo, o conceito de fenômeno: o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo (*SuZ*: 31, grifo do autor).

A diferença entre *manifestação* e *fenômeno* está no fato de aquela representar o que não se mostra através daquilo que se mostra, ao passo que o significado deste designa sempre uma referência ao que se mostra. Portanto, se a fenomenologia deve fazer ver o ser do ente na condição de fenômeno, o ser só pode ser compreendido desde o momento em que se mostra, ou seja, para ela, ser jamais é uma representação. Em outras palavras: o sentido fenomenológico de fenômeno designa sempre o ser como aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo através do ente. Contudo, o ser não é o ente, de modo que, ao mostrar-se através dele, o ser é o que, por

excelência, volta a ficar encoberto. O ser é o que fica sempre e a cada vez encoberto no ente. Trata-se, pois, de uma diferença fundamental, que também permite compreender a diferença entre os sentidos formal, vulgar e fenomenológico de fenômeno: “se, nesta apreensão do conceito de fenômeno, ficar indeterminado qual ente se designa como fenômeno e ficar em aberto se o que se mostra é um ente ou um caráter ontológico do ente, então se terá alcançado somente o conceito *formal* de fenômeno” (*SuZ*: 31, grifo do autor). Ou seja, os conceitos formal e fenomenológico de fenômeno não se equivalem. Quando fenômeno designa um ente alcançado mediante a intuição empírica, então se assume o conceito em seu sentido vulgar. O sentido fenomenológico, porém, não pressupõe a intuição empírica, mas a intuição categorial, logo, a intuição hermenêutica, de modo que o sentido *vulgar* de fenômeno só é possível porque há um sentido *fenomenológico*. De tal maneira, o sentido fenomenológico só pode ser indicativo formal, pois o que ele sempre indica antecipando é a referência de todo e qualquer ente ao ser, confirmando a intuição hermenêutica como ponto inicial e, portanto, condição de possibilidade da ontologia. Além disso, tal sentido se opõe frontalmente à ciência em geral, que, por sua vez, assume seus objetos de investigação sempre tematicamente¹⁹. A ciência ôntico-positiva não coloca a questão do ser do ente, tampouco como é possível aceder ao ente objetivamente. Não se cria, assim, uma hierarquia entre filosofia e as outras ciências, mas mostra-se a diferença fundamental entre elas: enquanto as ciências ôntico-positivas estão ocupadas com os entes, a filosofia, porque ontológico-transcendental, se ocupa única e exclusivamente com o ser, sendo, por isso, uma investigação de todo fundamental.

Diante disso, a investigação fenomenológica se ocupa expressamente não com aquilo que se mostra em sentido vulgar, mas com aquilo que não se mostra, justamente aquilo que volta a ficar encoberto no que se mostra e, mesmo assim, pertence originariamente a isso que se mostra, na medida em que constitui seu sentido e é seu fundamento. O ser só é alcançado mediante uma projeção livre: “nós designamos essa projeção do ente previamente dado com vistas ao seu ser e às suas estruturas como *construção fenomenológica*” (GA 24: 29/37). À medida que o ser do ente é aquilo que não se mostra, uma das tarefas da fenomenologia é torná-lo acessível enquanto fenômeno, ou seja, ela deve fazer ver o ser do ente como aquilo que não se mostra através do que se mostra. Por isso, “*ontologia só é possível enquanto fenomenologia*” (*SuZ*: 35).

Por fim, viu-se que a intuição hermenêutica é a condição de possibilidade de toda e qualquer pergunta pelo sentido de ser, logo, a fenomenologia é confirmada como o método de

¹⁹ Cf. Segunda seção, capítulo 1.3

uma investigação ontológico-hermenêutica. O *λόγος*, diante disso, deve ser descobridor (*aufdeckendsein*) e, portanto, guardar uma relação direta com o *ἀληθεύειν*: “*ser-descobridor*, retirar o mundo do fechamento e do encobrimento. E esse é um modo de ser do aí-ser humano. Esse modo de ser se mostra inicialmente no falar um com o outro, no *λέγειν*” (GA 19: 17, grifo do autor). Justifica-se, então, por que à delimitação do conceito prévio de fenomenologia se antecede a apresentação de um significado de *λόγος*, pois o que se tem em vista é justamente “esclarecer em qual sentido a fenomenologia pode ser ‘ciência dos’ fenômenos” (SuZ: 31).

2.3 O *λόγος* e a constituição existencial do aí-ser

“Quando dizemos que o significado fundamental de *λόγος* é fala [*Rede*], esta tradução literal só terá pleno valor depois de determinar o que é a fala mesma” (SuZ: 32). Se *λόγος* – como ação de *λέγειν* – é fala, então ele faz ver o ser como fenômeno, tornando-o explícito em seu aí antes de qualquer objetivação. Como o aí-ser é o ente capaz de colocar a pergunta pelo sentido de ser, o significado de *λόγος* deve conduzir à exposição da constituição existencial do aí, que, por sua vez, diz respeito ao caráter fático-transcendental do aí-ser enquanto ser-em (*In- Sein*): ““*in*” [em alemão] procede de *innan-*, morar, *habitare*, deter-se em; ‘*an*’ significa: estou acostumado, familiarizado com, cultivo algo; tem o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*” (SuZ: 54). Só se alcança o adequado entendimento do conceito de *λόγος* quando, antes de vinculá-lo ao significado de fala, se parte da constatação de que o “*ser-em é a expressão existencial formal do aí-ser, que tem a constituição essencial do ser-no-mundo*” (SuZ: 54, grifo do autor). O conceito de *λόγος* não pode ser desvinculado da constituição existencial do aí porque “o aí-ser traz consigo o seu aí, se prescindisse dele, não só não seria faticamente, como sequer seria o ente dessa essência. *O aí-ser é sua abertura*” (SuZ: 133, grifo do autor). Assim sendo, Heidegger apresenta não só as características de um conceito, mas realiza, na verdade, uma investigação fundamental acerca do *λόγος* em seus diversos aspectos, dos quais a *fala* é a mais primordial e, por isso, a tradução mais literal:

A fala é existencialmente co-originária à afetividade e à compreensão. A compreensibilidade já está sempre estruturada, antes da interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala está já à base da interpretação e do enunciado. Chamamos de sentido o que se articula na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente já na fala. Chamamos de totalidade significativa ao que, enquanto tal, se estrutura na articulação da fala. [...] A compreensibilidade afetiva do ser-no-mundo se expressa como fala. [...] A exteriorização da fala é a linguagem (SuZ: 161, grifo do autor).

A fala (*Rede*) é o fundamento ontológico da linguagem (*Sprache*), de modo que esta é a forma mundana daquela. A fala articula o sentido e a linguagem o expressa. A

manifestabilidade do fenômeno, então, sempre acontece já em um contexto consistente de significatividade a partir do qual o sentido é descoberto enquanto possibilidade: “longe, portanto, de fundamentar as significações na figura do sujeito ou da consciência, Heidegger situa a sua origem no ser-no-mundo” (Silva, 2002: 381). Como a fala é co-originária à afetividade (*Befindlichkeit*)²⁰ e à compreensão (*Verstehen*), todo sentido designa um compreender afetivo articulado em palavra. Contudo, que quer dizer afetividade e compreensão? A afetividade é o que primeiramente abre o aí-ser ao mundo enquanto tal, de modo que toda abertura é ontologicamente sempre já disposta afetivamente. Não se trata, então, de um termo para designar uma teoria psicológica dos estados anímicos, mas do próprio estar situado do aí-ser no mundo: “o estado de ânimo [*Stimmung*] já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para...” (*SuZ*: 137, grifo do autor).

Dessa maneira, o ponto de vista, desde o qual o aí-ser configura a perspectiva do olhar, a partir da qual se volta a... e delimita um determinado horizonte, é sempre disposto afetivamente, ou seja, a situação hermenêutica nunca é um mero compreender, mas sempre um compreender afetivo. Como o aí-ser é sempre situado originariamente como ser-no-mundo, a afetividade abre-o à condição que lhe é mais própria, a saber, a de já sempre ser-lançado (*Geworfenheit*) em seu aí: “enquanto ser-no-mundo, o aí-ser é o aí” (*SuZ*: 135). Abre-o não só a si mesmo, como também ao mundo (*Welt*) e ao ser-com (*Mitsein*): “a afetividade é um modo existencial fundamental da abertura co-originária do mundo, do co-aí-ser e da existência, porque ela mesma é essencialmente em si mesma ser-no-mundo” (*SuZ*: 137, grifo do autor). Portanto, a afetividade permite ao aí-ser encontrar-se consigo mesmo, com o mundo e com os outros desde a condição que é a sua.

²⁰ Traduz-se aqui o termo *Befindlichkeit* por afetividade, seguindo a justificativa apresentada por Borges-Duarte (2012: 47), cuja proposta ressalta que “se o termo *Befindlichkeit* surge, pela primeira vez, na conferência de 1924 sobre *O conceito de tempo*, ao traduzir as *affectiones* de Santo Agostinho, a decisão que lhe deu origem procede da meditação que se inicia nos anos 1918/19 (sobre a questão da *Erlebnis* em relação com a *Weltanschauung*), mas sobretudo do estudo intensivo de Agostinho de Hipona nas Lições de 1921 [*Agostinho e o neoplatonismo*], onde [Heidegger] realiza uma análise do *Livro X das Confissões*”. Dessa maneira, mesmo não fazendo menção a Agostinho, tampouco às *Confissões*, o §29 de *Ser e tempo*, no qual a afetividade é descrita como uma constituinte originária do aí, deve ser lido desde a perspectiva antes alcançada por Heidegger, a saber, de que a condição ontológica da afetividade está marcada originariamente pela caracterização da vida fática em sua “conflituosidade e expressa em *moléstias et difficultates*, mas também no *gaudium* e na procura da *beata vita*” (Borges-Duarte, 2012: 47). Numa palavra: a afetividade não pode ser considerada como um fenômeno inadvertido e indiferente no aí-ser, mas como um modo a partir do qual ele estabelece uma relação com o mundo: o que vem ao encontro no mundo, então, sempre o faz “desde e em uma certa disposição afetiva” (Lara, 2015: 146, grifo do autor).

Enquanto aí-do-ser, o aí-ser está lançado no mundo, de tal maneira que “o encontrar-me comigo mesmo implica a articulação do ‘quê’ no seu respectivo ‘como’ afetivo” (Borges-Duarte, 2012: 48). Por isso, a afetividade não diz respeito a qualquer mero sentimento, mas a um sentir que sente:

No ter sentimento *por* algo reside sempre simultaneamente um sentir-se [*Sichfühlen*], e, no sentir-se, um modo do se tornar manifesto. O modo e a maneira como eu me torno manifesto para mim mesmo no sentir é codeterminado por aquilo pelo que eu tenho um sentimento nesse sentir. Assim, mostra-se que o sentimento não é uma simples reflexão sobre si mesmo, mas um sentir-se no ter sentimento *por* algo. [...] O fenomenologicamente decisivo no fenômeno do sentimento é que ele descobre e torna acessível diretamente o que é sentido [*Gefühlte*], e, na verdade, não sob o modo da intuição, mas no sentido de um direto ter-a-si-mesmo [*Sich-selbst-haben*] (GA 24: 187/195, mod., grifo do autor).

O aí-ser sempre se encontra afetivamente de alguma maneira naquilo que faz e, de igual modo, o ente que vem ao encontro no mundo é sempre acolhido desde uma tonalidade afetiva, afetando o aí-ser de alguma maneira. Por isso, a afetividade é o encontrar-se enquanto um sentir-se situado, sendo, de fato, “o modo em que o aí-ser se encontra remetido à facticidade de seu existir” (Araújo, 2007: 7). Ao descrever ontologicamente a afetividade, Heidegger reúne a “permeabilidade do *sentir* e do *sentir-se*, que dá *sentido* ao que, assim, é *sentido*” (Borges-Duarte, 2012: 49, grifo da autora) e, com isso, mostra que a afetividade não diz só sobre ser afetado por algo, mas, sobretudo, por um *deixar-se afetar por*.... Justamente por isso, o assim sentido é retido no sentimento, que, por fim, vincula quem se deixa afetar com aquilo que propriamente o afeta. “Vínculo que, por sua vez, afeta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta” (Borges-Duarte, 2012: 50). Por meio da afetividade, então, se abre ao aí-ser a sua própria condição de ser-lançado e o mundo como aquilo no qual sempre se encontra. A investigação fenomenológica, por sua vez, não pré-determina a abertura originária do aí-ser: “ela só acompanha essa abertura para conceituar existencialmente o conteúdo fenomênico do que se abre” (*SuZ*: 140).

O assim aberto na afetividade é sempre de alguma maneira compreendido. E não há aqui uma hierarquia ontológica, como se a afetividade devesse ser anterior ao compreender, nem a designação de uma e outro como diferentes capacidades cognitivas, tais como distintas faculdades: “o que Heidegger está afirmando, na verdade, é que nosso cotidiano ser-no-mundo tem o caráter de se ocupar de assuntos nos quais algo se nos dá e nos quais nos encontramos de alguma maneira” (Lara, 2015: 150). A compreensão é devidamente orientada pela afetividade: o que assim é compreendido não é uma coisa, mas “o ser enquanto existir. Na compreensão se dá existencialmente esse modo de ser do aí-ser que é o poder-ser [*Sein-können*]” (*SuZ*: 143).

Daí a caracterização da compreensão como constituinte ontológica do aí estar marcada, sobretudo, pela possibilidade e não pela realidade: o aí-ser não é meramente um ser-lançado sempre já em um mundo, mas um ser-lançado enquanto poder-ser. Só enquanto “*possibilidade lançada*” (SuZ: 144, grifo do autor) que o aí-ser pode se apropriar de si mesmo.

Diante disso, o ser-lançado e o poder-ser são as condições fundamentais que permitem ao aí-ser se orientar pela verdade enquanto desencobrir-se do ser em seu aí. O assim aberto e compreendido é interpretado dessa ou daquela maneira. Toda interpretação é orientada fundamentalmente pela compreensão e pela afetividade, de cuja vinculação se origina o *círculo hermenêutico*:

Enquanto compreensão, o aí-ser projeta seu ser para possibilidades. Este *ser para possibilidades* que compreende, pela repercussão que essas possibilidades enquanto abertas têm sobre o aí-ser, é também um poder-ser. O se projetar da compreensão tem sua própria possibilidade de elaboração. Essa elaboração da compreensão chamamos *interpretação*. Nela, a compreensão se apropria compreensivamente do por ela compreendido (SuZ: 148, grifo do autor).

A própria abertura originária do aí-ser é ela mesma um poder-ser. Portanto, a afetividade dá a ver possibilidades nas quais o aí-ser é ele mesmo e, assim, “a familiaridade que caracteriza nossa habitual lida com o mundo é mostrada como compreensão de possibilidades, nas quais estamos desde sempre e a partir das quais se abre para nós este mundo” (Lara, 2015: 151). Nesses termos, a linguagem que torna expresso o mundo afetivamente compreendido não pode ser uma elaboração puramente abstrata, tampouco algo estritamente possível a partir de uma condição fisiológica. Se, de fato, a linguagem denota e expressa o compreender afetivo do ser, então ela é fático-transcendental e, por isso, ao fazer ver o ser como fenômeno, mostra a situação hermenêutica a partir da qual todo e qualquer sentido é descoberto. O sentido de ser, enquanto ato articulado em palavra, é dotado de caráter eminentemente hermenêutico, pois “compreensão significa: *ἐρμηνεία* – o compreendido no compreender. Compreender – comportamento fundamental do aí-ser” (GA 21: 150). Portanto, o *λόγος* não é só e primeiramente a expressão lógico-objetiva da linguagem enunciativa, pois “a linguagem destaca e apresenta a interpretação compreendida, antes de toda predicação ou enunciação expressa, na lida imediata com o mundo. Como tal, é radicalmente in-objetiva e pré-reflexiva” (Rodríguez, 2016: 106).

Assim sendo, a fenomenologia, desde seu ponto de partida, não tem uma pretensão lógico-epistêmica que serviria de parâmetro para outros conhecimentos:

A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*. A hermenêutica fala *desde* o ser interpretado e para o ser interpretado. O *colocar em ação hermenêutico* [*hermeneutische Einsatz*] – que, como em uma carta [de um jogo], coloca-se tudo –, isto é, o “*enquanto que*” [*als was*], no qual a facticidade é assumida de antemão, o

caráter ontológico decisivo colocado em ação, não pode ser inventado. Contudo, tampouco é algo que se possui de modo definitivo, mas surge e brota de uma experiência fundamental [...], na qual o aí-ser se afronta consigo mesmo, em que o aí-ser aparece diante de si mesmo (GA 63: 18/24, mod., grifo do autor).

Esse “*colocar em ação hermenêutico*”, sendo ontológico justamente porque descobre o aí do ser não como uma representação, mas como a condição de possibilidade de toda e qualquer compreensão afetiva, logo, de todo sentido articulado em palavra, não equipara a interpretação à compreensão, não confunde o ôntico e o ontológico. O filosofar, como transcender expresso, acontece no seio de uma diferença ontológica. Com isso, embora não se confunda o compreender e o compreendido, há uma eminente circularidade: “esse círculo do compreender não é um cerco, no qual se move qualquer tipo de conhecimento, senão que é a expressão da *estrutura prévia* existencial do aí-ser mesmo” (SuZ: 153, grifo do autor). Isso quer dizer que, por meio do círculo hermenêutico, a investigação fenomenológica garante a si o tema da investigação de modo a não o confundir com o ente, chegando às coisas mesmas e, ao assim proceder, não lhes adjudica nada. “Às coisas mesmas” significa a tarefa e o limite intrínseco à fenomenologia. O círculo hermenêutico, porque, por meio da fala, dá a ver uma diferença ontológica, assegura como *tema científico* da investigação fenomenológica o ser em seu aí propício. De tal modo, “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele da maneira correta” (SuZ: 153).

O limite descoberto mantém toda investigação atenta ao seu ter prévio, à sua visão prévia e à sua concepção prévia e, com isso, a remete ao contexto histórico-fático próprio ao aí-ser, que, por sua vez, assume-o desde uma perspectiva com vistas a... Assim, mundo e historicidade são aspectos formativos do círculo hermenêutico, justificando por que ele não tem uma pretensão lógico-epistêmica, sendo, antes, projeto de possibilidades. Nesses termos, para Heidegger, “a interpretação não é subjetiva nem objetiva, mas sim projetiva, visto que consiste numa elaboração ou exploração de possibilidades” (Silva, 2013: 57). Através da circularidade hermenêutica, garante-se um acesso originário ao ser do ente, um acesso que precede qualquer determinação de sujeito e/ou de objeto:

Nele se abriga uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, no entanto, só será apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, permanente e última tarefa é de não deixar que o ter prévio, a visão prévia e a concepção prévia lhe sejam dados por ocorrências e opiniões populares, senão assegurar o tema científico mediante sua elaboração a partir das coisas mesmas (SuZ: 153).

O “‘vir à palavra’, então, marca absoluta continuidade entre sentido vivido (a coisa, o ente que se mostra) e a fala” (Rodríguez, 2016: 106). De tal modo, a pergunta pelo sentido de ser não é posta artificialmente, mostrando, além disso, que sentido não é coisa, mas mundo e,

por isso, na condição de já articulado e expressado, apresenta-se sempre em sua condição fático-transcendental. Logo, o significado fundamental de *λόγος* está diretamente vinculado ao *vir-a-ser mundo*, tal qual o significado fenomenológico de *φαινόμενον*, tornando possível a afirmação: “a linguagem é o fenomenológico por excelência” (Rodríguez, 2016: 105). Isso porque ela dá expressão à co-originariiedade ontológica, fazendo ver a totalidade do sentido de ser do fenômeno, associando, de tal maneira, seu *ser-que-como*. Portanto, o *λόγος* nunca é neutro, pois sempre assume e parte de uma determinada perspectiva.

Se, de fato, a linguagem expressa o sentido já articulado, fazendo ver-lhe desde a situação hermenêutica, então a investigação acerca do conceito de *λόγος* não considera a linguagem como uma dimensão originária, buscando, antes, suas condições de possibilidade. A co-originariiedade ontológica, na qual o sentido é articulado, faz ver algo *enquanto* tal, tornando possível que se afirme algo *sobre* ele: “no falar, o aí-ser *se* expressa, de tal modo que fala sobre algo, sobre o mundo” (GA 19: 17, grifo do autor). Justamente por fazer ver algo enquanto tal, a linguagem é necessariamente apofântica, ou seja, ela faz ver algo a partir dele mesmo:

A fala “faz ver”, *ἀπό...* a partir daquilo mesmo de que se fala. Na fala (*ἀπόφανσις*), à medida em que é autêntica, o *que* é dito deve ser extraído *daquilo* sobre o que se fala, de tal modo que a comunicação falada faça aparente em seu dizer, e assim acessível aos outros, aquilo sobre o que se fala. Essa é a estrutura do *λόγος* como *ἀπόφανσις* (SuZ: 32, grifo do autor).

Essa estrutura apofântica, contudo, mesmo fazendo ver o sentido como aquilo que foi descoberto, não torna evidente a estrutura ontológica que a fundamenta, ou seja, o *vir* à palavra do sentido descoberto encobre a co-originariiedade ontológica. Assim, a fala apofântica torna evidente o ente e não o ser. Tem-se, então, que o aspecto apofântico do *λόγος* pressupõe sempre a situação hermenêutica, logo, a autocompreensão da vida fática. A função fundamental do *λόγος* é tornar evidente o ser do ente como *φαινόμενον*, donde a co-originariiedade da *fala* (*Rede*) à *compreensão* e à *afetividade*. Só há compreensão porque há uma abertura ao que assim se mostra: para isso trabalha a afetividade, de modo que ela é “o *momento inicial da compreensão, a abertura no seu sentido mais próprio e primordial*” (Borges-Duarte, 2012: 46, grifo do autor). A assim aberto e compreendido é devidamente articulado e pode vir à expressão pela linguagem, justificando por que a fala é tão ontologicamente constitutiva do aí quanto a compreensão e a afetividade. Nesse sentido, o *λόγος*, como fala, dá a ver uma compreensão afetiva articulada em palavra.

Toda concretização apofântica do *λόγος* parte, necessariamente, dessa estrutura ontológica co-originária. O sentido descoberto é mostrado através da linguagem, que, ao mesmo

tempo, encobre o que a torna possível. De tal maneira, o aspecto apofântico da linguagem, ao enunciar algo a respeito de algo, encobre seu fundamento ontológico.

Então, descobrir [*Entdecken*] e encobrir [*Verdecken*] são o que determinam o *λόγος* enquanto fazer ver mostrativo. A proposição enquanto enunciado está determinada a partir do descobrir e encobrir. A essência da proposição é *ἀποφαίνεσθαι* – fazer ver um ente, *ἀπο*: a partir dele mesmo. O sentido da fala do enunciado é fazer ver (*δηλοῦν*). O *λόγος* é *ἀποφαντικός*, cuja possibilidade distintiva da fala está no fazer ver, que, em seu modo de expressão, pode trazer algo à vista; ou brevemente: *ἀπόφανσις* – enunciado, mais precisamente: demonstração [*Aufzeigung*]. Mantemos, porém, a expressão usual “enunciado”, só lhe damos o significado que está no fenômeno deste próprio *λόγος*. Enunciado: dizer o dito a partir da própria coisa, de modo que nesta fala se torne visível seu “sobre que” acessível à apreensão (GA 21: 133).

O *λόγος*, enquanto apofântico, descobre e encobre, ao passo que, enquanto hermenêutico, articula o sentido a partir da co-originariiedade ontológica. Portanto, a estrutura fundamental do *λόγος* é a *estrutura-enquanto* (*Als-Struktur*), que, por conseguinte, é “a estrutura hermenêutica fundamental do ser do que nós chamamos aí-ser” (GA 21: 150). Desse modo, a apresentação do *λόγος* apofântico no §7 está baseada na estrutura do *enquanto hermenêutico*, pois é sobre ela que se apoia “o significar primário que compreende, tornando possível a abertura do aí-ser ao mundo” (Suárez, 2004: 62). Justifica-se, com isso, a inseparabilidade entre o conceito de *λόγος* e a constituição existencial do aí.

Contudo, há um inegável vínculo entre o apofântico e o hermenêutico: “esta estrutura fundamental unitária, expressada com o ‘enquanto’, não pode ser interpretada em pedaços, mas, mais originariamente, enquanto conjunto em sua totalidade” (GA 21: 151). Porque o *enquanto apofântico* pressupõe o *hermenêutico*, a linguagem, ao trazer à tona o sentido já articulado, não mostra a estrutura ontológica co-originária que a torna possível. Se o que ela traz à palavra é, sempre e a cada vez, o sentido de ser do ente, então aquilo que está, sempre e a cada vez, encoberto é o ser, o fundamento do ente. Todo ente pressupõe o ser e o ser só se mostra através do ente. O fenômeno, sendo o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, é, em sentido fenomenológico, um conceito indicativo formal por excelência, pois antecipa o ser como a referência *a priori* de todo e qualquer ente. O ser é o conteúdo próprio da investigação fenomenológica justamente porque é o que, ao desencobrir-se através do ente, volta a se encobrir. O ente não é o ser enquanto tal. Assim, como já afirmado, a fenomenologia é o método de investigação de uma Ontologia Fundamental, que toma forma na e se inicia com a “análise da constituição ontológica do ‘aí’, enquanto abertura e exposição ao ser, que acolhe em palavra, gesto, ato e obra, dando-lhe abrigo e forma no mundo humano” (Borges-Duarte, 2012: 43).

2.4 As modalidades de concretização da *estrutura-enquanto*

O *enquanto hermenêutico* é a estrutura originária do *λόγος* e o que torna possível seu *enquanto apofântico*. Assim, “o aberto no compreender, o compreendido, já é acessível sempre de um modo tal que nele se pode destacar expressamente seu ‘enquanto que’ [*als was*]. O ‘enquanto’ constitui a estrutura da expressividade do compreendido; constitui a interpretação” (*SuZ*: 149). O sentido, então, é articulado de maneira antepredicativa, de modo que o *λόγος* apofântico não é, a princípio, meramente assertivo:

O caráter antepredicativo deve ser acentuado explicitamente, porque, na referência óbvia à expressão linguística, pode-se pensar que esta estrutura-enquanto está dada primeira e propriamente na simples proposição enunciativa: “este quadro é negro”; ou seja, no falar tematicamente deste quadro enquanto negro; certo que se pode interpretar a proposição assim, deve-se entender que este “enquanto” não é primária e propriamente o da predicação *qua* predicação, mas é prévio a ela, de modo que possibilita, pela primeira vez, a estrutura de predicação. A predicação tem a estrutura-enquanto, mas de maneira derivada, e só a tem porque ela é predicação em um experienciar (*GA 21*: 144).

Portanto, o *λόγος* apofântico deve sempre fazer ver algo demonstrando-o, fazendo da descrição uma exigência aos enunciados fenomenológicos: “o sentido metodológico da descrição fenomenológica é *interpretação*” (*SuZ*: 37). A linguagem só torna explícita a interpretação de algo porque “está fundada, essencialmente, no ter prévio [*Vorhabe*], ver prévio [*Vorsicht*] e conceber prévio [*Vorgriff*]. A interpretação nunca é um apreender sem pressupostos algo previamente dado” (*SuZ*: 150). Justamente porque é sempre situada, toda interpretação denota um projeto de ser já lançado, o que, por sua vez, delimita a interpretação a partir de possibilidades determinadas pelo ter, ver e conceber prévios. Por isso, o compreender afetivo torna possível a descoberta do sentido desde um horizonte já delimitado pela situação hermenêutica e, desse modo, “a interpretação não é o tomar conhecimento do compreendido, mas a elaboração das possibilidades projetadas no compreender” (*SuZ*: 148), fazendo com que o conceito fenomenológico de sentido designe a “tripla estrutura prévia que esboça e torna possível a compreensibilidade em cada caso, o ‘a partir de onde’ que dá fisionomia particular ao que se mostra” (Lara, 2015: 153). Portanto, sentido é algo projetado pelo aí-ser em sua condição de ser-em enquanto tal e não algo pertencente ao ente que vem ao encontro, justificando por que só se pode falar de sentido na relação entre o aí-ser e o mundo.

Ficam evidentes, então, as distintas modalidades de concretização da *estrutura-enquanto*: a do *enquanto apofântico* do *λόγος* é a proposição enunciativa, ao passo que a do *enquanto hermenêutico* é a interpretação. Na proposição enunciativa, contudo, a estrutura-enquanto sofre uma modificação: seu sentido originário é transformado e passa a determinar o

ente presente-à-vista (*Vorhandenen*)²¹: “é pela predicação que o ente se constitui em *objeto* [...]. Pela constituição do objeto através da predicação, dá-se correlativamente uma profunda alteração na estrutura ‘*enquanto que*’, transformando-a de hermenêutica em apofântica” (Paisana, 1992: 126, grifo do autor). De tal maneira, se o *enquanto hermenêutico* é mais originário que o apofântico, ele não pode descobrir o sentido como proposição enunciativa, pois “para que algo como a ênfase predicativa e a determinação sejam possíveis, o próprio sobre-que [*Worüber*] já deve ter se tornado acessível” (GA 21: 143).

O aspecto originário da estrutura-enquanto descobre o sentido do ser do ente em seu *para-que* (*Wozu*) da lida cotidiana e não no *sobre-que* (*Worüber*) do enunciado, descobrindo-o, então, em seu ser *para-algo* (*Um-zu*): “o modo de ser do utensílio, no qual ele se revela a partir de si mesmo, chamamos de *ser-à-mão* [*Zuhandenheit*]²². [...] O olhar puramente ‘teórico’

²¹ O modo de ser do ente presente à vista é denominado como *Vorhandensein* ou também *Vorhandenheit*, cujo significado é, literalmente, *estar-aí-adiante* no sentido de *estar presente*. O termo diz respeito ao caráter ontológico dos entes desprovidos do modo de ser do aí-ser e, por isso, o aspecto fundamental da ideia de *Vorhandenheit* traz o significado de que “a coisa simplesmente *está-aí*, sem nos afetar” (Rivera, 2018: 427, grifo do autor), podendo ser determinada e definida desde uma perspectiva teórico-discursiva de observação. Contudo, a atitude teórica, enquanto um comportamento possível ao aí-ser e, por isso, um modo possível da descoberta do sentido, só é possível porque o aí-ser é, de início, ser-no-mundo e, enquanto tal, encontra-se numa lida circunvisiva, que seleciona as coisas a partir de sua utilidade ou inutilidade. Desse modo, a descoberta da lida prático-poiética é mais originária que a descoberta teórico-discursiva da observação. A esse outro modo das coisas desprovidas do modo de ser do aí-ser Heidegger chama de *Zuhandenheit*: *ser à mão* (cf. nota de rodapé n. 21). Note-se: tanto *Vorhandenheit* quanto *Zuhandenheit* são construídos a partir do substantivo *Hand* (mão), que “não designa apenas aquilo que o membro-mão faz. Ela designa o modo, o ‘jeito’ como faz. E ‘modo’ não quer dizer simplesmente que determinada ocupação possui uma ‘qualidade’ específica que a distingue de outras ocupações, mas que o *aí-ser*, em cada ocupação (modo de ser), seja ela qual for, ‘faz’ aparecer o ente, a coisa, assim como ele é, isto é, em seu ser” (Piseta, 2003: 391, grifo do autor). Por isso, o caráter do que é *vorhanden* consiste no mero estar presente de algo, que, por sua vez, já deve ter sido descoberto pela lida prático-poiética: “para que o ente venha à tona como um *vor-handen* (literalmente como algo que se encontra diante da mão), é preciso que algo se quebre na dinâmica de uso e que o ente repentinamente ganhe uma estranha autonomia em relação à lida manual [sic]” (Casanova, 2012b: 28, nota de rodapé n. 17). Em outras palavras: na passagem do *zu-handen* ao *vor-handen* é preciso que o ente se desarticule da mão e se apresente à vista, donde a tradução de *Vorhandensein* por *ser presente-à-vista*.

²² *Zuhandenheit* ou também *Zuhandensein* significa, literalmente, *estar-à-mão* no sentido de *estar disponível ao uso*. Trata-se, pois, de um neologismo criado por Heidegger a partir do adjetivo alemão *zu-handen*, cujo significado diz que algo se encontra à mão, está disponível para o uso. O caráter de ser à mão diz respeito à lida prático-poiética com o ente que vem ao encontro em um mundo, logo, a um comportamento próprio ao aí-ser em sua lida com o mundo, a partir da qual descobre o sentido do ente. Tal descoberta, portanto, ocorre em termos práticos, ou melhor, em termos de usabilidade, sendo o utensílio útil/inútil para isso e aquilo. Dizer que as coisas do “viver cotidiano estejam ‘à mão’ significa que se nos manifestam em uma peculiar proximidade em virtude de nossos fins e interesses. Antes de se destacar e chamar a atenção para si, o que está à mão nos remete a outras instâncias do nexa prático-instrumental” (Rubio, 2015: 94). Numa palavra, o caráter do que está à mão nunca remete a si mesmo, mas ao contexto prático-operativo da própria experiência de uso, ou seja, o utensílio à mão conduz àquilo que Heidegger denomina mundo circundante (*Umwelt*), cujo “caráter envolvente ou circundante, expressado na partícula ‘*um*’, indica a maneira na qual atua o contexto das atividades cotidianas” (Rubio, 2015: 92). De tal maneira, ao encontrar-se sempre já lançado no mundo, o aí-ser está imerso em meio

para as coisas carece de compreensão do ser-à-mão” (*SuZ*: 69). Com isso, o caráter de *ser-à-mão* é anterior ao de *presente-à-vista*, logo, o sentido de ser do ente é descoberto originariamente na lida cotidiana e não através da elaboração teórico-discursiva, justificando por que o “não-encobrimento não pertence à coisa à medida em que ela é, mas à medida em que ela vem ao encontro, à medida em que ela é um objeto [*Gegenstand*] de uma lida” (GA 19: 24).

O ter, ver e conceber prévios circunscrevem o ser do ente em seu *para-que*, tornando possível ao enunciado dizer algo *sobre* o ente. A proposição enunciativa dá a ver o ser do ente desde outra perspectiva, marcando, de fato, uma transformação:

Na passagem do *λόγος* hermenêutico para o apofântico, a estrutura explicitativa do “enquanto” sofre uma significativa modificação: perde a conotação temporal de presente no seu estado nascente, atualizando uma possibilidade, para ganhar aquela outra de estado de coisas aí adiante no agora de uma efetividade. De modo que, em vez de atender ao aberto do ser que, tudo diferenciando e recolhendo, se exprime através de todas as línguas, e de, assim, constituir a resposta pensante que o ser humano [sic] dá ao que se manifesta – a articulação significativa do conjunto de relações que estruturam um mundo e determinam o aparecer dos entes intramundanos –, a palavra pensante da filosofia tornou-se, com o privilégio dado à predicação, a expressão das condições que o pensar estatui para o ser verdadeiro (Blanc, 2015: 117-118).

Nesses termos, a lógica não é originariamente a doutrina da verdade, uma vez que *ἀλήθεια* designa o não-encobrimento (*Unverborgenheit*) do ser em seu aí e não um juízo. Vincular o *λόγος* somente à lógica e não à ontologia é assumi-lo única e exclusivamente no *enquanto apofântico* de sua realização e, no limite, dizer que sua “determinação se efetua da disciplina para a coisa, e não da coisa para a disciplina” (Zarader, 1990: 206). Só se mantém o sentido fenomenológico de *λόγος* se ficar mantida a sua relação com a *ἀλήθεια*, ficando claro por que “‘mostrar’ é a tradução interpretativa do *ἀποφαίνεσθαι* do *λόγος ἀποφαντικός*, ao passo que ‘descobrir’ traduz interpretativamente o *ἀληθεῖν* aristotélico do *λόγος ἀποφαντικός*, do *ἀληθεῖν* que se opõe ao *ψεύδεσθαι*, traduzido interpretativamente, por sua vez, como

às coisas, ocupando-se com elas em determinadas circunstâncias, de modo que “o contexto – ou nexos prático-instrumental – configura a experiência sob o caráter envolvente das circunstâncias. O conhecimento prático-instrumental correspondente é um esclarecimento das circunstâncias, uma circunvisão (*Umsicht*) em sentido estrito” (Rubio, 2015: 92). O *ser presente à vista* de algo é um modo de ser do ente completamente diferente do *ser à mão*, porque, por mais agudo que seja esse *ver* algo aí presente, ele “nada mais é do que um *visualizar* [*Nur-noch-hinsehen*] este ou aquele aspecto das coisas, não sendo capaz de descobrir o ente à mão” (*SuZ*: 69, grifo do autor), logo, não sendo capaz de descobrir o ente em seu ser *para-algo* (*Um-zu*). Há uma ligação eminente entre o aí-ser e a mão, pensada não como o membro, mas como o modo de lidar: “esta ligação com a mão deve ser fenomenalmente pensada de tal maneira que, no aí-ser, todas as suas ‘partes’ possuem o ‘jeito’ da mão [...]. Isso assume uma tal radicalidade que podemos dizer ser o aí-ser fenomenologicamente a mão” (Piseta, 2003: 390). Por isso, *Zuhandenheit* designa o caráter do que está à mão, pois “o *Zuhandenes* é o que ‘trazemos entre as mãos’, quase sem perceber e sem nenhuma objetivação” (Rivera, 2018: 429), justificando a tradução aqui realizada de *Zuhandenheit* e *Zuhandensein* por *ser-à-mão*.

‘encobrir’” (Von-Herrmann, 1996: 47). A transformação do *λόγος* hermenêutico em apofântico, então, diz respeito à verdade não mais designar o não-estar-encoberto do ser, mas tão somente o ser verdadeiro da proposição enunciativa, que, por sua vez, erige a lógica como a doutrina da verdade enquanto predicação. Diante disso, ser verdadeiro passa a dizer respeito à validade do enunciado predicativo, onde S é P: a verdade passa a ser um valor, ou melhor, um juízo que avalia a adequação entre algo e seu enunciado.

A predicação leva a cabo o elemento lógico-formal de toda linguagem: todo enunciado desse tipo expressa a pressuposta compreensão de ser de maneira lógico-objetiva, determinando algo a partir de seus predicados e, ao mesmo tempo, esquecendo-se que a enunciação pressupõe o mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo de algo. A estrutura lógico-formal do enunciado é o que permite avaliá-lo enquanto verdadeiro ou falso:

Em sentido grego, “verdadeira” é, ainda mais originariamente que o *λόγος*, a *αἴσθησις*, a simples percepção sensível de algo. A medida que uma *αἴσθησις* sempre aponta aos seus *ἴδια*, ou seja, ao ente propriamente acessível só *por* e *para* ela, por exemplo, o ver as cores, a percepção é sempre verdadeira. Isso quer dizer que o ver sempre descobre cores, o ouvir sempre descobre sons. No sentido mais puro e originário, “verdadeiro” – ou seja, só descoberto, de tal modo que nunca pode encobrir – é o puro *νοεῖν*, a mera percepção contemplativa das mais simples determinações do ser do ente enquanto tal. Este *νοεῖν* nunca pode encobrir, nunca pode ser falso; ele pode ser, no máximo, uma não-percepção [*Unvernehmen*], um *ἀγνοεῖν* insuficiente para um acesso simples e adequado (*SuZ*: 33, grifo do autor).

Como a compreensão do ser do ente acontece mediante a intuição hermenêutica e não mediante a percepção sensível, o *λόγος* da fenomenologia precisa recorrer a outro meio para deixar e fazer ver algo enquanto tal. Mesmo “os atos categoriais são atos fundados, isto é, todo o categorial se apoia em última instância na intuição sensível. [...] Com isso, não se diz que as categorias poderiam ser interpretadas, em última instância, enquanto algo sensível, senão que este ‘apoiar’ significa ‘está fundado’” (GA 20: 94). O que a intuição hermenêutica capta compreensivamente é o ser em seu não-estar-encoberto, de tal modo que “a descoberta da intuição categorial mostra uma efetiva compreensão da abstração (ideação), da apreensão da ideia” (GA 20: 98). A princípio, então, o ser não é captado enquanto cópula, tampouco enquanto validade de uma proposição. Como visto, o ser se desencobre no ente, porém, o ente mesmo não é o ser, de modo que ao desencobrir-se no ente, o ser volta a encobrir-se. Se só a percepção sensível é capaz de descobrir sem nunca encobrir, todo compreender afetivo articulado em palavra assume a possibilidade de encobrir, tornando evidente que “o aí-ser cotidiano se movimenta em um duplo encobrimento: a princípio, no mero desconhecimento; em seguida, porém, em um

encobrimento muito mais perigoso, na medida em que o descoberto é transformado em não-verdade [*Unwahrheit*] através do falatório” (GA 19: 16).

O descoberto pode ser transformado em não-verdade justamente porque no falatório (*Gerede*)²³ não se compreende propriamente o referencial da fala, a saber, o ser, de modo que “para que a fala encubra, para que interprete de modo deficiente, não é preciso uma intenção explícita de enganar, que conscientemente faça algo passar por algo que não é, mas basta o ser dito e o continuar a ser dito sem fundamento para que se modifique o sentido de ser da fala” (GA 20: 377). Em outras palavras: no falatório, o sentido de referência é o ente simplesmente dado, porque, cotidianamente, ele é o que primeiro vem ao encontro do aí-ser, que, por isso, se encontra sempre já lançado em uma condição de impropriedade. O que isso significa? Longe de designar um aspecto negativo, “o falatório é a possibilidade de compreender qualquer coisa sem uma apropriação prévia do assunto do qual se fala” (Adrián, 2016c: 291) e, portanto, denota a condição cotidiana da comunicação, pois, desse modo, “a fala comunicada pode ser amplamente compreendida sem que o ouvinte se coloque em um ser que compreende originariamente em relação ao sobre-que da fala” (*SuZ*: 168).

Assim, a linguagem nunca dá a ver o ser do ente em plenitude, mas tão somente uma possibilidade determinada por um ponto de vista, numa perspectiva no interior de um horizonte, logo, “os conceitos e proposições fenomenológicas originariamente alcançadas, enquanto enunciado comunicado, estão expostos à possibilidade de decadência” (*SuZ*: 36). Daí a importância de o conceito fenomenológico de *λόγος* estar fundamentalmente relacionado à *ἀλήθεια*:

O α é um α -privativo. [...] “Verdade” tem para os gregos o mesmo significado negativo que, em alemão, por exemplo, *Unvollkommenheit* [imperfeição]. Essa expressão não é simplesmente negativa, mas negativa de uma maneira

²³ O termo *Gerede*, tendo uma conotação de participio passado do verbo *reden* (falar), significa, literalmente, o conjunto (*Ge*) do que é falado (*Rede*) e constitui um dos modos de ser do aí-ser na cotidianidade, ao qual se juntam a ambiguidade (*Zweideutigkeit*) e a curiosidade (*Neugier*). Deve-se atentar ao fato de que tais termos, assim como todos os aspectos ontológicos do aí-ser, não agregam nenhum valor moral, pois designam modos de ser da existência. Na verdade, o falatório, a ambiguidade e a curiosidade demonstram o ser-em cotidiano, que, na verdade, designa um modo de ser fundamental do aí-ser, denominado de *decadência* (*Verfallen*): em sentido verbal, *verfallen* quer dizer “desmornar”, “ruir” e “decair”; enquanto substantivo, designa “ruína”, “decaimento” e “decadência”. Na maioria dos casos, o prefixo *ver-* reforça o simples *cair* (*fallen*); às vezes, porém, lhe dá uma conotação reprovadora; por fim, pode não influenciar no significado, de modo que *cair* e *decair* (*verfallen*) são o mesmo (cf. Grimm; Grimm, 1971f: colunas 295-302). Além disso, o prefixo *ver-* dá às palavras, nalguns casos, o sentido de um afastamento de um caminho anterior e/ou em direção a um caminho deliberadamente escolhido, tendo em vista um determinado objetivo (cf. Grimm; Grimm, 1971f: colunas 51-59). Dessa maneira, tal como utilizado por Heidegger, *Verfallen* traduz precisamente aquilo que, em latim, diz *cadere*, bem como *cadentia* (Nascentes, 1955: 86), podendo ser traduzido, então, por *decadência*. *Decadência*, então, designa o movimento que leva o aí-ser a absorver-se em sua condição mundana, atendo-se única e exclusivamente ao aspecto ôntico das coisas, abandonando-se nele e, em certa medida, passando a depender dele. É justamente essa *decadência* que o falatório, a ambiguidade e a curiosidade dão a ver.

específica. Aquilo que expressamos como imperfeito não tem, em geral, nada a ver com a perfeição, mas se orienta precisamente por ela: em relação à perfeição, ele não é como poderia ser. [...] Imperfeito, portanto, é aquilo que possui uma determinada orientação ontológica pela perfeição (GA 19: 15).

O não-estar-encoberto do ser, então, é o que dá a devida condição de possibilidade ao ser verdadeiro ou falso da proposição enunciativa. A proposição é orientada pela *ἀλήθεια*, bem como o falatório pela fala. A cotidianidade imprópria, portanto, não é a condição originária do aí-ser, mas aquela na qual ele primeiro se encontra, cabendo-lhe a tarefa de ultrapassá-la: “como é constituído pelo ser-no-mundo, o aí-ser é um ente que em seu ser se projeta *para além* de si mesmo” (GA 24: 425/435, grifo do autor). Nesse sentido, a compreensão, a afetividade e a fala dão a devida orientação à existência do aí-ser, que, por assim dizer, passa a se orientar “desde a referência à verdade do ser” (GA 2: 190).

O aí-ser é fático e transcendental porque “transcendência significa: *compreender-se a partir de um mundo*” (GA 24: 425/435, grifo do autor). A transcendência, portanto, é o fundamento originário do aí-ser, logo, ela é o que dá o devido direcionamento a toda compreensão afetiva articulada em palavra. Só ao aí-ser compete a tarefa de retirar o mundo do encobrimento, de fazer ver o ser de tudo aquilo que é e, além disso, de fazer todo sentido já comunicado passar de uma condição de impropriedade à de propriedade, pois é por esta que aquela se direciona. Isso, porém, não é uma mera possibilidade do aí-ser, mas um modo de ser: ser-na-verdade (*In-der-Wahrheit-Sein*), ou seja, “ter à disposição de maneira não-encoberta o respectivo ente, com o qual o aí-ser costuma lidar” (GA 19: 23).

“A proposição não é aquilo no que a verdade se torna possível pela primeira vez, mas, ao contrário, a proposição só é possível na verdade, à medida em que se viu o fenômeno que os gregos designavam como verdade [*ἀλήθεια*]” (GA 21: 135). A orientação da investigação fenomenológica é fundamentalmente da fala à linguagem, logo, do *enquanto hermenêutico* ao *enquanto apofântico* e, por isso, a proposição sempre guarda uma relação com a verdade, de tal maneira que o *λόγος*, a princípio, nunca pode ser classificado em valores de verdade ou falsidade:

O “ser verdadeiro” [*Wahrsein*] do *λόγος* como *ἀληθεύειν* significa: no *λέγειν* como *ἀποφαίνεσθαι*, tirar de seu encobrimento o ente *do qual* se fala e fazer vê-lo como desencoberto (*ἀλεθές*), *descobrir* [*entdecken*]. De igual modo, o “ser falso” [*Falschsein*] – *ψεύδεσθαι* – significa enganar no sentido de *encobrir* [*verdecken*]: pôr algo diante de algo (no modo de deixar ver) e, desse modo, fazê-lo passar *como* algo que ele *não* é (*SuZ*: 33, grifo do autor).

Tal classificação só é possível a partir do momento que o *enquanto hermenêutico* é expresso pelo *apofântico*. À medida que os “*enunciados são atos de significação*, eles, no

sentido de proposições formuladas, são só formas determinadas de expressividade” (GA 20: 74, grifo do autor) e, por isso, não são o fundamento, tampouco o lugar originário da verdade. Portanto, a investigação fenomenológica deve manter essa orientação da fala à linguagem, caso queira chegar às coisas mesmas, pois “toda a lógica grega e, por isso, nossa lógica até hoje, está orientada primariamente pela proposição pronunciada” (GA 21: 134). Destacar tão somente o elemento lógico-formal como componente principal da linguagem é não pôr a pergunta pela condição de possibilidade da própria proposição enunciativa.

Na história da filosofia, a lógica sempre assumiu o ser enquanto cópula e o *λόγος* somente em seu *enquanto apofântico*, cindindo-se, portanto, da ontologia. Com isso, a verdade passou a ser determinada como uma avaliação daquilo que é afirmado pela proposição, algo que vale (*es wertet*). Por não perguntar pela condição de possibilidade de toda e qualquer proposição, a lógica acabou deixando intocada a verdade como o não-estar-encoberto do ser, substituindo o movimento de passagem do não-estar-encoberto ao estar-encoberto pela enunciação. No limite, a lógica passou a se ocupar tão somente com o ôntico, assumindo o ente como referencial. A proposição passou a ser o local da verdade, que, por sua vez, foi considerada como algo sempre desencoberto:

E só *porque* a função do *λόγος* enquanto *ἀπόφανσις* consiste em fazer ver demonstrativamente, o *λόγος* pode ter a forma estrutural da *σύνθεσις*. [...] O *σύν* tem um significado puramente apofântico e quer dizer: fazer ver algo em seu estar *junto com* algo, fazer ver algo *enquanto* algo (*SuZ*: 33, grifo do autor).

A forma estrutural da *σύνθεσις* é fundamental à proposição enunciativa, pois é a partir dela que se pode determinar o enunciado a partir de um juízo de valor, avaliando-o enquanto verdadeiro ou falso. Assumida somente como propositiva, a verdade é sempre um valor a ser determinado pela adequação entre a coisa e o juízo, direcionando a linguagem somente ao aspecto enunciativo do *λόγος*: “através da linguagem mesma, vivemos em uma concepção totalmente determinada das coisas” (GA 17: 36). Entendida como adequação, a verdade assume o sentido de ser única e exclusivamente como sendo o da cópula, rompendo com o sentido fenomenológico de fenômeno, logo, com o ser como a referência de todo ente.

A adequação entre a coisa e seu enunciado é um sentido não-originário de *ἀλήθεια*, pois o que o enunciado dá a ver já precisa ter se mostrado e ter sido compreendido. Alcançar algo *enquanto* algo, a princípio, não é possível de maneira temática, mas a partir dos nexos de relação próprios à existência do aí-ser em sua lida cotidiana com as coisas mundanas: “a partir da significatividade aberta no compreender mundo, dá-se a compreender o ser ocupado com o à-mão [...]. Que a circunvisão descobre significa que ela interpreta o ‘mundo’ já compreendido. O à-mão vem *explicitamente* no ver que compreende” (*SuZ*: 148, grifo do autor). Por isso, antes de

ser uma proposição enunciativa, o *λόγος* fala de *algo enquanto algo*, descobrindo o sentido como possível modo de ser: “então, o *ente nunca surge na sua pura entidade*; o que ele *é*, é sempre em função do modo de ser (possibilidade de ser) do *aí-ser*” (Paisana, 1992: 131, grifo do autor). Como o sentido não é algo fixado ao fenômeno tal qual um selo, ele é descoberto à maneira da *ἀλήθεια*, e, “porque ‘verdade’ tem este sentido e o *λόγος* é um modo determinado de fazer ver, o *λόγος* não pode ser chamado de ‘lugar’ primário da verdade” (*SuZ*: 33, grifo do autor). Como a verdade é o desencobrir-se do ser em seu *aí*, a partir do qual o sentido é descoberto como modo de ser, “o ente surge sempre *já interpretado*, e interpretado *através do seu sentido de ser*” (Paisana, 1992: 132, grifo do autor).

Isso, de acordo com von Von-Herrmann (1996: 48), conduz ao seguinte:

A verdade do enunciado, interpretada a partir da ontologia do *aí-ser*, é um todo de referências no qual se deve distinguir dois momentos. O enunciar enquanto conhecer enunciativo, enquanto um comportar-se cognoscitivo-enunciativo, é em si mesmo verdadeiro à medida que descobre o ente, acerca do qual se enuncia conhecendo, tal como este está determinado em si mesmo. O ser-verdadeiro do enunciado, enquanto é o do enunciar, é o ser-descobridor. O enunciado descobridor mostra o ente, acerca do qual enuncia, em seu estar-descoberto. O estar descoberto do ente enunciado não é a única modalidade de estar-descoberto, mas somente aquela que se refere ao descobrir enunciativo. A verdade do enunciado é o todo de referências do ser-descobridor enunciado e do estar-descoberto do ente enunciado. Em correspondência, a falsidade (não-verdade) do enunciado é o todo de referências do ser-encobridor enunciado e do estar-encoberto do ente enunciado.

Por ser apofântico e hermenêutico, o *λόγος* da fenomenologia traz “um elemento lógico-formal que manifesta as coisas na linguagem, e o elemento prático de nossa experiência de mundo anterior à linguagem, mas que não se expressa senão via linguagem” (Stein, 2004: 21). Por isso, a linguagem, como vir à presença do sentido de ser, deve se manter vinculada à estrutura-enquanto, cujos aspectos formam uma unidade fundamental, garantindo à linguagem o aspecto antepredicativo. O *λόγος* só pode se tornar proposição enunciativa se o *aí-ser*, de alguma maneira, já compreendeu o ser em seu *aí*, logo, a linguagem só pode ser fática se for transcendental. “Então, nesse apreender aparentemente simples das coisas mais próximas no mundo circundante, ao entender e compreender, *já* sou sempre *mais além* do que aquilo que, em um sentido extremo, foi diretamente dado” (GA 21: 147, grifo do autor).

Trata-se de perceber, portanto, que a fenomenologia também é enunciativa, mas que “o sentido articulado de maneira predicativa, ou melhor, a experiência de sentido que possibilita a articulação predicativa não constitui nem pode constituir jamais um fenômeno de caráter autosustentado, mas deve se ver como um fenômeno necessariamente fundado” (Vigo, 2012: 76). Como o *enquanto hermenêutico* é mais originário que o apofântico e, portanto, a articulação do

sentido é anterior ao enunciado, o ter, ver e conceber prévios não só estruturam a interpretação como a condicionam, evidenciando que o projeto de ser é sempre situado de maneira prévia, de modo que só “sobre a base de um estar em um mundo familiar e habitual podemos, então, fazer uso de algo para algo, ou, o que é o mesmo, interpretá-lo como algo” (Lara, 2015: 153). O mundo, na condição de totalidade significativa, torna possível a interpretação, já delimitando-a. Por isso, a interpretação leva a cabo o ter prévio de um propósito, já delineado por um ver prévio para determinada possibilidade, que, ao compreender algo em seu *para-que*, concebe-o de maneira prévia, tornando-o acessível desta ou daquela maneira. Todo enunciado fenomenológico, portanto, dado a ver por meio do *enquanto apofântico* do *λόγος*, é co-originariamente ontológico e hermenêutico. Assim, a cópula, própria às proposições enunciativas, “entra no contexto dos problemas da analítica existencial, se o enunciar e a compreensão de ser são possibilidades existenciais do ser do aí-ser mesmo” (SuZ: 160).

O *λόγος*, então, não está fixado na condição de verdadeiro, isto é, de descoberto: ele pode tanto descobrir quanto encobrir. Fica evidente, então, que a fenomenologia tematiza justamente isso que não se mostra e que, na maioria das vezes, permanece encoberto. Na condição de método, ela circunscreve o ser como aquilo a ser investigado e, com isso, pergunta pelo sentido e fundamento de todo e qualquer ente: “fenomenologia é o modo de acesso e a determinação demonstrativa do que deve ser tema da ontologia. *Ontologia só é possível enquanto fenomenologia*” (SuZ: 35, grifo do autor). Portanto, se a fala, como o fundamento ontológico da linguagem, não pode ser reduzida a proposições enunciativas, pois o “enunciado precisa de um ter prévio de algo aberto” (SuZ: 157), então o conceito fenomenológico de *λόγος* destrói a proposição como lugar da verdade, tal como propõe a metafísica. Dessa maneira, a recondução do olhar da investigação do ente ao ser, ou seja, a consecução da *redução fenomenológica* está vinculada à projeção do ente ao ser, de tal modo que só há *redução* porque há *construção*, que, por sua vez, acontece quando se é capaz de *destruir* os conceitos herdados, no sentido de realizar uma desconstrução crítica da Tradição.

A adequada conceituação de *φαινόμενον* e *λόγος*, por fim, faz ver a tarefa fundamental da fenomenologia: levar a cabo uma ontologia-hermenêutica, que, enquanto ciência, “se abstém de toda determinação que não seja evidente, isto é, que se nega a qualquer tipo de discussão que não se fundamente em uma direta demonstração e justificação” (Jaran, 2015: 44). Tem-se, então, que “o ser é o único tema próprio da filosofia” (GA 24: 15/22, grifo do autor), ou seja, ela só pode ser levada a cabo na condição de uma Ontologia Fundamental, que parte necessariamente da Hermenêutica da Facticidade:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas junto a outras disciplinas da filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia mesma em seu objeto [*Gegenstand*] e no modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica universal, que parte da hermenêutica do aí-ser, a qual, enquanto analítica da *existência*, fixa o fim do fio condutor de todo perguntar filosófico no lugar de onde ele *surge* e para onde *retorna* (*SuZ*: 38, grifo do autor).

TERCEIRO CAPÍTULO

AS TAREFAS PRÓPRIAS AO CONCEITO PRÉVIO DE FENOMENOLOGIA

Da maneira como foi até aqui apresentada, a fenomenologia descreve a tarefa fundamental da filosofia como um “transcender expresso” (GA 27: 395/423), ou seja, como “um deixar a transcendência acontecer a partir de e em seu fundamento” (GA 27: 395/423). Desse modo, a concretização da própria filosofia só é possível à medida em que o aí-ser existe. Note-se que há aqui algo cíclico: o “fazer metodológico” já coincide com a descrição do próprio método. Isso justamente porque “só há ser se há compreensão de ser, ou seja, se o aí-ser existe” (GA 24: 26/34, mod.). Logo, a filosofia é, por excelência, uma ontologia fenomenológico-hermenêutica. Nesse sentido, ela tem a ontologia como propósito, a fenomenologia como método e a hermenêutica da facticidade como ponto de partida. Isso é o que diz a terceira tópico do §7 de *Ser e tempo*, no qual Heidegger apresenta o conceito fenomenológico de fenomenologia, denominando-o, tal como diz o título, como *conceito prévio* (*Vorbegriff*).

Contudo, por que se trata de um *conceito prévio*? Seria ele anterior a um conceito definitivo de fenomenologia? Ou o *conceito prévio* estaria indicando tão somente a condição de possibilidade da fenomenologia a partir da descrição de *φαινόμενον* e *λόγος*, não antecipando nenhum conteúdo quiditativo (*Sachhatigkeit*), mas, antes, mostrando por que é possível a objetividade enquanto tal? A articulação de uma resposta se inicia com a constatação de que se, de fato, a intenção que preside todo o desenvolvimento de *Ser e tempo* é a “questão do ser em geral, ou mais precisamente, a questão da unidade do sentido do ser na multiplicidade de suas acepções” (von-Zuben, 2011: 86), então a analítica existencial é o primeiro passo para que a pergunta pelo sentido de ser em geral seja alcançada: “a *ontologia fundamental*, da qual todas as outras podem surgir, deve ser procurada na *analítica existencial do aí-ser*” (*SuZ*: 13, grifo do autor). Isso dá à analítica existencial uma determinada tarefa: tornar possível a pergunta pelo sentido de ser em geral desde a base ontológica própria ao aí-ser, de modo que, “em primeiro lugar, ela só dá ênfase ao ser desse ente, sem dar uma interpretação de seu sentido. Ela deve preparar o pôr em liberdade do horizonte [*Freilegung des Horizontes*] para a interpretação mais originária desse ser” (*SuZ*: 17), denominada como *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). Desse modo, a *ontologia fundamental* só terá vez quando for colocada a devida pergunta pelo tempo como sentido de ser:

A tarefa ontológica fundamental da interpretação do ser enquanto tal inclui, então, o pôr à manifesto [*Herausarbeitung*] a *temporalidade do ser* [*Temporalität des Seins*]. Na exposição da problemática da temporalidade se dá, pela primeira vez, a resposta concreta à pergunta pelo sentido de ser (*SuZ*: 19, grifo do autor).

A ontologia fundamental, então, não exige um método de investigação distinto daquele utilizado na analítica existencial e, à medida que a tarefa da filosofia é ontológica, ela não pode se distinguir da própria fenomenologia. A concretização desta, em sua condição metódica, só é possível enquanto uma ontologia fundamental, pois, caso contrário, não seria cumprida sequer sua própria máxima. Logo, o “pôr à manifesto a *temporalidade do ser*” só se cumprirá desde os alcances ontológicos da analítica existencial, mostrando que “o primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em não *μῦθόν τινα διηγείσθαι*, ‘não contar histórias’, ou seja, não determinar o ente enquanto ente, reconduzindo-o a outro ente em sua origem, como se o ser tivesse o caráter de um ente possível” (*SuZ*: 6). Contudo, porque “ser é sempre ser de um ente” (*SuZ*: 9), não há algo como um fundamento pura e simplesmente ontológico para a ontologia, de modo que ela mesma parte de um pressuposto ôntico. Nesses termos, fica descartada a hipótese de que o *conceito prévio* diga respeito a uma condição provisória do método, no sentido de que a fenomenologia partiria de um fundamento ôntico-ontológico para chegar a um puramente ontológico.

O conceito fenomenológico de fenomenologia diz respeito a uma tarefa: trazer à tona o ser enquanto fundamento de todo e qualquer ente e, mais especificamente e em primeiro lugar, o ser do aí-ser, pois, é a partir dele que se põe a manifesto o tempo como sentido de ser, tornando possível a pergunta pelo sentido de ser em geral. Antes de alcançar qualquer conteúdo quiditativo de investigação, reconduz-se o olhar do ente ao ser. Ao designar tal tarefa, o *conceito fenomenológico* de fenomenologia nunca determina o ente desde outro ente e, com isso, nunca parte de um fundamento ontoteológico. Nesse sentido, o *conceito prévio*, tal como está apresentado, abarca a recondução do olhar e, ademais, diz respeito a um ponto de partida não dogmático.

A recondução do olhar, como já visto, diz respeito às três características principais do método fenomenológico – redução, construção e des-truição. Destaca-se agora que essa des-truição fenomenológica está vinculada àquilo que Heidegger denomina como ateísmo metodológico, isto é, ao ponto de partida não dogmático da fenomenologia, o que diferencia a ontologia aí proposta da ontoteologia. Por assim dizer, o *conceito prévio* de fenomenologia traz consigo a tarefa de manter a fenomenologia crítica consigo mesma, sobretudo, em relação a seu conteúdo de investigação e isso com vistas a apresentá-lo não enquanto realidade efetiva, mas em

suas condições de possibilidade. O conceito prévio, por fim, deveria ainda indicar a *ideia* de fenomenologia, que, dada a incompletude de *Ser e tempo* tanto quanto de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, não é apresentada em sua integralidade.

3.1 O ateísmo metodológico como prevenção contra a ontoteologia

O que é que a fenomenologia deve “fazer ver”? O que deve ser chamado “fenômeno” em um sentido privilegiado? O que deve *necessariamente* ser tema de uma mostraçãõ *explícita* segundo sua essência? Justamente o que imediata e geralmente *não* se mostra, aquilo que, ao contrário disso, fica *encoberto* [*verborgen*] no que imediata e geralmente se mostra, mas que, ao mesmo tempo, é algo que pertence essencialmente ao que imediata e geralmente se mostra, de modo que constitui seu sentido e fundamento. Mas o que, em um sentido eminente, permanece *encoberto* ou voltou ao *encobrimento* [*Verdeckung*], ou só se mostra “*distorcido*”, não é este ou aquele ente, senão, como mostraram as considerações anteriores, o *ser* do ente (*SuZ*: 35, grifo do autor).

Como a fenomenologia faz ver o ser do ente na condição de fenômeno, ela não cria para si um ponto de partida absoluto, que, uma vez demonstrado, permanece tal e qual foi caracterizado. Em outras palavras: ela não cria algo como *o ser*, pois, como ser é sempre ser de um ente, ela o demonstra descrevendo-o como aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo sempre e a cada vez em suas distintas maneiras de se mostrar. Portanto, “enquanto tema fundamental da filosofia, ser não é o gênero dos entes, embora diga respeito a todo ente” (*SuZ*: 38). O que se torna tema explícito da fenomenologia é algo que se mostra desencobrendo-se e, ao fazê-lo, volta a se encobrir, de modo que o movimento de passagem do estar-encoberto ao não-estar-encoberto (*ἀλήθεια*) é tão próprio à investigação fenomenológica quanto a pergunta pelo ser. Nesses termos, a fenomenologia primeiro se aproxima daquilo que, imediata e geralmente, não se mostra, daquilo que, por assim dizer, quedou-se esquecido na Tradição filosófica, justamente porque a metafísica se configurou em uma estrutura *ontoteológica*²⁴:

²⁴ A apresentação do fundamento ontoteológico da metafísica também remete a *Introdução a “O que é metafísica?”* (1949), onde Heidegger, para abordar o fundamento da metafísica, revisita seu projeto de uma Ontologia Fundamental e, conseqüentemente, ao fazer uma introdução à sua conferência *O que é metafísica?* (1929), oferece uma (re)leitura de *Ser e tempo*. Ao trazer a metáfora da filosofia como uma árvore, da qual as raízes são a metafísica, os troncos a física e os galhos os demais tipos de ciência, Heidegger afirma que a verdade do ser é o solo do qual a metafísica se nutre e, com isso, mostra que a pergunta sobre o que é a metafísica conduz a uma resposta sobre como ela é, chegando à seguinte conclusão: “a metafísica não pensa no próprio ser na medida em que sempre só representa o ente enquanto ente. A filosofia não se recolhe em seu fundamento [*Grund*]. Ela sempre o abandona e o faz, na verdade, através da metafísica” (*EWiM*, GA 9: 367). Nesses termos, pensar a metafísica é pensar o esquecimento do ser. Contudo, “um pensamento que pensa na verdade do ser já não se contenta mais com a metafísica; mas também não pensa contra a metafísica” (*EWiM*, GA 9: 367). Em outras palavras: pensar para além da metafísica não implica negá-la, mas reconhecê-la como primeira instância da filosofia e não necessariamente do pensamento. Portanto, afirmar uma superação da metafísica significa “rememorar o próprio ser” (*EWiM*, GA 9: 368), não o abandonando e tampouco destituindo o corpo doutrinário da própria

Por um lado, partindo do ente, ela procura os seus caracteres mais gerais, constituindo-se, a esse título, como uma Ontologia; por outro, pergunta ainda por uma razão explicativa para o ser, sendo conduzida a uma primeira Causa, uma razão e vontade onnipotente, explicativa do que e como do ente, o que lhe confere o perfil de uma Teologia (Blanc, 2018: 252).

Dizendo respeito ao ente e postulando seu fundamento na condição de um “primeiro princípio”, um princípio absoluto, a metafísica ratifica a veracidade do fundamento de maneira assertiva, ou seja, já operando desde a lógica enquanto disciplina, desde um aspecto derivado tanto de *λόγος* quanto de *ἀλήθεια*. Assim, a ontoteologia diz respeito à “investigação do ente enquanto ente em sua totalidade e ao supremo fundamento de sua fundação que reivindica para si o direito de conduzir o ser humano [sic] à verdade correta, imutável, necessária e certa” (Leão, 1978: 17). A investigação fenomenológica, por sua vez, não é ontoteológica justamente porque, para ela, o ser não possui o caráter de algo sempre presente, de modo que ela não o assume como imutável. Ela o encontra em seu desencobrir-se, logo, em seu acontecer errante.

A ideia de ontologia própria à metafísica, nesse sentido, está fundamentada numa “limitada porção da temporalidade, precisamente naquela que corresponde ao presente estático, ao estar diante de, fixando o primado do *ser presente-à-vista* [sic]” (Nunes, 2016: 35, grifo do autor), delegando à posteridade o primado do ser como presença (*Anwesenheit*). Como visto, o ser do aí-ser não é entitativo e, porque o aí-ser compreende “o metafísico *ente enquanto ente* como presença, como poderá ser ele também qualificado de *pré-sença* sem arrostar com o grande inconveniente de uma dupla identidade? *Pré-sença* diante da *presença*?” (Nunes, 2016: 35, grifo do autor). Entende-se aqui a enorme desvantagem, bem como o equívoco central da tradução realizada por Márcia Sá Cavalcante que traduz *Dasein* por *presença*: caso fosse *presença*, a analítica existencial levada a cabo em *Ser e tempo* continuaria tendo uma fundamentação ontoteológica. É justamente disso que Heidegger se distancia ao pautar a investigação fenomenológica desde um ponto de partida não dogmático.

A proposta de um ateísmo metodológico serve justamente de alerta contra esse princípio absoluto. Por isso, antes de ser consequência, ele exerce uma função preventiva e, como componente metodológico, assume um posicionamento em relação à constituição da ontoteologia, permitindo à investigação fenomenológica postular para si um princípio distinto daquele da

filosofia. No limite, trata-se de fazer notar “se o próprio ser pode fazer acontecer [*ereignen*], a partir de sua própria verdade, sua referência à essência do ser humano ou se a metafísica, no abandono de seu fundamento, seguirá impedindo que a referência do ser ao ser humano, a partir da essência dessa mesma referência, chega a uma clareira que leve o ser humano à pertença ao ser” (*EWiM*, GA 9: 369). Em certo sentido, conduz-se aqui àquela encruzilhada que decide pela vida ou morte da filosofia. Chega-se a ela, contudo, desde outra perspectiva: não mais pela discussão da fenomenologia como método, senão pela da condição da própria filosofia e do acontecer veritativo do ser.

Tradição Metafísica. Um princípio, porém, que não lhe é desconhecido: o ser como fundamento do ente. Não se abandona a metafísica, na verdade. Ela passa a ser assumida desde outra perspectiva, conforme dá a ver Heidegger, brevemente, numa carta enviada ao Padre Engelbert Krebs, em janeiro de 1919, na qual ele também expressa o seu rompimento com o sistema do catolicismo:

Muito estimado Senhor Professor,

Os últimos dois anos, nos quais me esforcei para esclarecer fundamentalmente minha posição filosófica, deixando de lado toda tarefa científica particular, me levaram a alguns resultados pelos quais eu, estando em um vínculo extrafilosófico, não poderia garantir a liberdade da convicção e do ensino.

O estudo da teoria do conhecimento, estendido até à teoria do conhecimento histórico, fizeram o *sistema* do catolicismo problemático e inaceitável para mim – mas não o cristianismo, nem a metafísica, entendendo esta última em um novo significado.

Acredito ter sentido fortemente – talvez mais do que seus porta-vozes oficiais – quais são os valores da Idade Média católica, da qual ainda estamos muito longe de uma interpretação autêntica; minhas investigações de fenomenologia da religião, que entrarão a fundo na I. M. [Idade Média], ao invés de iniciar uma discussão, devem dar testemunho de que uma mudança em meu fundamental ponto de vista não me impeliu a substituir o juízo nobre e objetivo e a grande estima ao mundo da vida católico por uma polêmica apóstata, amarga e estéril.

Para mim é particularmente valioso – e eu gostaria de vos agradecer cordialmente por isso – não perder o bem de vossa valiosa amizade. Minha esposa, que já vos informou [sobre esta mudança], e eu mesmo, gostaríamos de manter a particularíssima confiança em vós. É difícil viver como filósofo – a íntima veracidade consigo mesmo e com aqueles aos quais se quer ensinar exige sacrifício, renúncia e luta, que sempre permanecerão estranhas ao operário da ciência.

Eu acredito ter uma vocação interna para a filosofia e, através de sua realização na investigação e na docência, para a determinação eterna do homem interior – e só em virtude disso acredito realizar aquilo de que são capazes minhas forças e, então, justificar minha existência e meu trabalho diante de Deus.

Cordiais agradecimentos,

Martin Heidegger (Heidegger *apud* Ott, 1988: 106-107, grifo do autor)²⁵.

O ateísmo metodológico não se justifica porque Heidegger rompeu com o sistema do catolicismo. Isso é má compreensão e deve ser evitada. A carta interessa aqui justamente porque o rompimento é com o *sistema* do catolicismo, justamente porque ele é sustentado por uma lógica formal, fundamentada na metafísica, logo, tendo um ponto de partida ontoteológico. Desde a perspectiva do sistema, a fé e a lógica representam “diferentes maneiras de participar do eterno [Ewigen]” (Safranski, 1997: 38, grifo do autor). Essa ideia de “eterno” guarda relação

²⁵ Em anexo, encontra-se a carta em alemão (cf. *Anexo A – Martin Heidegger an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919*).

com a perenidade objetiva, que, na fé, sistematizada no catolicismo, se mostra através de um dogmatismo e, na lógica, sistematizada na metafísica, através do rigorismo expressado única e exclusivamente por uma verdade correta, imutável, necessária e certa. Ao afirmar um rompimento, Heidegger expressa uma conduta crítica em relação à Tradição, recepcionando-a, portanto, destrutivamente.

De acordo com Zarader (1990: 207), “o que se encontra fixado na constituição da lógica não é, como se acreditou por muito tempo, o começo grego, mas – o matiz é decisivo – o fim desse começo”. O mesmo pode ser dito sobre o dogmatismo *teológico*: ele não representa o início ou a consolidação da fé, mas tão somente o seu fim, isto é, o fim do seu aspecto originário. De fato, os dois sistemas (catolicismo e metafísica) se tornaram problemáticos para Heidegger: há em ambos um rigorismo que obnubila o movimento de passagem do estar-encoberto ao não-estar-encoberto, inviabilizando a adequada colocação da pergunta pelo sentido de ser. Ambos os sistemas oferecem respostas definitivas para a pergunta fundamental sobre o sentido de ser e, com isso, eliminam o caráter fático-transcendental da existência. No limite, eles objetivam o ser, assumindo-o desde um fundamento último, ou melhor, desde um princípio absoluto, o que torna possível objetivar a existência do aí-ser, fazendo dela uma mera presença, mostrando que “só na severa disciplina da fé e da lógica se cumpre a exigência de *respostas completas e finais às questões últimas do ser*” (Safranski, 1997: 36, grifo do autor). A carta enviada a Engelbert Krebs, então, não anuncia somente o desligamento de uma instituição eclesial, mas, mais do que isso, mostra o rompimento com uma determinada perspectiva filosófica e, por que não, uma mudança na compreensão da tarefa da teologia, que, voltando-se para a fé em sua condição de experiência, deve olhar para seu caráter histórico-originário e, a partir disso, “ser capaz de dar expressão a essa experiência a partir de dentro, em vez de lhe impor um sistema de fora, que seria, por sua própria natureza, falso em relação ao fenômeno que ela procura descrever” (Wolfe, 2014: 22).

Se a lógica não é o começo do pensamento grego, mas o seu fim, então isso traz, sem dúvida, a imposição de uma determinada perspectiva para toda a Tradição filosófica, que assume a verdade somente em sua condição enunciativa, que, como visto, é uma determinação derivada. Toda investigação científica está pautada por esse caráter derivado de *λόγος*, donde a radical diferença entre o filósofo e o “operário da ciência”: enquanto a ciência se pauta em um objeto já determinado e que já se mostrou a respeito de si mesmo, a fenomenologia, ao ocupar-se justamente com aquilo que não se mostra, investiga as condições de possibilidade desse mostrar-se e, por isso, pauta-se no que é pré-objetivo. Ao romper com o sistema do catolicismo, Heidegger está rompendo com a ideia mesma de *sistema*. Trata-se, pois, da recusa a um

princípio absoluto para a filosofia, logo, trata-se de compreendê-la já para além da tradição metafísica, donde a justificativa para a diferença anunciada: não compartilhando do mesmo princípio de objetividade, do mesmo rigorismo lógico e não pretendendo oferecer respostas últimas, tampouco princípios absolutos, o filósofo se coloca em uma perspectiva completamente distinta da do “operário da ciência”; o filósofo está naquela posição de não mais determinar o ser enquanto ente, mas na condição de posicionar devidamente a pergunta pelo ser do ente em seus múltiplos modos de mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo, reabilitando-a, na verdade. Ao invés de oferecer respostas, o filósofo coloca perguntas.

“Não se chega ao *λόγος*, se se quisesse começar com o mero nomear” (GA 17: 25), ou seja, com o mero determinar e/ou definir as coisas: “a função originária da significação é o demonstrar” (GA 17: 25). Este é o rigor específico da fenomenologia enquanto método da filosofia, a ciência ontológico-transcendental: sempre dizer algo sobre o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo demonstrando-o. Seu rigor não pode provir da “*ideia matemática de rigor* proposta, de modo não crítico, como *norma absoluta*” (GA 17: 103, grifo do autor), pois “a uma ciência não se prescreve externamente sua possibilidade de rigor, senão que esta deve ser assumida e desenvolvida desde a própria ciência, como descobrimento do ente. O rigor não é uma ideia vazia, mas algo concreto que adquire forma desde a própria ciência” (GA 17: 103). Por isso, o rigor exigido pela fenomenologia a si mesma não se pauta na lógica enquanto *disciplina* filosófica, mas no caráter originário do *λόγος*.

Portanto, o termo fenomenologia tem um sentido diferente das designações como teologia e outras semelhantes. Estas nomeiam os objetos [*Gegenstände*] de suas respectivas ciências em seu conteúdo quiditativo [*Sachhaltigkeit*] próprio. “Fenomenologia” não nomeia o objeto de suas investigações, nem caracteriza o seu conteúdo quiditativo. A palavra só diz respeito ao *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* que deve ser tratado nesta ciência. Ciência “dos” fenômenos significa: um *tal* modo de apreender seus objetos, de modo que tudo o que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado em direta mostração e demonstração [*Ausweisung*] (*SuZ*: 34, grifo do autor).

A “determinação *eterna* do homem interior”, então, é alcançada enquanto analítica existencial, que, ademais, afirma o tempo como o sentido de ser, de tal modo que essa “determinação eterna” não rompe com a temporalidade, senão a assume como seu horizonte mais próprio, fazendo que “a ‘posição’ do aí-ser em relação ao seu próprio ser dirija a compreensão geral de ser e, com isso, o sentido de ser em geral” (Grondin, 2007: 15). Assim sendo, também a temporalidade segue a dinâmica da impropriedade e propriedade, logo, também o sentido originário do tempo está encoberto: “o encobrimento dos momentos estruturais específicos do tempo do mundo, o encobrimento de sua origem a partir da temporalidade e o encobrimento da temporalidade mesma têm seu fundamento no modo de ser do aí-ser, que denominamos *decadência*”

(GA 24: 384/395, mod., grifo do autor). Se a Tradição Metafísica interpretou sempre o ente como *ser presente-à-vista*, também o tempo se acha, de algum modo, como algo presente-à-vista: “ele está de alguma maneira *copresente-à-vista* [...]”. O tempo que se conhece como agora e como uma multiplicidade e uma sequência de agoras é uma *série presente-à-vista*” (GA 24: 385/395, mod., grifo do autor). Diante disso, o sentido próprio do tempo só pode dizer respeito ao “aí-ser que assume radicalmente sua inevitável temporalidade” (Grondin, 2007: 16), ao passo que a imprópria, enquanto uma fuga ante esta temporalidade, se caracteriza pela “tranquilidade do permanente seguir-sempre-assim [*Immer-so-weiter*]” (Grondin, 2007: 16). Em sentido próprio, a temporalidade diz respeito não àquela pertença à eternidade dogmática, seja a da fé, seja a da lógica, mas à finitude: “é somente porque a temporalidade é finita em sentido próprio que o tempo impróprio é infinito no sentido do tempo vulgar” (GA 24: 386/397).

Justifica-se, com isso, o “novo significado” da metafísica, aludido na supracitada carta, mas alcançado somente em *Ser e tempo*: ela não é mais a metafísica do ente presente-à-vista, mas a do aí-ser. Assim, por um lado, ela parte necessariamente da cotidianidade do aí-ser e, por outro, se conclui não como uma determinação ontoteológica, mas como uma ontologia fundamental. Levar a cabo a filosofia, então, significa cumpri-la desde o horizonte finito do tempo, ou seja, desde o sentido próprio da temporalidade. Como tal finitude é inevitável, a filosofia não pode arrogar-se o direito de dispor princípios absolutos para si mesma, tampouco o de oferecer respostas definitivas para a pergunta sobre o pleno sentido de ser desse ou daquele ente.

Ao caracterizar o aí-ser por sua temporalidade, à qual é inerente uma historicidade, se justifica por que, de acordo com Grondin (2007: 27), “não se pode descrever a des-truição como uma tarefa puramente historiográfica, que teria sido implantada na analítica do aí-ser externamente, servindo simplesmente como ilustração histórica”. Disso segue a eminente proximidade entre o ateísmo metodológico e a des-truição fenomenológica: a filosofia só acontece à medida que é capaz de se apropriar criticamente de sua herança, desmontando-a criticamente, ou seja, não somente a assumindo como algo aí presente, tampouco a negando, mas com vistas a “ganhar uma autêntica vinculação com a tradição” (GA 20: 187). “Só por meio da des-truição pode a ontologia se assegurar fenomenologicamente da autenticidade de seus conceitos” (GA 24: 31/39, mod.), logo, a ruptura com a metafísica é, ao mesmo tempo, um modo específico de lhe dar continuidade, assumindo-a, porém, desde outra perspectiva.

O ateísmo metodológico, portanto, não significa o enfrentamento da fé religiosa, tampouco a mera negação de Deus: “‘ateísta’ não no sentido de uma teoria do materialismo ou algo semelhante. [...] Ateísta aqui significa: manter-se livre da preocupação e da tentação de falar

simplesmente de religiosidade” (NB, GA 62: 363). Nesse sentido, ele designa a posição assumida pela filosofia enquanto investigação fenomenológica, mostrando que a tarefa dela é colocar perguntas e não necessariamente postular respostas:

Em seu radical caráter questionador, colocado sobre si mesma, a filosofia deve ser *a-teísta* [*a-theistisch*] de princípio. Justamente por sua tendência fundamental, ela não deve presumir o direito de ter e de definir Deus. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se [*weg von*] dele; assim, um próprio e difícil “junto” [*bei*] a ele precisamente na radical realização desse “afastar-se” (GA 61: 197, grifo do autor).

O “afastar-se” de Deus explicita de maneira precisa a recusa de um princípio absoluto e ainda denota que, ao assim proceder, a filosofia permanece “junto a” ele. Ora, isso é obviamente um paradoxo, pois como ela poderia permanecer junto e se afastar ao mesmo tempo? Trata-se, de fato, de um paradoxo, porém, justificável, pois é justamente resistindo a definir Deus como o ente superior a qualquer outro e que se constitui como a presença mais própria que a filosofia pode deixá-lo ser enquanto tal em sua deidade, logo, permanecer junto a ele. De acordo com Wolfe (2014: 66), essa é “uma forma mais humana de ser fiel ao reconhecimento de Deus do que a própria teologia (porque não procura ultrapassar os limites do humano e, assim, reconhece implicitamente a transcendência absoluta de Deus)”. Ora, isso é também um levantar a mão contra Deus, em termos religiosos, pois se trata de um modo de resistência à sua intervenção. “Mas com tudo isso, a filosofia se coloca sinceramente diante de Deus, ou seja, de acordo com a possibilidade disponível a ela enquanto tal” (NB, GA 62: 363). O ateísmo metodológico liberta a filosofia do dogmatismo e, além disso, previne-a de se desdobrar em um.

“Só quando a filosofia se torna fundamentalmente ateísta ela pode decididamente escolher a vida em sua facticidade e, assim, fazer dela seu próprio conteúdo de investigação” (Vedder, 2006: 267). Ao se guiar por esse princípio, ela está *livre* para pensar, pois não está mais presa, tampouco se prendendo a um princípio ontoteológico:

A fenomenologia manterá esse curso de investigação, na medida em que compreende a si mesma, frente a qualquer profecia inerente à filosofia e frente a qualquer tendência para [torná-la] alguma guia da vida. A investigação fenomenológica é e permanece sendo ateísmo [*Atheismus*], por isso, pode se permitir a “presunção do pensamento” [*Anmaßung des Denkens*]; não só a permitirá, mas ela é a necessidade interna da filosofia e sua autêntica força, e precisamente neste ateísmo será aquilo que, uma vez, um grande disse: “gaia ciência” (GA 20: 109).

Ao mesmo tempo, isso garante à fenomenologia um limite: ela não faz qualquer especulação a respeito dos conteúdos quiditativos das ciências ôntico-positivas, pois, na condição de método, ela trabalha tão somente a favor da ontologia. Desse modo, ao apresentar as estruturas fundamentais dos distintos modos de ser do ente e, no caso da analítica existencial, do aí-

ser, a investigação fenomenológica se permite avançar na caracterização da condição de possibilidade de uma determinada região do ser, demarcando, portanto, um campo: “o projeto [*Entwurf*] da constituição de ser, um projeto prévio não-objetivo e demarcador de campo, é com isso um projeto que fornece um fundamento, um projeto fundamentador. [...] O projeto impele o ente pela primeira vez para a luz, sem nada alterar nele” (GA 27: 196/210). Nesse sentido, o ateísmo metodológico se configura como sendo um passo atrás que possibilita um passo adiante: pondo-se antes de qualquer princípio absoluto, a fenomenologia está autorizada a ir além de toda e qualquer determinação conceitual proveniente da Tradição Metafísica através do exercício da redução, construção e des-truição. Com isso, ela poderá dispor os conceitos na condição de indicações formais, não antecipando seu sentido de conteúdo e de realização, deixando apenas indicado o modo de ser como sentido de referência a todo e qualquer ente. Ao “afastar-se” de um princípio absoluto, ela traz consigo a peculiar característica de ser um *conceito preliminar*, realizando-se, de fato, desde a temporalidade histórico-finita do aí-ser.

3.2 A des-truição como passo metodológico

Toda discussão filosófica, mesmo a mais radical, que procura se iniciar de maneira nova, é perpassada inteiramente por conceitos tradicionais, e, com isso, por horizontes [*Horizonte*] e perspectivas [*Hinsichten*] tradicionais, dos quais não está simplesmente decidido se eles emergiram originária e autenticamente do âmbito ontológico e da constituição ontológica que eles pretendem conceber. Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção redutiva do ser, uma *des-truição* [*Destruktion*], ou seja, uma desconstrução [*Abbau*] crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos (GA 24: 31/38, grifo do autor).

A redução fenomenológica está intimamente vinculada ao sentido de referência da indicação formal, dirigindo-se ao modo de ser do ente e, com isso, co-tematizando o ente enquanto tal, jamais o anulando. Em outras palavras: ao encontrar o ente em sua cotidianidade, a primeira estrutura a ser analisada fenomenologicamente é justamente a da cotidianidade, que diz respeito ao caráter impróprio da existência do aí-ser. Nesses termos, como a redução tem em vista a mudança na perspectiva do olhar, mirando o ser e não o ente, e na cotidianidade o aí-ser está sempre entregue ao ente, então, enquanto passo metodológico, a redução é uma “luta contra a tendência essencial da cotidianidade” (Uscatesco, 2002: 69). Só por meio da redução se alcança o ser como o que é próprio à investigação fenomenológica, que, por isso, não é algo presente-à-vista, senão algo conquistado, ou melhor, construído. À redução segue, portanto, a construção, da qual, de imediato, se deve afastar a ideia de uma “construção imaginária e fantástica sem fundamento” (Uscatesco, 2002: 70). A construção fenomenológica é o que

justamente abre as estruturas de ser, tornando possível sua investigação. Então, há uma circularidade entre redução e construção: “não se realiza aquela se antes não se iniciou, mesmo que ligeiramente, a construção ou explicitação do ser, pois só então o olhar fenomenológico se pode desviar do ente ao ser” (Uscatesco, 2002: 70). Para se passar do ente ao ser, faz-se necessário algo como uma “desobstrução” do caminho, ou seja, uma ruptura na cotidianidade, que não poderá ser alcançada mediante um exercício reflexivo, dada a sua condição *a posteriori*, tampouco poderá prescindir do caráter histórico-fático do aí-ser, pois, caso dele prescindisse, seria criado algo como uma sombra, uma idealização da existência em propriedade. Trata-se, pois, de uma desobstrução que seja ela também assegurada faticamente.

Nas preleções de 1925, Heidegger afirma que isso é possível a partir de uma experiência fundamental (*Grunderfahrung*), das quais a angústia seria o principal exemplo, pois “a angústia não é outra coisa que a pura e simples experiência do ser no sentido de ser-no-mundo” (GA 20: 403). Isso porque ela independe de qualquer determinação mundana, deixando o aí-ser lançado consigo mesmo na condição que é a sua, a saber, de que ele *tem* que ser. A angústia abre a possibilidade de uma autêntica relação com as coisas, com os outros e consigo mesmo, mostrando o aí-ser como sendo originariamente histórico-fático, pois já sempre lançado em um mundo. Ao romper com a cotidianidade, “a angústia nos suspende, porque ela faz com que o ente na totalidade venha a se evadir” (*WiM*, GA 9: 112/122). Mas não o faz para deixar o aí-ser suspenso no nada, tampouco para identificar ser e nada, senão para reenviá-lo à sua condição histórico-fático. Essa experiência fundamental viabiliza a compreensão de que o sentido de ser é algo construído e não simplesmente dado. Por isso, à suspensão propiciada pela angústia segue o retorno à cotidianidade, agora assumida em propriedade, o que justifica porque a auto-compreensão cotidiana “não traz consigo uma compreensão de seu ser tal como ele é” (Rodríguez, 2019: 174).

Nesses termos, a existência mesma é descoberta enquanto possibilidade, não sendo mais caracterizada por meio de uma determinação metafísica vinculada às categorias do ser humano como animal racional ou criatura de Deus. Assim, “a questão da existência será resolvida sempre tão só pelo existir mesmo” (*SuZ*: 12). E mais: pelo próprio existir na condição que é a sua, a saber, a de ser já sempre lançado no mundo, de tal modo que o aí-ser descobre a si mesmo em um *aí ocasional*. O próprio esclarecimento da existência pelo existir é conduzido “já sempre num sentido, numa orientação, numa situação, numa circunstância” (Kirchner, 2016: 116). No limite, então, “o que está em jogo para o aí-ser em sua existência é o poder-ser-no-mundo” (GA 24: 420/430, grifo do autor).

Contudo, o aí-ser já sempre se projetou em direção a um poder-ser, antes mesmo de se explicitar a pergunta pelo sentido de ser, de modo que há na “existência do aí-ser algo assim como uma *compreensão prévia de mundo, significância*” (GA 24: 420/430, grifo do autor). Essa compreensão é justamente o que o distingue dos outros entes, tornando explícito que “seu estado ôntico tem um assinalado caráter ontológico” (Nunes, 2016: 34) e fazendo da compreensão de ser sua possibilidade mais própria, o que conduz à conclusão que, enquanto ser-no-mundo, o aí-ser sempre já ultrapassou a condição meramente ôntica das coisas e da própria existência, compreendendo o ente com vistas ao ser, mesmo que pré-ontologicamente.

Como o ser é o que se encobre no ente, abre-se a possibilidade de a interpretação mais cotidiana se entregar a esse aspecto ôntico, desviando-se daquele ontológico-fundamental. Por isso, o aí-ser cotidiano se encontra numa condição que não lhe é a mais própria, embora não lhe seja indiferente: trata-se, pois, de uma condição de *decadência*, na qual ele é “*nele mesmo, como ele mesmo, para si mesmo, desde si mesmo e, em tudo isso, contra si mesmo*” (GA 61: 131, grifo do autor). A compreensão mais imediata do mundo, embora seja a primeira autocompreensão do aí-ser, não é a definitiva, sendo, na verdade, desfigurada, o que traz as seguintes consequências:

1) Que ela não é um início, nem uma medida fundamental, senão justamente uma temporalização na vida faticamente em ruína; 2) mas que o caráter imediato do mundo dado, dito formalmente, está *mediada*, porém, essa mediação não é a do mero “pensamento” frente à representação, isto é, que nem o caráter imediato, nem a mediação, tomadas no sentido da teoria do conhecimento, podem dizer algo sobre o sentido de objeto [*Gegenstandssinn*] e de ser do mundo (GA 61: 149, grifo do autor).

Por isso, mesmo compreendendo pré-ontologicamente o ser, essa compreensão mais imediata tem a tendência de “compreender o mundo segundo a opinião comum, a pensar o que se pensa, a projetar-se na base do anônimo *se* da mentalidade pública” (Vattimo, 1991: 39, grifo do autor). Nessa condição, o aí-ser é indiferente quanto à diferença entre ente e ser. No entanto, “esta indiferença da cotidianidade do aí-ser *não* é um *nada*, senão um caráter fenomênico positivo deste ente. É a partir desse modo de ser e retornando a ele que todo existir é como é” (*SuZ*: 43, grifo do autor). Isso quer dizer que o modo imediato como o aí-ser compreende as coisas do mundo, bem como a si mesmo não o determina de uma vez por todas, sendo, antes, um possível *modo de ser*. Tem-se, assim, dois possíveis modos de ser: próprio (*Eigentlich*) e impróprio (*Uneigentlich*), que não são aspectos valorativos.

Impróprio e não-próprio não significam, de forma alguma, “propriamente não”, como se neste modo de ser o aí-ser perdesse seu ser. Improriedade não significa algo como não-ser-mais-no-mundo [*Nicht-mehr-in-der-Welt-sein*], senão que, ao contrário, ela constitui um modo destacado do ser-no-mundo,

no qual o *aí-ser* fica inteiramente absorvido pelo mundo e pelo *co-aí-ser* dos outros no impessoal. O *não-ser-si-mesmo* [*Nicht-es-selbst-sein*] atua enquanto uma possibilidade *positiva* do ente que, estando essencialmente ocupado, se absorve em um mundo. Este *não-ser* deve ser concebido como o modo de mais próximo do *aí-ser*, o modo no qual, na maioria das vezes, ele se mantém (*SuZ*: 176, grifo do autor).

Como o sentido de referência da investigação fenomenológica é o ser e o primeiro referencial do *aí-ser* é o ente, a apropriação da situação hermenêutica deve ser a primeira coisa a ser conquistada, pois só assim o *aí-ser* estará em condições de entender que, em razão do poder-ser que *lhe* é constituinte, ele pode escolher-se, isto é, ganhar a si mesmo, tanto quanto se perder de seu si mesmo próprio. Justamente porque traz consigo o seu *aí*, o *aí-ser* tem responsabilidade pelo próprio ser que é sempre e a cada vez. Nesse sentido, a apropriação da situação hermenêutica tem em vista alcançar a condição hodierna de interpretação e, ao mesmo tempo, os significados herdados da Tradição para isso que vem ao encontro do *aí-ser* no mundo. Em outras palavras: trata-se de uma des-truição dos sentidos herdados e, por isso, de um pôr a descoberto o sentido originário de ser, o que mostra que, para Heidegger, “o decisivo não é criar novos conceitos, mas reconduzir os conceitos herdados na tradição aos fenômenos originários que se encontram na origem de tais conceitos” (Casanova, 2020: 80). Esse é o modo pelo qual o *aí-ser* pode sair do modo de ser da cotidianidade em direção ao ser propriamente dito dos fenômenos tais qual se *lhe* apresentam.

O fio condutor da des-truição, dado que ela pertence à interpretação do ser e de suas estruturas, é a pergunta pelo sentido de ser, que, por sua vez, surge de e retorna à hermenêutica da facticidade. Portanto, a des-truição, cuja crítica está dirigida ao presente, parte da cotidianidade fática. Já nas preleções de 1923 Heidegger a nota como “a dimensão histórica decisiva” (GA 63: 106/111), de modo que “toda e qualquer investigação [deve] iniciar a partir do mais próximo e, conforme o caso, realizar isso de uma maneira determinada e concretamente destrutiva” (GA 63: 106/111, mod.). Isso, como se viu, é realizado com vistas a alcançar a diferença entre ser e ente, o que demonstra que a investigação está dirigida ao caráter transcendental do ser, não podendo abdicar do retorno ao seu ponto de partida fático, o ente. Só “a transcendência, o ‘para além de’ do *aí-ser*, torna possível que o *aí-ser* se comporte em relação ao ente enquanto ente, seja esse o ente presente-à-vista, os outros ou si mesmo” (GA 24: 426/436, mod.). A compreensão dos diferentes modos de ser dos entes que não são o *aí-ser* tanto quanto dos diferentes modos de ser si mesmo só é possível porque o *aí-ser* percebe a circunstância que é a sua, a de ser o *aí* propício ao ser. Nesses termos, a des-truição abre o caminho para a diferença

ontológica²⁶ e, com isso, evidencia que todo exercício fenomenológico será sempre “uma perda da experiência fática, embora seja também um modo de a acessar; por isso, a tarefa [da fenomenologia] se situa no interesse em tematizar aquilo que forma o nosso modo de compreender” (Hebeche, 2005: 87).

Entende-se, então, por que “a tarefa preliminar de assegurar ‘fenomenologicamente’ o ente exemplar como ponto de partida da analítica propriamente dita já está sempre delineada pela finalidade desta” (*SuZ*: 37). Qual finalidade? Reabilitar a pergunta pelo sentido de ser em geral em sua originariedade. Por que já delineada? Porque já é necessária uma compreensão pré-ontológica de ser para se tornar possível uma compreensão ontológica. Nesse sentido, o *aí-ser*, como único ente capaz de compreender de maneira prévia o próprio ser, já está delineado a partir da meta de toda e qualquer ontologia possível. Daí a des-truição fenomenológica como necessário passo metodológico: só se garante o acesso à hermenêutica da facticidade como ponto de partida da ontologia fundamental porque já se a alcançou enquanto possibilidade e não enquanto uma determinação delegada pela tradição. A situação hermenêutica, por sua vez, visa mostrar qual a condição hodierna de interpretação, justificando por que o caráter crítico da des-truição se volta, sobretudo, ao presente e não ao passado. A des-truição antecede a redução e, conseqüentemente, a construção, tornando possível que se acesse o ser enquanto fenômeno e em seus diferentes modos de mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo. Nesses termos, ao invés de se apresentar como ciência *dos* fenômenos, a fenomenologia é ciência das possibilidades de ser.

A des-truição é um passo metodológico próprio à fenomenologia e tem em vista tornar viável o alcance do sentido originário de ser frente à entrega do *aí-ser* à cotidianidade. Por isso, ela não é condição de possibilidade da experiência fundamental, mas a guia para se “ganhar uma autêntica vinculação com a tradição” (GA 20: 187). Trata-se, então, de uma “des-truição *para* um sentido apontado, pré-compreendido no fato mesmo de destruir e que, através da des-truição, chega à condição de fenômeno” (Rodríguez, 2019: 189, grifo do autor). Enquanto passo metodológico, ela precisa ser eminentemente crítica, mantendo a fenomenologia atenta à sua pergunta diretriz:

De fato, a des-truição é *crítica*²⁷. Mas o que é criticado não é o passado, aberto por meio da des-truição, mas o *presente* é o que cai sob a crítica, nosso *aí-ser*

²⁶ Cf. Segunda seção, capítulo 1.1

²⁷ O significado do termo *Destruktion* como *crítica* indica a apropriação por Heidegger da concepção de crítica feita por Kant, que não é uma “crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral é a determinação tanto de suas fontes como da sua extensão e limites” (Kant, 2018: AXII, grifo do autor). Essa concepção kantiana, então, ao garantir um limite à razão, assegura que ela “não precede o conhecimento, mas atua sobre os conhecimentos de que o homem efetivamente dispõe, com o fim de

hodierno, na medida em que está encoberto por um *passado que se tornou impróprio*. Não é *Aristóteles* nem *Agostinho* quem são criticados, senão o *presente*. A crítica tem justamente a tendência oposta: fazer ver aquilo ao que se dirige com seu passado originário, de maneira que se torne visível o modo originário de investigar e desperte em nosso aí-ser hodierno algo assim como uma *veneração pela história*, na qual vivemos nosso próprio destino. Portanto, a des-truição como crítica do hoje é a crítica que faz ver própria e originariamente o positivo no passado. Diante disso, faz-se ver, antes de tudo, o passado como nosso próprio ter-sido [*Gewesensein*] e nosso poder-ser-de-novo [*Wiederseinkönnen*] (GA 17: 119, grifo do autor).

Justamente porque tem em vista uma construção redutora, o sentido originário de ser não é alcançado de uma vez por todas, podendo, na verdade, ser alcançado desde outra perspectiva e proceder metodológico. Com isso, a própria fenomenologia se apresenta enquanto possibilidade: compreendê-la assim significa “ter a experiência de que o voltar às coisas mesmas pode ser igualmente realizado dum outro modo que não aquele que se tornou realmente efetivo” (Von-Herrmann, 2003: 193). O conceito prévio, portanto, afirma a fenomenologia enquanto possibilidade, que, por isso, está longe de ser um conceito de método “realista”: “acima da respectiva realidade efetiva da fenomenologia está a fenomenologia no seu caráter de possibilidade. Compreender a fenomenologia no seu princípio metódico significa compreendê-la no seu caráter de possibilidade” (Von-Herrmann, 2003: 193). Na verdade, ao reabilitar o significado originário de *φαινόμενον* e *λόγος*, o conceito prévio garante à fenomenologia sua tarefa ontológica, logo, assegura-lhe a possibilidade de acesso ao seu conteúdo de investigação mais próprio. Assim, a fenomenologia “não se move em um caminho intermediário – um tipo de ‘filosofia mediadora’ [*Vermittlungsphilosophie*] –, senão radicalmente em um sentido completamente originário” (GA 58: 20).

determinar as condições de sua validade” (Abbagnano, 2012: 260). O que é apropriado é justamente o ter em vista as condições de possibilidade ou impossibilidade do surgimento dos conceitos filosóficos, não com o propósito de elaborar uma teoria do conhecimento, mas o de demonstrá-los a partir da situação hermenêutica própria a seu surgimento, justificando, assim, sua possibilidade ou impossibilidade. Para Heidegger, o aspecto crítico da des-truição prevê um retorno àquilo que se pode chamar de aspecto originário dos conceitos da Tradição. Diante disso, nota-se uma segunda influência decisiva: a de Lutero e de sua noção de *destructio*, cuja pretensão era reabilitar a experiência originária cristã, precedente ao contato do cristianismo com a metafísica grega: “*destructio* é o nome que Lutero dá ao desmantelamento de Deus dos ídolos do egoísmo humano. [...] Lutero também dá o nome *destructio* à sua própria polêmica contra a soteriologia e antropologia da teologia escolástica. [...] Todas as polêmicas de Lutero contra o escolasticismo, Aristóteles, razão e filosofia equivalem à sua própria tentativa, como guardião da Palavra de Deus, de participar da *destructio* do ‘velho homem’” (Crowe, 2006: 66). O sentido luterano de *destructio* torna possível que a filosofia não seja vista só como serva da teologia, tampouco como serva das ciências, como ditava o Positivismo. A des-truição, portanto, não tem em vista a construção de algo como uma ideologia, uma visão de mundo, senão a liberação da vida fática daquilo que a torna imprópria a si mesma. Deve-se atentar, por fim, que o sentido crítico da des-truição traz consigo a consecução da condição de propriedade da vida em sua facticidade, fazendo-a retornar a seu caráter originário.

Contudo, a pergunta pelo ser já não é ela mesma herdada da Tradição, por mais que, para Heidegger, ela sempre tenha sido feita de maneira inadequada? Já não seria ela um ponto de partida determinado previamente, de modo que se recorreria à Tradição ontoteológica como prova de autoridade para justificá-la? De fato, porém, a grandeza da fenomenologia não está em repetir a pergunta já feita, tampouco na descoberta da intencionalidade, da intuição categorial e do sentido originário do *a priori*, mas na “*descoberta da possibilidade de investigar em filosofia*” (GA 20: 184, grifo do autor). E isso significa que, justamente por pretender manter aberta tal possibilidade, a fenomenologia precisa se libertar da Tradição metafísica, a única por ela conhecida. Logo, a investigação fenomenológica não cria para si algo totalmente novo, mas o traz em seu aspecto originário. Por um lado, Heidegger vê que nessa Tradição o ser sempre esteve como que encoberto e, por outro, a proposta de reabilitação da pergunta pelo sentido de ser não pode ter em vista senão essa mesma Tradição. Alcançar sempre e a cada vez a pergunta pelo sentido de ser desde a sua diferença com todo e qualquer ente é a exigência do rigor da investigação fenomenológica e, como essa é também a pergunta originária da filosofia, “a fenomenologia, radicalizada em sua possibilidade mais própria, não é outra coisa que o perguntar tornado novamente vivo de Platão e Aristóteles: *a repetição, a recuperação do início de nossa filosofia científica*” (GA 20: 184, grifo do autor). O rigor da fenomenologia exige essa repetibilidade com vistas a garantir “a formulação inteligível e a imprescindível comprovação do visto, sem as quais a filosofia não pode levar o nome de científica” (Rodríguez, 2019: 98).

Para Heidegger, “a possibilidade de rigor de uma ciência não pode lhe ser prescrita externamente, senão que ela deve ser tomada e desenvolvida desde a ciência mesma como descobrimento [*Entdeckung*] do ente” (GA 17: 103). Isso justifica o rigor da fenomenologia como algo dado por ela mesma a si mesma, afastando a ideia de que sua investigação seria algo como uma visão ingênua das coisas tal como se apresentam: “a ideia de apreensão e explicitação [*Explikation*] ‘originárias’ e ‘intuitivas’ [*originären’ und ’intuitiven’*] dos fenômenos implica o contrário da ingenuidade de uma ‘visão’ casual, ‘imediata’ e impensada” (*SuZ*: 37). Portanto, não há ausência de rigor no conceito prévio, senão, na verdade, a confirmação da diferença dos pontos de partida entre a fenomenologia e a ontoteologia. Daí a função da des-truição fenomenológica ser também a de uma desconstrução crítica dos conceitos herdados, pois a pergunta pelo sentido de ser não pode ser posta senão em relação com sua própria história:

Se se quer que a pergunta mesma pelo ser se torne transparente em sua própria história, então é preciso alcançar uma fluidez da tradição endurecida e remover os encobrimentos produzidos por ela. Essa tarefa, a ser levada a cabo pelo *fio condutor da pergunta pelo ser*, é o que compreendemos como a *des-truição* do conteúdo transmitido pela ontologia antiga até chegar às experiências

originárias nas quais se alcançaram as primeiras determinações do ser, que seriam diretivas a partir de então (*SuZ*: 22, grifo do autor).

Longe de idealizar sua realização, a fenomenologia está fundada com vistas à própria história da pergunta pelo sentido de ser. Isso quer dizer que o movimento de passagem do estar-encoberto ao não-estar-encoberto é assumido em sua originalidade. Trata-se, pois, de uma investigação pelo sentido de ser tal qual ele é na verdade, justificando por que na fenomenologia estão implicados, fundamentalmente, *φαινόμενον*, *λόγος* e *ἀλήθεια*. O rigor dessa investigação provém do principal aspecto do conteúdo investigado, a saber: o encobrir-se do ser no mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo. Assim, as assertivas ontológicas são as mais difíceis de serem alcançadas, pois, antes de tudo, o caminho para chegar até elas precisa ser desobstruído: “a dificuldade do autêntico trabalho fenomenológico está justamente em se manter crítico, em sentido positivo, consigo mesmo” (GA 20: 119).

Caso não fosse crítica em relação a si mesma, a fenomenologia incorreria no erro de voltar a assumir o ser como algo sempre presente, como a presença mais elevada de tudo aquilo que é: “isso implica que o modo característico de apreender os fenômenos – interpretar apreendendo-os originariamente – não supõe um apreender imediato no sentido de que se pudesse dizer que a fenomenologia é um ver simples, que não necessita de disposição metódica alguma” (GA 20: 120). A des-truição, a construção e a redução são o modo de acesso ao método fenomenológico, que, tal qual apresentado no §7, “remete ao conceito integral de fenomenologia que só posteriormente será alcançado. Este conceito integral também é denominado como *ideia* da fenomenologia” (Von-Herrmann, 1997: 49).

3.3 O limite da Ontologia Fundamental

Por que o conceito integral de fenomenologia só seria posteriormente alcançado? Precisamente porque a des-truição, na sistemática de *Ser e tempo*, embora já esteja anunciada no §6, entraria somente e pela primeira vez na *Segunda parte*, na qual se levaria a cabo a des-truição da História da Ontologia, conforme dá a ver o §8, o *Sumário do tratado*. Trata-se, pois, da parte jamais publicada. Também as preleções de 1927 preveem para o quarto capítulo da terceira parte a apresentação da ideia da fenomenologia. A respeito delas, atenta-se para a anotação presente em *Sobre a essência do fundamento* (1929): “o todo das preleções pertence a *Ser e tempo*. I. Parte, 3ª seção, ‘Tempo e ser’” (*VWG*, GA 9: 134). Porém, como se sabe, tais preleções avançam até o primeiro capítulo da segunda parte, também não apresentando o conceito integral de fenomenologia. O que se tem, então, é a apresentação do conceito prévio, ao qual se somam

não só a redução, construção e des-truição, mas também a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário do *a priori*.

Tudo isso caracteriza o *que* em seu *como*, o que demonstra que, em Heidegger, *tema* e *método* são indissociáveis, “o que torna impossível o tratamento separado de ambos, como se puséssemos algo assim como uma metodologia válida, que apenas exposta, já estaria pronta para ser ‘aplicada’ a um âmbito novo de conhecimento” (Rodríguez, 2019: 24). Nesse sentido, uma Ontologia Fundamental só é possível se situada a partir do horizonte histórico-fático do *aí-ser*. Por isso, a analítica existencial não é a finalidade última da investigação fenomenológica. Trata-se, pois, de um estágio necessário com vistas a demonstrar o fundamento ôntico-ontológico do *aí-ser*, assegurando a base da pergunta pelo sentido de ser em geral. Não é mera coincidência, então, que Heidegger, ao expor a Ontologia Fundamental como a meta a ser alcançada, o faça de maneira a marcar as categorias fundamentais da vida fática:

Ao esclarecer as tarefas da ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que tem como tema o ente ôntico-ontologicamente assinalado, o *aí-ser*, e isso de tal modo que ela se coloque ante ao problema cardeal, a saber, a pergunta pelo sentido de ser em geral. [...] Agora, na medida em que através do descobrimento do sentido de ser e das estruturas fundamentais do *aí-ser* em geral se abre o horizonte para toda posterior investigação ontológica dos entes não conforme ao *aí-ser*, esta hermenêutica se torna, ao mesmo tempo, “hermenêutica” no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica (*SuZ*: 37).

Isso quer dizer que qualquer ontologia só pode acontecer no horizonte da existência do *aí-ser*, um horizonte finito. Toda ontologia traz consigo um traço de finitude, logo, o tema da Ontologia Fundamental acaba por lhe dar um limite e, ao mesmo tempo, um parâmetro de realização: ela não cria para si seu conteúdo, mas parte da cotidianidade do *aí-ser*, o ente capaz de compreender o ser mesmo pré-ontologicamente. Nesses termos, “a ontologia fundamental, base e perspectiva de qualquer ontologia posterior, deve ser procurada na analítica existencial do *aí-ser*” (von-Zuben, 2011: 89). Para tanto, deve-se perguntar pela necessidade da pergunta pelo sentido de ser, isto é, pela necessidade da pergunta pela possibilidade de qualquer ontologia, às quais a analítica existencial serviria de base. Isso fica evidente logo no §1 de *Ser e tempo*: em primeiro lugar, “quando se diz, ‘ser’ é o conceito mais universal, isso não pode significar que seja o mais claro e que não necessite de qualquer discussão posterior. O conceito de ‘ser’ é, na verdade, o mais obscuro” (*SuZ*: 3); segundo, a conclusão tirada da universalidade de ser, a saber, ser é um conceito indefinível, já impossibilita que se o reduza ao ente, mas “não dispensa a pergunta pelo seu sentido, senão precisamente a exige” (*SuZ*: 4); terceiro, a autoevidência de ser só é possível porque “já sempre vivemos numa compreensão de ser e porque o sentido de

ser, ao mesmo tempo, está encoberto em obscuridade, demonstrando a necessidade principal de se repetir a pergunta pelo sentido de ‘ser’” (*SuZ*: 4).

De tal modo, ao descrever o aí-ser em sua cotidianidade, a analítica não cria uma teoria a respeito da existência, senão a descobre como modo de ser específico desse ente, logo, como modo de ser possível. De igual modo, a conceptualização dos existenciais não pretende estagnar o descobrir-se do ser em seu aí propício, transformando-o naquilo que ele não é, senão expressar a autocompreensão que o aí-ser tem de si mesmo: “categorias²⁸ não são algo inventado ou um conjunto de esquemas lógicos para eles mesmos, ‘grades’, senão que estão, de modo originário, *na vida mesma para a vida*; na vida para ‘formar’ vida” (GA 61: 88). As categorias são algo como uma *estância* (*Aufenthalt*) a partir da qual é possível ver a mobilidade (*Bewegtheit*)²⁹ do ser e um dos diferentes modos de seu não-encobrimento:

É equivocado – justamente quando o que se quer é ver a mobilidade da vida e fazer disso objetivamente o ter prévio da explicação categorial – pretender

²⁸ Aqui se deve dar um passo atrás: o que, em *Ser e tempo*, Heidegger chama de *existenciais* era o que antes, nas preleções de 1921/1922, sobretudo, ele ainda chamava de *categoria*. Heidegger encontra a conexão entre o significado técnico, filosófico e de uso comum do termo categoria no pensamento grego, na *Física B1* de Aristóteles, o que, de acordo com Brogan (2005: 114), leva-o a concluir que “a forma categorial para aceder aos entes é apenas um dos muitos sentidos de descobrir o ser”. Além disso, deve-se ter presente a diferença entre “existenciais” e “categorias”, explicitamente presente no §9 de *Ser e tempo*, mas ainda não nítida nas preleções de 1921/1922: “todas as explicações [*Explicate*] que surgem da analítica do aí-ser são alcançadas com vistas a sua estrutura existencial. Porque esses caracteres do ser do aí-ser se determinam a partir da existencialidade, chamamos-lhes *existenciais* [*Existenzialien*]. Eles devem ser distinguidos rigorosamente das *categorias* [*Kategorien*], que são as determinações do ser do ente não conforme o aí-ser. [...] Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres do ser. O ente, que lhes corresponde, requer que o interroguem primariamente cada vez de um modo diferente: ente como um *quem* [*Wer*] (existência) ou como um *que* [*Was*] (algo presente à vista no sentido mais amplo)” (*SuZ*: 44-45, grifo do autor). Existenciais são estruturas extraídas de acordo com o fio condutor do conceito formal de existência, tratando-se, pois, de um termo técnico que, em relação ao ser-aí, “desempenha o mesmo papel que as tradicionais categorias dos entes que não tem a forma de ser do ser-aí” (Rodríguez, 2015: 63). Nesse sentido, os existenciais são “categorias ontológicas” cuja referência é o ser do ser-aí, ao passo que o referencial das “categorias” é o ser dos demais entes, ou melhor, dos entes que não são iguais ao ser-aí.

²⁹ Essa mobilidade deve ser interpretada como “*mobilidade própria da vida, na qual e pela qual a vida é, a partir da qual a vida, de acordo com isso, pode ser determinada desse ou daquele modo segundo o sentido de ser*” (GA 61: 117, grifo do autor). Ao evocar essa mobilidade, Heidegger retoma o pensamento aristotélico, mas não assume o movimento (*κίνησις*) no sentido da *ποίησις*, isto é, de um meio para um fim, senão no sentido da *πράξις*, que, em cada momento, “une o que previamente foi e o que será, seu passado e futuro, ao contrário da *κίνησις*, de qual a *ποίησις* é um tipo, deixa seu passado e futuro separados um do outro” (Taminiaux, 1991: 125). Deve haver, então, uma necessária vinculação entre essa compreensão de mobilidade e a de temporalidade, que, por isso, não pode estar fechada em si mesma, senão direcionada sempre para fora, para algo possível, não necessário, o que aparece já pontuado na conferência *O conceito de tempo*: “o *aí-ser*, enquanto vida humana, é *primordialmente ser-possível*, o ser da possibilidade do trânsito certo e, no entanto, indeterminado” (GA 64: 116/47, grifo do autor). A mobilidade própria à vida fática é o que, no limite, possibilita ao aí-ser deparar-se consigo mesmo na condição que é a sua. Só é possível compreender sua importância se se a lê vinculada à dinâmica da temporalidade, pois “é em virtude deste trânsito que o aí-ser, em pleno fausto do cotidiano, se enche de inóspita inquietude” (GA 64: 117/49), ousando apropriar-se de si mesmo.

seguir a mobilidade como tal. Vê-se a *mobilitade* propriamente só a partir da genuína “*estância*” em cada ocasião (GA 63: 109/115, mod., grifo do autor).

O cerne desse argumento diz que só há estância porque há mobilidade e vice-versa. Isso, de maneira alguma, contraria o sentido fenomenológico de ser como não-encobrimento, mas, antes, o confirma. Essa estância não faz do ser algo sempre presente, mas, ao contrário, mostra que a condição de possibilidade do não-encobrimento é o encobrimento e vice-versa. Além disso, o “ter prévio” (*Vorhabe*) precisa ser lido como o *ter prévio de um propósito*, um *planejar*, um *ter em vista* que, em alemão, se diz pelo verbo *vorhaben* (cf. Grimm; Grimm, 1971g: coluna 1129). Em outras palavras: o propósito da explicação categorial é fazer ver a mobilidade e não a estância. Os existencias, então, só podem ser tais qual a indicação formal, antecipando tão somente o sentido de referência e deixando suspenso o de realização e o de conteúdo. Dessa maneira, eles não são resultado de uma elaboração meramente teórica, alcançada a partir de um ato reflexivo posterior à relação imediata com o mundo. Eles dizem respeito ao modo fundamental de autocompreensão da vida fática, justificando por que “sua comprovação não pode estar em outra parte senão no ‘saber de si’ presente nos comportamentos, nos quais a categoria está sendo realizada” (Rodríguez, 2019: 171).

Com isso, entende-se por que o que se tem em vista é uma ontologia *fundamental*: “o que está em questão não é como surgiram, por exemplo, a ontologia grega e a ontologia moderna entre outras, mas antes como é possível que algo assim como uma ontologia possa efetivamente ter lugar” (Casanova, 2012a: 84). Ela é fundamental justamente porque, para chegar à compreensão ontológica de ser, coloca em causa o acesso pré-ontológico do aí-ser aos entes, diferenciando-se, portanto, das demais ontologias regionais, consequentemente, das ciências ôntico-positivas, que “não só pressupõem uma compreensão do ser, como também não podem realizar seu trabalho propriamente sem antes ‘clarificar o significado de ser’” (Inwood, 1999: 148).

A estância não pode ser equiparada a um rompimento com a mobilidade. Na verdade, a estância é possível *na* mobilidade, e só por meio dela. Novamente, então, a pergunta a ser posta não é pelo *que*, mas pelo *como*:

A estância existensiva [*der existenzielle Aufenthalt*], na estância; o que estabelecer enquanto paragem [*Stillstand*]? Contudo, precisamente por isso, a tarefa suprema [é] alcançar uma estância autêntica e não uma qualquer; a estância na qual nos detemos *antes* do *possível* salto da inquieta decisão; dela não se fala, mas está constantemente aí. Na estância se faz visível o movimento e, desse modo, a partir dela, enquanto estância autêntica, a possibilidade do movimento contrário (GA 63: 109/115, mod., grifo do autor).

A estância autêntica não torna visível só o movimento, mas também a possibilidade do movimento contrário à cotidianidade. Numa palavra: ela torna visível a mudança da perspectiva do olhar, que mira agora o ser do ente, à qual já se denominou como redução fenomenológica. Os existenciais, portanto, são “os modos em que a vida fática se temporaliza a si mesma e, temporalizando-se, *fala consigo mesma (κατηγορειν)*” (NB, GA 62: 363). Elas só são alcançadas caso se pergunte pelo ser de tudo aquilo que é, inclusive pelo ser do aí-ser. Isso evidencia que o *sentido de referência* da estância – leia-se, dos existenciais – é o ser e não o ente, donde a possibilidade de se pretender alcançar uma estância autêntica. Nesse sentido, a estância se apresenta não como algo teórico, mas como realização do modo de ser específico do aí-ser. Ao compreender seu sentido, o aí-ser já se põe a caminho de sua realização, justificando que “a categoria, por sua vez, é uma forma do próprio comportamento: a autocompreensão do viver, que a categoria expõe, é um momento do próprio viver, tem seu próprio modo de ser” (Rodríguez, 2019: 161).

Os existenciais não são tais qual as essências metafísicas – as categorias, propriamente ditas –, elas não são encontradas atrás do aí-ser: “‘atrás’ dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada, embora seja possível permanecer encoberto o que deve se tornar fenômeno” (SuZ: 36). Esses existenciais *são* o próprio aí-ser, ou seja, eles, “como a própria hermenêutica, são um modo de ser da própria facticidade” (Rodríguez, 2019: 161). O aí-ser é o primeiro a ser investigado fenomenologicamente justamente porque seu aspecto ôntico é ontológico, porque nele há compreensão do ser em seu aí. A analítica do aí-ser, portanto, impõe limite à proposta de uma Ontologia Fundamental: a pergunta pelo ser em geral só pode ser posta se estiver remetida ao aí-ser, que, sendo, já sempre compreendeu o ser disso que lhe vem ao encontro no mundo e o próprio ser que ele é de alguma maneira no horizonte do tempo. Como dito acima, se na cotidianidade o aí-ser se orienta pelo ente, então também o tempo é tido impropriamente:

Para a experiência vulgar vem à tona o seguinte: o ente vem ao encontro no tempo. Aristóteles diz: o tempo é *κινήσεως τι*, algo *junto* ao movimento. Isso significa, porém: o tempo *é* de certa maneira. Se a compreensão vulgar de tempo só conhece o ser no sentido do ser presente à vista, o tempo também é necessariamente algo presente à vista que se apresenta *com* o movimento como publicamente acessível. O tempo que o aí-ser encontra também é interpretado como algo de certo modo presente à vista, sobretudo porque ele se torna manifesto em certo nexos precisamente com a natureza presente à vista (GA 24: 385/395, mod., grifo do autor).

Falar da temporalidade como de um ente, porém, é um equívoco: “nem subjetiva, nem objetiva, só podemos dizer que ela se temporaliza” (Nunes, 2002: 26). Na cotidianidade, o tempo se temporaliza como uma sucessão infinita de agoras justamente porque o ser é tido

como presença constante, de tal modo que ele tende à infinitude. Contudo, “a infinitude do tempo vulgar só pode fazer sentido ao aí-ser, porque a temporalidade mesma se esquece de sua própria e essencial finitude” (GA 24: 387/397, mod.). Em sentido próprio, a temporalidade é finita, pois o finito, por excelência, é o tempo. Nesse sentido, à fenomenologia não compete a tarefa de fazer o aí-ser passar do caráter impróprio ao próprio. Ela não é nenhum guia da vida. Compete-lhe, antes, trazer à luz o não-encobrimento da própria existência enquanto possibilidade. A decisão de apropriação da própria situação compete ao aí-ser, que, por isso, torna-se o único responsável pela própria existência. Como na cotidianidade o aí-ser ainda não se apropriou de sua própria situação, há uma transferência da responsabilidade para a ordem do impessoal: é-se aquilo que os outros são. “Enquanto estiver sempre assim lançada no mundo do ‘se’, a existência será sempre originariamente imprópria” (Vattimo, 1991: 39).

A abertura originária que há na angústia como experiência fundamental viabiliza a passagem da condição de impropriedade à de propriedade e, ao mesmo tempo, mostra o aí-ser como sendo radicalmente livre. Nesse sentido, os existenciais, sendo no tempo finito de ser, surgem como indicações de possibilidades de ser, logo, o que está em jogo na passagem de uma condição à outra é o alcance da temporalidade como modo de ser próprio da existência. Consequentemente, só um ente radicalmente vazio de determinações prévias pode ser no tempo. O aí-ser, por sua vez, é o ente finito, por excelência. A estância, desse modo, não somente mostra a mobilidade, como também a finitude, pois mostra-os conjuntamente no horizonte do tempo. Entende-se, então, por que “enquanto ser-no-mundo, o aí-ser é o aí” (*SuZ*: 135): não é que seja ele com suas circunstâncias, senão que ele é sua própria abertura; ele traz consigo suas próprias possibilidades; ele é o aí, logo, a abertura onde tudo aparece: “meu ser-no-mundo não é outra coisa do que este já se mover compreensivo nestes modos de ser” (GA 21: 146, grifo do autor). Por isso, a realização de uma possibilidade não é outra coisa senão o cumprimento de uma totalidade significativa de ser, o que torna o aí-ser responsável não só por sua condição individual, mas pela totalidade daquilo que é. Trata-se, pois, de uma responsabilidade pelo próprio mundo.

Nesses termos, alcançar sua condição temporal, seu modo de ser no tempo, é suprimir toda orientação pela cotidianidade, onde só há estagnação de ser como presença. No limite, é tornar possível que esse horizonte significativo, como um todo, experimente mobilizações, permitindo que o sentido disso que aí vem ao encontro no mundo não mais permaneça tal como era. A temporalidade existencial, então, serve de base para a mobilidade histórica do mundo, viabilizando a pergunta pela historicidade das ontologias. Assim, a ontologia-hermenêutica, porque fenomenológica, visa “abarcando a mobilidade arruinadora [*ruinanter Bewegtheit*], quer

dizer, tomar a sério a dificuldade, realizar, salvaguardar a complicação *vigilante* [*wache Erschwerung*] que a facticidade comporta” (GA 63: 109/116, grifo do autor).

Esse é exatamente o “movimento contrário” tornado possível pela estância, que, além do mais, apresenta o limite intrínseco à investigação ontológico-hermenêutica. Ela, então, se configura como assistemática, embora prene de circularidade, dado que a condição de reabilitação e, com isso, de repetição originária da pergunta pelo sentido de ser deve figurar como possibilidade, na qual está em jogo a vida ou morte da filosofia. Dessa maneira, a fenomenologia não pode surgir como uma disciplina, mas, antes, deve ser idêntica à própria filosofia, pois só assim ela se verá na condição de pôr tal pergunta adequadamente. Ao assim se identificar com a filosofia, a fenomenologia assume a Tradição ontoteológica desde outra perspectiva, o que lhe permite des-truí-la e, ao assim proceder, superá-la. Portanto, ela se cumpre – finaliza-se – só quando chega ao princípio, “lá onde a origem ‘é’ plenamente” (Sassi, 2007: 300).

Assim sendo, “a interpretação categorial, ao ser compreendida, deve ser ela mesma essencialmente *repetida*. Em sua autêntica e sempre mais rigorosa repetibilidade, mostra-se também sua evidência” (GA 61: 88, grifo do autor). Ou seja, a conceptualização de um existencial é posterior à sua compreensão, evidenciando que a intuição categorial já é hermenêutica, como acima se afirmou.

Como repetição não reflexiva da vida fática, a intuição hermenêutica recolhe o movimento fenomenológico insuprível da doação da “coisa mesma”, do aparecer originário do sentido, e como repetição evidente, garante a formulação inteligível e a imprescindível comprovação do visto, sem as quais a filosofia não pode levar o nome de científica (Rodríguez, 2019: 98).

Desse modo, a repetição pré-reflexiva recolhe a compreensão pré-ontológica de ser, ao passo que a repetição evidente, a compreensão ontológica, que já alcançou para si um conceito de ser. Assim, porque sempre fático, todo existencial é já um “projetar-se compreensivo do aí-ser” (*SuZ*: 194), de modo que ele deve acontecer mesmo pré-ontologicamente, ou seja, antes de se alcançar um conceito explícito de ser.

3.3.1 A (in)conclusão do projeto ontológico-fundamental

Como o que há em *Ser e tempo* é “a busca pelo ser em geral a partir daquela relativa ao ser de um ente particular (o aí-ser) e deste dependente” (Araújo, 2013: 59), a historicidade das ontologias, conforme anunciado no §1, está enraizada na multiplicidade de fenômenos que constituem o horizonte de manifestação do aí-ser, ou seja, a historicidade propriamente dita do ser está colocada com vistas ao mundo do aí-ser como totalidade de possibilidades significativas. Contudo, o que caracteriza o mundo histórico é a unidade da totalidade de fenômenos, de

tal modo que só há totalidade se houver unidade. Por isso, pensar a historicidade das ontologias partindo única e exclusivamente do aí-ser com vistas ao mundo como totalidade fenomênica é uma incongruência do projeto de *Ser e tempo*. Como “o ser não deixa fechar no ciclo do existente” (von-Zuben, 2011: 100), faz-se necessária uma torção, de modo a pensar a historicidade das ontologias a partir das unidades históricas do mundo: “o que se altera não são tanto as questões e as concepções enquanto tais, senão a *perspectiva transcendental-horizontal* até então adotada, na qual se desenvolveu a analítica do aí-ser e se elaborou as perguntas fundamentais” (Von-Herrmann, 1997: 69, grifo do autor).

O projeto da Ontologia Fundamental, ao levar a cabo uma analítica existencial, conclui-se como *ontologia fundamental da finitude*, na qual “a instância que indica o ser do aí-ser, o *Zu-sein*, encontra-se, em certo sentido, sempre direcionada àquela do *Sein überhaupt*” (Araújo, 2013: 60). Isso atesta o manter-se atento à originariedade do projeto e, ao mesmo tempo, ao rigor exigido pelo método:

Busca-se a resposta à pergunta pelo sentido do ser em geral e, antes disso, a possibilidade de uma elaboração radical dessa pergunta fundamental de toda ontologia. Mas o pôr-em-liberdade [Freilegung] o horizonte em que algo como ser em geral é compreendido equivale ao esclarecimento da possibilidade da compreensão do ser em geral, pertencente à constituição do ente que chamamos aí-ser (SuZ: 231).

Por isso, a ideia de uma *virada (Kehre)* não denota o abandono de um projeto, senão a permanência no caminho por ele tornado possível desde outra perspectiva, o que se confirma quando se vê que “nas anotações de seu exemplar de *Ser e tempo*, Heidegger parece buscar recuperar a noção de *Sein überhaupt* através de sua reinterpretação” (Araújo, 2013: 61). Embora isso já possa ser percebido entre os §§1-4, é numa anotação presente no §7 que se nota uma singular mudança. Após a afirmação que “*ser é o transcendens pura e simplesmente*” (SuZ: 38, grifo do autor), é dito:

Transcendens – apesar de toda ressonância metafísica – não à maneira escolástica nem greco-platônica do *κοινόν*, senão transcendência enquanto o *eks-tático* – temporalidade – temporaneidade; senão “horizonte”! O ser [*Seyn*] “cobriu” o ente. Mas transcendência a partir da verdade de ser [*Wahrheit des Seyns*]: o acontecimento apropriador [*Ereignis*] (GA 2: 51).

Em primeiro lugar, reforça-se que transcendência não diz respeito a *conhecimento* do ente: “a transcendência significa algo que é o próprio *aí-ser humano* e não precisamente um dos muitos outros possíveis modos de comportamento que só às vezes se realiza, senão a *constituição fundamental deste ente anterior a todo comportamento*” (VWG, GA 9: 149, grifo do autor). A ideia de transcendência só pode estar referida a horizonte porque o aí-ser é o aí próprio ao ser, ou seja, em *Ser e tempo*, por um lado, “o elemento ‘ser’ no termo ‘aí-ser’ significa

ser enquanto existência, por outro, o elemento ‘aí’ significa a abertura *integral*, não apenas, portanto, do ser enquanto existência, mas, *juntamente com ela*, dos modos de ser de todo o ente não conforme o aí-ser” (Von-Herrmann, 2003: 175, grifo do autor). Exatamente por isso, ele é o ente privilegiado: porque só no exercício da transcendência se mostra algo como uma compreensão afetiva articulada em palavra, a partir da qual é possível afirmar uma “*individuação radical*” (*SuZ*: 38, grifo do autor) do horizonte de possibilidades. Em segundo lugar, o filosofar, como transcender expresso, não assegura uma posse definitiva da existência em propriedade, mas tão somente a direciona às múltiplas possibilidades de ser, bem como ao fato de que ser se diz de múltiplas maneiras. Daí a importância do §83 para se compreender o porquê da Ontologia Fundamental se concluir como ontologia fundamental da finitude: ele torna explícito que a diferença ontológica, a partir da qual a pergunta pelo sentido de ser ganha sentido autêntico, “não é algo no qual a filosofia possa se aquietar” (*SuZ*: 437). Por isso, pensar o ser é pensar a diferença. Percebe-se a (in)conclusão de *Ser e tempo* justamente “no momento em que se deve passar da determinação ontológica do ser do aí-ser àquela do ser em geral, ao exame do significado e do papel da noção de *Sein überhaupt*” (Araújo, 2013: 63).

Com isso, o problema que conduz à (in)conclusão não é lógico-epistêmico, senão ele mesmo ontológico à medida em que “a ontologia não se constitui aqui como uma doutrina dos últimos princípios e causas, isto é, como uma *arqueologia*, senão, melhor dizendo, como uma doutrina da *verdade transcendental*, como uma *aletheologia*” (Vigo, 2008: 130, grifo do autor). Isso quer dizer que o sentido de ser está condicionado ao seu desencobrir-se, ou seja, à verdade de ser. Em outras palavras: “o sentido de ser não é condicionado pela compreensão de ser” (MacDowell, 1993: 199), senão, ao contrário, é o próprio ser que dá direção à compreensão. Isso justifica a razão de, para pensar o mundo como totalidade de fenômenos, ser preciso pensá-lo enquanto unidade. A (in)conclusão só é avistada quando o projeto ontológico-fundamental é levado a seu limite: “é necessário buscar e *percorrer* um *caminho* para o esclarecimento da pergunta ontológica fundamental. Se ele é o *único* ou o *correto*, só pode ser decidido *depois do percurso*” (*SuZ*: 437, grifo do autor).

Recordar-se, por fim, que, em *Fenomenologia e teologia*, Heidegger indica o §7 como guia metodológico da conferência. O que aqui se viu, porém, é que o §7 condensa em si o início, o desenvolvimento e a (in)conclusão de uma ontologia fenomenológico-hermenêutica, que, de fato, é a guia por direito e excelência da conferência. Logo, ao posicionar o §7 como esse guião, Heidegger está implicitamente afirmando que *Ser e tempo* é o espírito e a letra da conferência, na qual a teologia é descrita como uma ciência ôntico-positiva e, enquanto tal, radicalmente distinta da filosofia como ciência ontológico-transcendental. Contudo, como ainda nem se

esclareceu o que na conferência se entende por ciência, o que tornará possível descrever a teologia em sua cientificidade e positividade, não se pode ainda entender essa diferença, tampouco perceber quais são as implicações entre fenomenologia e teologia.

SEGUNDA SEÇÃO

A TEOLOGIA COMO CIÊNCIA ÔNTICO-POSITIVA: CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE, POSITIVIDADE E CIENTIFICIDADE

Introdução

O primeiro apontamento da segunda parte da conferência de 1927 fala brevemente que a relação entre teologia e filosofia é vulgarmente concebida como “formas de oposição entre fé e saber, revelação e razão” (*PuT*, II: 47). Ou seja, ambas são cotidianamente assumidas como distintas visões de mundo: a primeira pautada na fé e a segunda na razão. É justamente dessa concepção que a conferência se diferencia: “desde o princípio, nós concebemos o problema da relação de *outra* maneira, e, na verdade, como a pergunta pela *relação entre duas ciências*” (*PuT*, II: 47, grifo do autor). Ao invés de se enveredar em um debate de tipo “ideológico”, Heidegger prefere abordar, a princípio, o tema do ponto de vista “epistemológico” (cf. Greisch, 2003: 435). Para tanto, faz-se necessária uma concepção geral de ciência, descrita, por sua vez, apenas brevemente: “ciência é o desvelamento que fundamenta uma região do ente, ou do ser, fechada em si mesma, em virtude do próprio ter sido desvelada” (*PuT*, II: 48). Esse conceito de ciência diz que ela é o desvelamento de uma região do ente *ou* do ser, indicando, portanto, duas possibilidades fundamentais: ciências que desvelam entes – denominadas como ciências ônticas – e a ciência que desvela o ser – chamada de ontologia, cujo método é a fenomenologia. Quais as condições de possibilidade para algo assim como ciência, independentemente de ela ser ôntica ou ontológica, é algo não abordado nessa parte da conferência.

Contudo, como visto introdutoriamente, o que se tem em *Marcas do caminho* é somente a segunda parte da conferência, que mesmo apresentando resumidamente o conceito de ciência em geral, de ciência positiva e da filosofia como ciência ontológica, sequer problematiza e desenvolve a condição de possibilidade de algo como ciência em geral, que, por isso, se apresenta como o primeiro problema a ser agora explorado. A partir da caracterização da condição de possibilidade da ciência, poder-se-á entender por que lhe são fundamentais duas possibilidades e, posteriormente, quais são as características próprias à teologia como ciência ôntica, tendo em vista que aquelas próprias à filosofia como ciência ontológica já foram apresentadas na *Primeira seção* desta tese. Não se trata, no entanto, de realizar uma “arqueologia da ciência”, mas, em primeiro lugar, de alcançar a genealogia da ideia de ciência em geral e, posteriormente, da

ideia da teologia como ciência positiva, uma vez que a construção da filosofia como ciência ontológica e da fenomenologia como seu método já foi realizada.

A ideia da ciência em geral, sua condição de possibilidade e características próprias faz parte da conferência como um todo e não escapa a Heidegger, o que é confirmado quando se lê sua primeira parte. Ambas as partes estão conjugadas. Explorá-las é uma tarefa crucial, portanto. Isso tornará possível entender, em primeiro lugar, que a abordagem “epistemológica” da relação entre fenomenologia e teologia está baseada numa concepção ontológico-existencial da ciência. Com base nisso, num segundo momento, será possível descrever a positividade própria à teologia e, a partir disso, caracterizar sua cientificidade.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A GENEALOGIA DO CONCEITO DE CIÊNCIA EM GERAL

1.1 A diferença ontológica como ponto de partida

A principal tese apresentada por Heidegger na conferência afirma que “*a teologia é uma ciência positiva e, como tal, portanto, absolutamente diferente da filosofia*” (PuT, II: 49, grifo do autor). Como a filosofia é ciência do ser, a relação estabelecida por Heidegger é entre a filosofia como ciência ontológica e a teologia como ciência ôntica. Se há uma dupla possibilidade para a concretização da ciência, há uma necessária diferença entre aquilo que elas abordam. Em outras palavras: o pressuposto inicial para compreender o conceito de ciência em geral em Heidegger é a *diferença ontológica*, que torna possível compreender “o ser em meio aos entes e estes pela visão de seu ser” (Ferreira, 2013: 88). Isso já deixa claro que não se trata de diferentes perspectivas para abordar o mesmo tema, senão de diferentes temas, que, por sua vez, exigem diferentes métodos.

A diferença ontológica jamais nomeia uma distinção de um ente em relação a outro, senão sempre ente em relação ao ser. Ao formalizar o ser como tema, a filosofia pode ser caracterizada como ciência ontológica. Com isso, não se diz que a filosofia abandona o ente, senão que ela não o converte em tema de investigação, evidenciando que “aceder ao ser – trazê-lo à luz como fenômeno – só é possível segundo o modo da diferença ontológica, que interpreta o ente em função de seu ser” (Marion, 2011: 177). Ao mesmo tempo, formaliza-se o ente como o tema das ciências ônticas, o que já evidencia que “há um questionar que precede o questionar científico. Tal questionar, e a interpretação decorrente dele, criadora de conceitos, tem um caráter ontológico: elaboram uma interpretação da constituição fundamental do ser deste ou daquele domínio do ente” (Melim, 2001: 49).

A distinção entre ser e ente acontece porque o aí-ser é ôntico-ontológico, ou melhor, porque ele é transcendental por excelência: “o aí-ser não poderia exercer, por autotranscendência, a diferença ontológica, se, mais essencialmente, não fosse ele mesmo esta diferença” (Marion, 2011: 185). De algum modo, o aí-ser conhece o ente com vistas ao ser, ou melhor, “compreende, enquanto existe, o ser e se comporta em relação ao ente” (GA 24: 454/463, mod.). E mais: se comporta em relação ao ente já compreendendo o ser mesmo não tendo um conceito explícito de ser. A diferença entre ser e ente é compreendida pré-ontologicamente, o que faz dela pertencente ao modo de ser do aí-ser: “existência, por assim dizer, quer dizer ‘ser na

realização dessa diferença” (GA 24: 454/463). Em outras palavras: porque existe, o aí-ser não pode não diferenciar ser e ente, o que não quer dizer que, a princípio, tal diferença seja explícita. Na verdade, na maioria das vezes, o ser é considerado como ente, havendo, portanto, uma indiferença entre eles, o que “obriga a aceder ao ser só pelo viés de uma distinção que não é real, nem formal, nem material, nem de razão, senão ontológica” (Marion, 2011: 177). É preciso diferenciar ser e ente porque o ser só se torna acessível através do ente e, mesmo assim, permanece onticamente nulo. Só há diferença ontológica à medida que há compreensão de ser:

Na compreensão do ser se encontra a realização dessa diferença entre ser e ente. Essa diferença é o que, em primeiro lugar, torna possível algo como a ontologia. Por conseguinte, chamamos *diferença ontológica* a essa distinção, a única que possibilita algo como a compreensão de ser (GA 26: 193, grifo do autor).

Por isso, a diferença ontológica pode se transformar numa “*diferença expressamente compreendida*” (GA 24: 454/463, grifo do autor), que, quando levada a cabo, torna explícita, conceitualmente, a compreensão de ser como aquilo que é ali compreendido *a priori*. Essa passagem do implícito ao explícito dá origem à ontologia, o que faz dela a ciência que tematiza o ser em sua diferença com o ente: “tarefa fundamental, que só hoje compreendemos claramente no interior da fenomenologia. A pergunta pelo sentido de ser em geral, que deve ser aberta pelo distinguir” (GA 23: 212/228, mod.). Ao assim proceder, a ontologia também garante a possibilidade de as demais ciências se ocuparem tão só do ente em seus aspectos específicos. A concepção expressamente compreendida da diferença ontológica abre a possibilidade de haver, por um lado, uma ontologia fundamental e, por outro, ontologias regionais, que lançam as bases para a edificação das ciências ônticas, que, ao se ocuparem do ente, lançam mão de uma determinada compreensão de ser, que, não necessariamente, lhes deve estar explícita.

Por estar fundada na existência do aí-ser, a concepção explícita da diferença ontológica não é “nada arbitrário e incidental, senão um comportamento fundamental do aí-ser, mediante o qual se constitui a ontologia, isto é, a filosofia como ciência” (GA 24: 454/463, mod.). Porque já sempre ultrapassou o ente, o aí-ser consegue tematizar o ser. Há, então, uma vinculação entre a diferença ontológica e a transcendência, que, por sua vez, “não é um comportamento possível (entre outros comportamentos possíveis) do aí-ser em relação a outros entes, senão a constituição fundamental de seu ser, graças ao qual, em primeiro lugar, ele pode se comportar em relação aos entes” (GA 26: 211). É justamente através da distinção entre ser e ente que se alcança o tema da ontologia, ou seja, da filosofia como um todo e, de igual modo, das ciências em geral.

Conseqüentemente, o “transcender expresso” (GA 27: 395/423) levado a cabo pelo aí-ser nada mais é do que o exercício filosófico puro e simples. Diante disso, o caráter científico

da filosofia surge da transformação da diferença ontológica compreendida pré-ontologicamente em uma diferença expressamente compreendida, que faz ver não só o diferenciado, mas também a diferença mesma, caracterizando a filosofia como ciência *crítica*:

A ciência crítica realiza essa diferença e, com ela, alcança como tema não o ente, mas o ser do ente. Agora o conceito de ciência positiva adquire maior precisão. As ciências não filosóficas tratam do ente, que já se encontra presente, ou seja, o ente que, a princípio, é conhecido e experienciado. E o ente pode ser investigado sem perguntar expressamente pelo ser (GA 22: 8).

A filosofia é crítica não porque critica os resultados das investigações das ciências positivas, mas justamente porque distingue ser e ente: “crítico, *κρίνειν*, separar, distinguir. Transformar em tema isso mesmo que se distingue na distinção, o que deve ser conquistado na distinção” (GA 23: 29/37). Porque o ente enquanto tal jamais será tema da filosofia, toda e qualquer investigação ôntica será oposta a ela e, ao mesmo tempo, guardará uma relação com a mesma, pois, embora distinguíveis, ser e ente são inseparáveis: “junto com a experiência e o conhecimento do ente, vem compreendido o ser. Junto com o conceito do ser, compreendido o ente” (GA 23: 212/228). Isso faz da diferença ontológica um conceito que garante a fundamentação de todo e qualquer ente em relação a seu ser. Essa unidade originária entre ambos, de acordo com Heidegger, dá à filosofia a possibilidade de orientar as ciências ônticas, trazendo-lhes à tona o sentido e o modo de ser do ente específico a cada uma delas. Com isso, a filosofia trabalha para que “surjam das próprias ciências motivações para se colocar uma pergunta a respeito do ser” (GA 23: 212/228).

Por isso, a relação da fenomenologia com as ciências pode ser caracterizada como de parceria e não de fundamentação: as ciências ônticas garantem sua procedência do *positum*, identificado com o ente, enquanto a ciência ontológica garante sua procedência da *crítica*, identificada como a capacidade de diferenciar ser e ente. A diferença entre elas se dá porque elas se fundam em bases distintas. Contudo, como ser e ente possuem uma unidade originária, elas, embora distintas, são originariamente unidas: como o ser não é o que primeiro aparece na investigação, as ciências ônticas devem possibilitar que a pergunta pelo ser seja realizada; “a ciência positiva tem a função de fazer com que, em seu interior, se abram caminhos para apreender o ente originariamente, e só então colocar a pergunta filosófica pelo ser” (GA 23: 31/39, mod.). Daí a contribuição específica da ciência ontológica ser a de parceria, pois responder à pergunta a respeito do modo de ser do ente não é competência das ciências ônticas. A pergunta pelo ser, na verdade, excede qualquer ciência ôntica, demonstrando que “o limite da ciência é a própria filosofia. E justamente por ser seu limite, por fazer aquilo que a ciência já não pode

fazer, compreender a filosofia se torna fundamental para conquistar uma definição completa e satisfatória da ciência” (Pulino, 2020: 67).

As questões de *fundamento* estão para além das próprias ciências e são respondidas pela ontologia. As ciências ônticas continuam a ser o que são mesmo sem uma ontologia fundamental explícita, embora guardem com ela uma unidade originária. A ciência ontológica, no limite, torna claro e evidente o fundamento das ciências ônticas para elas mesmas e qual o contexto específico a cada uma delas. Nesse sentido, a função da diferença ontológica na economia da caracterização da ciência é fazer com que não se coloque o ente no lugar do ser e vice-versa e evidenciar que a filosofia investiga o ser do ente, isto é, o que está implícito nas ciências ônticas e é compreendido *a priori* e, na maioria das vezes, permanece inquestionado. Nesse sentido, a filosofia pode ser descrita como a ciência crítico-transcendental por excelência e as ciências ônticas como positivas, pois “‘positivo’ significa o que se abre no ente previamente dado e não pergunta pelo ser do ente” (GA 22: 8). Enquanto tais, as ciências positivas descobrem o ente num determinado modo de ser e, por isso, “formulam enunciados exclusivamente sobre o ente e *nunca* sobre o ser” (GA 22: 8, grifo do autor).

Nesse sentido, a verdade própria às ciências positivas diz respeito à proposição formulada sobre o ente, tendo, portanto, um aspecto derivado, pois o enunciado não instaura a relação, mas, antes, a pressupõe. Em outras palavras: as afirmações científicas são possíveis porque o aí-ser, de algum modo, já se encontra sempre “‘junto aos’ [*bei*] entes sobre os quais enuncia” (GA 26: 158). O ser-verdadeiro do enunciado, então, se fundamenta no *ser-junto-a* (*sein bei*) próprio ao aí-ser, que, na vida cotidiana com o ente, descobre-o, em primeiro lugar, como um utensílio pronto para ser utilizado: “enunciar sobre... só é possível sobre a base de uma *vida com...* [*Umgang mit*]” (GA 26: 158, grifo do autor). O ser-junto-a, então, descobre o ente originariamente em seu *ser à mão*. De tal modo, a verdade da proposição só existe na medida em que o aí-ser compreende algo como o ser, ou seja, “se pertence à essência da existência do aí-ser o desvelamento do ser, verdade ontológica” (GA 27: 205/219, mod.). Desse modo, o aí-ser dá a entender a si o ser, pois só assim pode se comportar em relação ao ente:

[...] compreensão de ser é um dar-a-entender-o-ser e esse dar-a-entender-o-ser acontece como projeto. Nisso reside, em primeiro lugar, um caráter de ação e, em segundo lugar, simultaneamente, uma ação que dá algo para si, que dá algo a entender, que acolhe esse algo, ou seja, que se mantém nele (GA 27: 205/220).

O sentido originário da *ἀλήθεια*, então, põe a descoberto o ser através do ente, tornando possível que o aí-ser o compreenda e, assim, mantenha-se nessa compreensão. Contudo, como já visto, ao mostrar-se através do ente, o ser volta a se cobrir, correndo o risco de permanecer

esquecido. Por isso, o *α* de *ἀλήθεια* é privativo, dando a ela o significado literal de não-esquecimento, não-ocultação. Heidegger traduz *ἀλήθεια* por *Wahrheit*, substantivação do alemão antigo *wâr*, que dá origem a *wahren*, cujo significado é *manter, guardar* (Grimm; Grimm, 1971h: colunas 839-840). No fundo, *verdade (Wahrheit)* significa aquilo que *guarda algo*, no caso, aquilo que foi trazido à luz. Ao mesmo tempo, porque guarda, a ideia originária da verdade traz consigo a ação de cobrir, que, em alemão, se diz pelo termo *decken*. Entende-se, então, por que, em Heidegger, a ideia de verdade está vinculada ao não-encobrimento (*Unverborgenheit*), a aquilo que não-está-encoberto (*Unverdecktsein*), ao ato de descobrir (*entdecken*) e de desvelar (*enthüllen*) e, ao mesmo tempo, ao velamento, ao encobrimento do ser no ente e, no limite, ao esquecimento do ser. Portanto, porque o aí-ser existente é sempre junto ao ente, ele nunca é fechado em si mesmo, estando, antes de mais nada, aberto ao que aí se lhe apresenta: “o aí-ser é, segundo sua essência, des-cobridor [*ent-deckend*]” (GA 27: 120/127) e, por isso, ele “é essencialmente na verdade” (GA 27: 150/160).

O que a diferença ontológica faz perceber, então, não é só a diferença fundamental entre ser e ente, mas também aquela entre uma verdade ôntica, baseada na proposição, e outra ontológica, cujo fundamento é idêntico ao modo de ser do aí-ser, ou seja, a existência.

As teses “o aí-ser é na verdade” e “a verdade existe” não designam uma má relativização da verdade em relação ao ser humano: elas colocam o ser humano, segundo sua essência, diante do ente; e de um tal modo que ele – como ente essencialmente aberto – pode se guiar pela primeira vez pelo que necessariamente se tornou manifesto com a abertura de seu aí (GA 27: 155/166, mod.).

Diante disso, o aí-ser consegue se orientar única e exclusivamente pelo ente porque já compreendeu o acontecimento veritativo do ser no ente. Só assim se pode afirmar ou negar algo sobre o ente enquanto tal, ou seja, construir enunciados e verificar sua adequação, logo, seu ser-verdadeiro ou falso. A ciência é, originariamente, pertencente ao aí-ser, pois “não está ligada a ele apenas de modo incidental e ulterior, tampouco é produzida pelo aí-ser humano, mas, como um tipo de verdade, ela é uma determinação essencial do aí-ser; não significa outra coisa senão um modo particular de ser-na-verdade” (GA 27: 157/167, mod.).

1.2 Os aspectos existenciais do conceito de ciência em geral

Como se vê, a ciência em geral não surge como algo extrínseco à existência do aí-ser, mas como uma realização possível, o que, por conseguinte, caracteriza-a como existencial: “o conceito existencial compreende a ciência como modo da existência e, por isso, como modo de ser-no-mundo, que descobre ou abre o ente ou o ser” (*SuZ*: 357). Contudo, num primeiro

momento, o comportamento do aí-ser em relação ao ente não é científico, ou melhor, cognitivo, no sentido de estabelecer com ele uma relação de investigação (cf. *SuZ*: 352-356; *PuT*, I: 188; GA 25: 21). Ainda nem se esclareceu, nem se alcançou a possibilidade da ciência enquanto tal. Tratar-se-ia de um conhecimento pré-científico? Para ser assim caracterizado, já se precisaria da ideia do científico. Na verdade, trata-se de uma relação mais primordial, que, antes de mais nada, torna evidente que todo comportamento em relação aos entes pressupõe uma certa compreensão de ser e, por consequência, da ideia de ser em geral.

Nesse cenário, a ciência surge como uma possibilidade livre do aí-ser conhecer o ente já descoberto. O conhecimento científico é um modo da verdade e, por isso, suas bases não estão propriamente em algo pura e simplesmente “pré-científico”, senão na concepção de que só é possível conhecer o ente enquanto tal se ele se mostra em seu ser, ou seja, se ele é no seio da verdade: “a possibilidade interna da ciência, e não em primeiro lugar a produção fática da ciência, está fundada na essência da verdade como um comportamento essencial da constituição ontológica do aí-ser” (GA 27: 157/168). Como modo da verdade, a ciência desvela o ente numa perspectiva específica, projetando-o desde outra compreensão de ser, o que, como será visto, a diferencia de outros modos de o desvelar.

A ideia mesma de um aí-ser pré-científico não pode ser entendida a partir da descrição historiográfica dos comportamentos das populações primitivas, pois ela mesma já se acha co-determinada pela ideia de ciência³⁰.

Por aí-ser pré-científico entendemos o aí-ser cuja verdade (não-encobrimento) [*Unverborgenheit*] não é em princípio co-determinada pelo conhecimento científico. Com isso, não está dito que um tal aí-ser não disporia de informações e conhecimentos, mas, ao contrário, que ele os tem de uma maneira totalmente originária (GA 27: 162/173, mod.).

No contexto das preleções *Introdução à filosofia* (1928/1929), Heidegger caracteriza essa ideia de aí-ser pré-científico como uma “concepção fundamental e mítica do aí-ser” (GA 27: 163/174), de modo que os termos “científico” e “pré-científico” não são utilizados como

³⁰ No §22 de *Introdução à filosofia*, Heidegger afirma que, para alcançar o aí-ser pré-científico, faz-se necessária uma reconstrução (*Rekonstruktion*), que “não é algo que possa ser obtido por meio da apresentação de relatos sobre o aí-ser primitivo numa forma genérica; e isso não apenas porque o termo ‘primitivo’ não coincide com o termo ‘pré-científico’, mas também porque, ainda nos casos em que esses dois termos poderiam coincidir, os relatos, ou mesmo apenas o modo de perguntar e a articulação linguística de seus resultados, já se encontram submetidos à interpretação atual, ou seja, já se acham co-determinados pela ciência” (GA 27: 161/172, mod.). A caracterização que aí se tem do que seria essa reconstrução é apenas negativa. De fato, Heidegger não avança em direção à caracterização dessa ideia de reconstrução, tampouco a diferencia da construção, trabalhada em *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1927). Ele ainda volta a tratar brevemente sobre esse jogo construção-reconstrução nas preleções *A fenomenologia do espírito de Hegel* (1930/1931) quando aborda o desenvolvimento da dialética hegeliana (cf. GA 32: 102-106), nas quais já não mais se ocupa com o conceito de ciência em geral.

locuções adjetivas que poriam ambos em posições hierárquicas distintas. A ciência não é a evolução do mito, pois tanto aquela quanto este são distintos modos da verdade, logo, distintos modos do *aí-ser* se posicionar frente ao ente, descobrindo-o com vistas a um específico modo de ser devidamente projetado. O *aí-ser* pré-científico tem a sua verdade tanto quanto o científico.

O que importa, então, não é a origem fática das ciências particulares, seu surgimento e desenvolvimento, mas justamente a conversão do *aí-ser* pré-científico em científico: “se nos perguntarmos acerca dessa conversão como uma transformação da verdade do *aí-ser*, então perguntaremos pelo surgimento da ciência” (GA 27: 163/174, mod.). No fundo, trata-se de comparar o ponto de partida – o *aí-ser* pré-científico – com o ponto final – o *aí-ser* científico. Como, se ainda não se tem a ideia do científico mesmo? “Essa é uma situação deveras peculiar: não temos absolutamente o que queremos comparar. Para a consideração dessa transformação do *aí-ser* pré-científico no *aí-ser* científico não temos nem o ponto de partida nem o ponto final” (GA 27: 165/175).

O que se tem até aqui é que tanto o *aí-ser* pré-científico quanto o científico descobrem o ente de maneiras distintas, projetando sobre ele distintas compreensões de ser. Em outras palavras: porque há verdade em ambos, está impossibilitada a obtenção da essência da ciência a partir da demarcação entre uma verdade pré-científica e outra científica, pois, no limite, não há diferença essencial entre uma e outra. Ambas dão a conhecer o ente em seu ser. Como, então, entender a ciência e sua verdade? Certamente, não como distinta segundo um grau de verdade em relação à verdade pré-científica, mas justamente a partir da constatação de que a ciência é um modo *da* verdade, sendo, por isso, uma atitude própria ao *aí-ser*, pois este, “na medida em que existe, é no seio da verdade” (GA 27: 167/177, mod.). O que diferencia uma e outra é a compreensão de ser que é *aí* projetada.

Nesse sentido, não é que não se tenha o ponto de partida e o ponto final da investigação. O que se tem é uma perspectiva já determinada do que é o *aí-ser* pré-científico e científico vinculada a um horizonte previamente estabelecido e consolidado, a saber, o de que “nosso atual *aí-ser* europeu-ocidental é um *aí-ser* científico, na medida em que o desencobrimento do ente é concomitantemente determinado e marcado pelos conhecimentos científicos” (GA 27: 159/170, mod.). Isso condiciona a perspectiva, não permitindo uma “interpretação inequívoca da ‘essência’ do *aí-ser* pré-científico e do *aí-ser* científico” (Fragozo, 2013: 82). Dadas essas circunstâncias, só se analisa o *aí-ser* pré-científico desde a perspectiva científica, ou seja, desde o modo de ser da verdade projetado pelo conhecimento científico. Diante disso, a caracterização mais usual de ciência deve servir como ponto de partida com vistas a chegar à sua essência.

A princípio, a ciência deve ser caracterizada por uma via negativa, como não sendo “um conjunto de saber que é ensinado e aprendido de maneira técnico-disciplinar” (GA 27: 13/15). No ambiente da Universidade, a partir do qual Heidegger fala, ciência é *investigação*, “um tipo de conhecimento, ou seja, um tipo e um modo de *desvelar* [*Enthüllen*] e, por isso, de tornar acessível o que é e como é – o ente (natureza – história – espaço – número)” (*PuT*, I: 186, grifo do autor). A investigação, contudo, não é feita ao bel prazer do investigador, mas, ao contrário, orienta-se metódica e sistematicamente, partindo de “uma ordenação de perguntas delimitadas de modo determinado e visa antes de tudo a um conhecimento que deve ser demonstrado com a maior exatidão e elaboração em termos universalmente válidos” (GA 27: 42/45). A definição de ciência amplamente difundida, então, caracteriza-se pelo “conhecimento metódico, sistemático, exato e universalmente válido” (GA 27: 42/45), de tal modo que a concepção de verdade aí presente se pauta pela *exatidão* de suas proposições.

Essa ideia de ciência, em primeiro lugar, assume o enunciado como local primário da verdade. A concepção de verdade que o conceito cotidiano de ciência tem é o de adequação do juízo à coisa, do qual decorre a ideia de um conhecimento verdadeiro, dada a validade da proposição. Assim sendo, “se a ciência como conhecimento visa à verdade, mas a verdade reside na proposição, então a ciência como uma conexão de conhecimentos é uma conexão de proposições verdadeiras” (GA 27: 48/50). Um nexos de fundamentação, portanto. Em segundo lugar, fica evidente que a ciência assim entendida é um resultado da capacidade cognitiva ao *aí-ser* e, por isso, como todo resultado, num determinado ponto, ela “se libera do processo de sua fabricação” (GA 27: 48/50), não mais guardando com ele aquela vinculação originária. Com isso, a ciência, cada vez mais, tende a se afastar de seu vínculo originário com o *aí-ser*, tornando-se um produto independente, “um cadáver que, como disse Hegel, deixou para trás a tendência (a vida)” (GA 27: 49/51).

A concepção usual de ciência, então, não tem presente consigo a gênese da própria ciência, senão apenas um espectro de sua essência. Ela pode ser chamada de concepção lógica, pois se orienta pelo *λόγος*, mais especificamente, pela proposição enunciada, configurando-se como sendo um “nexos de fundamentação de proposições verdadeiras” (*PuT*, I: 186), desdobrando-se, por consequência, em uma concepção axiológica de ciência, pois, à medida que valem, os enunciados possuem em si mesmos um valor, o valor da verdade e, por isso, concretizam-se como um bem, fazendo da ciência um “bem cultural” (*PuT*, I: 186). Embora válidas, as concepções lógica e axiológica captam momentos do conceito de ciência, mas não sua essência, justamente aquilo que está sendo aqui procurado:

Queremos compreender a essência da ciência como o encontro e a determinação da verdade, de tal forma que essa compreensão acabe por dar pela primeira vez um esclarecimento sobre de que maneira os resultados e as proposições se comportam em relação à ciência, ou seja, de tal forma que compreendamos a ciência em sua essência não como resultado, não como obra, mas na realização de seu agir [*Vollzug des Wirkens*] (GA 27: 49/51, mod.).

Para tanto, Heidegger parte do princípio de que, de fato, ciência é um tipo de conhecimento. Contudo, ao invés de assumi-lo como resultado, ele o tem como comportamento em relação ao ente, não no sentido de um processo cognitivo/psíquico interior à mente, mas no de que conhecer é uma possibilidade, pois o *aí-ser*, a princípio, não descobre o ente através de predicados, senão por meio da vida cotidiana, na qual já está sempre ocupado com as coisas. Há, então, uma eminente relação entre a ciência como conhecimento de algo específico no ente e a verdade como não-encobrimento. De fato, ciência é um modo de ser do *aí-ser* enquanto *ser-na-verdade*. Ela é uma possibilidade livre: “o conhecimento científico não é apenas apreendido como possibilidade livre, ele é propriamente registrado como tarefa. A [tarefa] científica é uma tarefa livre” (*PuT*, I: 190). Interpretá-la assim é, pois, buscar o conceito existencial de ciência contrapondo-o ao conceito lógico-axiológico e, ao mesmo tempo, destacando dois aspectos fundamentais: o *ser-no-mundo* e a liberdade.

“O *aí-ser* humano é um ente que tem um mundo. Em outras palavras: o modo de ser do *aí-ser*, a existência, é essencialmente determinado pelo *ser-no-mundo* [*In-der-Welt-Sein*]” (GA 25: 19, grifo do autor). Deve ficar claro que *mundo* não diz respeito, a princípio, à especialização. Ele é aquilo em direção ao que o *aí-ser* sempre se dirige de alguma forma e, por isso, não designa a soma dos entes presentes à vista e disponíveis à mão, tampouco a totalidade das coisas naturais, pois, enquanto tal, ele não é “uma determinação do ente intramundano enquanto ente que é em si presente à vista, mas uma determinação do ser do *aí-ser*” (GA 24: 420/430). Afirmar que o *aí-ser* *tem* mundo é dizer que ele sempre ultrapassa o caráter meramente ôntico das coisas, dos outros e de si mesmo. É só na relação do *aí-ser* com os entes que estes aparecem enquanto tais naquilo *que* e *como* são. Portanto, trazer o *ser-no-mundo* à tona é trazer o aspecto relacional da existência como primordial ao esclarecimento da ciência em geral, afirmando, com isso, que, em primeiro lugar, não é o uso do utensílio que fundamenta a compreensão, senão que tal uso só é possível porque “reside na existência do *aí-ser* algo assim como uma *compreensão prévia de mundo, significância*” (GA 24: 420/430, grifo do autor). O conceito de mundo descrito como parte da “estrutura unitária da transcendência” (*VWG*, GA 9: 139) torna possível afirmar que *ser-no-mundo* é transcendência.

No exercício da transcendência, o aí-ser, de uma forma ou outra, está sempre cuidando de seu próprio existir fático no mundo. De tal modo, não é possível estabelecer substancial, definitiva e/ou previamente uma certa identidade prática a cada aí-ser em particular: “o ser do aí-ser humano – enquanto poder-ser – é, no que diz respeito ao modo como ele quer ser, algo de sua *liberdade*. Ser-livre [*Freisein*] pertence à existência. Só *livre, existe*” (*PuT*, I: 187, grifo do autor). A liberdade não deixa de estar vinculada ao ser-no-mundo, pois “só o ente que pode se decidir e de uma forma ou outra já se decidiu pode ter um mundo” (GA 25: 20). O que primeiro está em jogo para o aí-ser é a própria possibilidade de poder-ser-no-mundo em função de si mesmo: “o caráter fundamental de mundo, através do qual recebe a totalidade de sua forma de organização especificamente transcendental, é o em virtude de [*Umwillen*]” (GA 26: 238).

Compete ao aí-ser a decisão de escolher ou não sua própria determinação. Só há esse *em virtude de (Umwillen)* se há um *querer (willen)*, ou melhor, um *interesse* fundamental do aí-ser pela totalidade das possibilidades de ser: “o ‘interesse’ fundamental do aí-ser pela totalidade em questão equivale a um ‘interesse’ fundamental pela totalidade de si mesmo (e tanto quer dizer: pela totalidade do mundo)” (Lima, 2013: 436). De tal modo, enquanto ser-no-mundo, o aí-ser precisa conduzir esse seu ser – sua existência – de maneira essencial, dando-lhe um fundamento. Isso é o que justamente diferencia o aí-ser dos demais entes: nele há a necessidade da decisão, que, no limite, é já um pôr em andamento a transcendência, ou seja, um pôr em andamento a própria liberdade.

Só onde há liberdade, há um em virtude de e só assim há mundo. Em outras palavras: a transcendência do aí-ser e a liberdade são idênticas! A liberdade dá a si mesma a possibilidade intrínseca; um ente enquanto livre é, em si mesmo, necessariamente um ente que transcende (GA 26: 238).

Tem-se, assim, a condição de possibilidade da entrada dos entes no mundo, ou melhor, dos entes que não possuem o caráter de aí-ser, que, porque transcende o meramente ôntico, proporciona essa ocasião. Dizer que o ente entra no mundo não significa que ele foi descoberto pela primeira vez, mas que agora ele pertence à mundanidade do aí-ser, ou seja, que ele é descoberto como intramundano. A intramundandade não é sua propriedade, mas a condição para que ele seja encontrado enquanto tal. Ela não pertence ao ente, senão ao mundo mesmo, logo, ao ser-no-mundo, à transcendência. O caráter intramundano é a condição na qual o ente se encontra, ou melhor, na qual pode ser encontrado pelo aí-ser. Ao ingressar no mundo, não acontece *nada* de fundamental no ente:

Mas, se no acontecimento da entrada no mundo não acontece nada com o que entra, é, então, o mundo mesmo nada? De fato: o mundo é nada – se “nada” significa não um ente no sentido do presente à vista e, além disso, nada no sentido do não-ente, nada daquilo de que o aí-ser mesmo enquanto tal

transcende; mas se transcende também a si próprio. O mundo: um nada, um não-ente – e, contudo, algo; nada de ente – mas ser (GA 26: 252).

Nesses termos, a descoberta do ente na sua condição intramundana só é possível desde a projeção de uma determinada compreensão de ser. Tal descoberta, portanto, é originariamente ontológica, mesmo que ela não tenha um conceito explícito de ser: “denominamos essa compreensão de ser que ilumina e orienta toda relação com o ente de *compreensão pré-ontológica de ser* – porque ela é pré-conceitual e não-objetiva” (GA 25: 23, grifo do autor). Com isso, entende-se por que, num primeiro momento, os entes estão como que já dados, sendo, posteriormente, descobertos através da lida cotidiana: “a princípio, não aprendemos essa compreensão no uso, senão o uso só é possível com base em tal compreensão” (*PuT*, I: 188).

No fundo, o aí-ser só é capaz de usar o ente de maneira específica porque já o compreendeu desde um determinado modo de ser. A descoberta do ente como intramundano independe do conhecimento científico, “a ciência não é requerida para que os entes sejam descobertos em comportamentos regulados pela compreensão de ser” (Reis, 2018: 123). Nesse sentido, a ciência só pode ser entendida como uma realização possível da transcendência do aí-ser, tratando-se, então, de uma possibilidade, de uma tarefa livre e interessada que dá a si um fundamento e, com isso, um nexo de fundamentação possível para tudo aquilo que é. Descobre-se, assim, a diferença que há entre o “pré-científico” e o “científico”: eles compreendem o ente desde diferentes perspectivas, pois projetam distintos modos de ser.

Como é por meio do comportamento transcendental que o ente entra no mundo, a ciência se configura como sendo uma tarefa transcendental e, por isso, um modo pelo qual o ente entra no mundo. A verdade própria ao conhecimento científico não surge como uma necessidade, tampouco como uma evolução, revisão ou privação da verdade própria à lida cotidiana, mas tão somente de uma conversão no sentido originário da verdade em um outro tipo. Isso só é possível porque há uma transformação na perspectiva do olhar do aí-ser para o ente com vistas não a compreendê-lo em sua conjuntura prática, mas tão somente em “desvelar o que está previamente dado, sendo seu único propósito exatamente esse descobrimento” (Reis, 2018: 124). Trata-se, pois, de um descobrir específico, cujo propósito é o próprio descobrir. Esse é o *interesse* próprio à ciência, em virtude do qual ela descobre o ente enquanto tal. Esse é o modo pelo qual a ciência faz o ente entrar no mundo e pelo qual ela a ele se vincula livremente. Seu vínculo é tão somente com o ente em si – com sua objetividade – e com o específico modo de ser aí projetado: “a única instância de descobrimento é a própria coisa e a objetividade é a meta que delimita a tarefa do comportamento científico” (Reis, 2018: 124).

O conhecer *científico* é determinado pelo fato de o aí-ser existente pôr diante de si, como uma tarefa livremente escolhida, o desvelamento dos entes, que já estão de algum modo acessíveis, *em virtude de seu ser-desvelado* [*Enthüllen-sein*]. A livre apreensão da possibilidade de tal desvelamento – como tarefa da existência – é, como apreensão do desvelamento do ente em si mesmo, um livre vincular-se ao ente desvelado enquanto tal. Através da colocação dessa tarefa, o ente mesmo é assumido no que e como é como a única instância que agora regula o comportamento investigativo. Com isso, todos aqueles propósitos de comportamento que visam ao uso do que é descoberto e conhecido são suprimidos, bem como aqueles limites que mantêm a investigação dentro da intenção técnica planejada – a luta é direcionada apenas ao ente mesmo, a fim de arrancá-lo de seu encobrimento e, justamente através disso, deixá-lo ser como o ente que é em si mesmo (GA 25: 26, grifo do autor).

A ciência busca a verdade *em virtude* da própria verdade, conduzindo-se por aquilo que na Antiguidade Clássica se denominou *ἀλήθεια*. Construir a proposição enunciativa se apresenta à ciência como sua *prática* específica. Trata-se, pois, de uma prática *teórica*³¹. Isso justamente porque “*πρακτικός* e *πράξις*, prático e *práxis*, não significam ser ativo na aplicação e no emprego de algo, mas designam o agente e a ação. O que é prático não é a obra, o resultado da ação, mas essa ação mesma” (GA 27: 175/187). A *πράξις*, portanto, é a ação que, ao invés de

³¹ Essa ideia não é nenhuma originalidade de Heidegger, mas uma apropriação da implicação originária que há entre *πράξις* e *θεωρία*, presente, sobretudo, no *Livro Z da Ética a Nicômaco*, citado em *Ser e tempo* só como uma nota de rodapé no §44 (*SuZ*: 225), mas amplamente desenvolvida nas preleções de 1924/1925, *O Sofista de Platão*, nas quais se mostra com especial clareza a importância da concepção aristotélica da verdade, entendida no sentido do não-encobrimento, na qual “ainda não se acha previamente julgado o fato de o próprio descobrir precisar ser necessariamente o conhecimento teórico ou uma determinada possibilidade do conhecimento teórico, como a ciência ou mesmo a matemática; como se a matemática, como a mais rigorosa ciência, também fosse a mais verdadeira; e como se verdadeiro, em última análise, fosse só aquilo que equivalesse ao ideal de evidência da matemática. A verdade, o não-encobrimento, o ser-descoberto, se orienta muito mais pelo ente mesmo e não por um determinado conceito de cientificidade. Isso está presente na tendência do conceito grego de verdade” (GA 19: 24). O caráter prático do *θεωρεῖν* se mostra no enunciado, ou melhor, no “ser descobridor” do enunciado, logo, em seu aspecto *apofântico*, que diz respeito ao “deixar ver” o ente em si mesmo. Contudo, não se trata de um “ver” meramente teórico-contemplativo, mas, em primeira instância, de um “ver circunvisivo” (*Umsicht*), responsável por compreender os entes como disponíveis à mão na lida cotidiana. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que se mostra o caráter derivado do ser verdadeiro da proposição, “compreende-se que na nova caracterização da verdade como ‘não-encobrimento’ já está coimplicada a radical inversão na concepção das relações entre teoria e *práxis* que representa a análise do ‘ser-no-mundo’” (Vigo, 2008: 22). O *θεωρεῖν* também torna o ente manifesto, mas numa perspectiva distinta daquela da *Umsicht*. De tal modo, ele não deixa de ser um modo do *ἀληθευεῖν*: na *πράξις* própria ao *θεωρεῖν* “não é o ente que é elaborado, mas sim o não-encobrimento do ente que é alcançado por meio do agir, ou seja, a ação promove o acontecimento do não-encobrimento, da verdade” (GA 27: 176/189). O próprio sentido de *ἀλήθεια*, então, torna possível que se veja no *conhecimento teórico* o ideal próprio do conhecimento como o tornar manifesta a verdade em virtude de si mesma, justificando por que, para os gregos, a *βίος θεωρητικός* representava a postura fundamental da existência humana: nela se podia levar a cabo o que lhe era mais próprio, a saber, o pôr em *prática a verdade*. Por isso, a prática própria ao conhecimento científico é *teórica* não no mero sentido da contemplação – da *vita contemplativa* –, senão como “um agir que, como ato de tornar manifesto, só deixa acontecer a manifestação que, pertencendo ela mesma ao aí-ser, leva esse ente àquilo que ele pode ser, uma vez que é *qua* existente na verdade” (GA 27: 176/189).

remeter a um fim extrínseco a si, inclui em si mesma a própria finalidade, o que a torna superior à *ποίησις*, cuja finalidade do agir remete a algo extrínseco. No fundo, *ποίησις* e *πράξις* são distintos modos da verdade: a primeira designa o produzir no sentido de trazer algo à luz, do não ser ao ser, por meio da *τέχνη*; o que é assim produzido é externo ao agente, tal como acontece, por exemplo, na produção de uma casa – trata-se, pois, de um “fazer produtor” (GA 27: 173/185); a segunda designa um ato que se exprime imediatamente na ação, um “agir existensivo” (GA 27: 185), que foi descrito pelos gregos pelo termo *φρόνησις* (cf. GA 19: 48-57; 135-138), por meio da qual o próprio aí-ser “aponta à plena realização de suas possibilidades e à configuração de sua vida tomada como um todo, ou seja, põe em jogo seu próprio ‘ser’ total” (Vigo, 2008: 28). Nesse sentido, toda *πράξις* corresponde a “uma tarefa que deve ser tomada em uma *προαίρεσις*” (GA 19: 52). Logo, toda e qualquer ciência só pode ser resultado de uma deliberação, de uma resolução (*προαίρεσις*), sendo, por isso, uma tarefa livremente escolhida.

“O comportamento teórico-científico tem, portanto, uma característica prática constitutiva. Essa ação originária – deixar-ser os entes segundo o que são e como são – revela uma historicidade na própria origem do comportamento científico” (Reis, 2018: 130). Em outras palavras: quando o ente é descoberto cientificamente, nada nele se altera, pois, originariamente, a prática científica está vinculada ao acontecimento da verdade e não a essa ou aquela manipulação técnica. Quando o ente entra no mundo por meio da ciência, nada ocorre nele, nenhuma mudança em sua estrutura natural e, mesmo assim, acontece algo com ele: “ele entra em uma história [*Geschichte*]” (GA 27: 105/110). Só há uma historicidade na gênese da ciência porque o aí-ser é histórico por excelência.

Então, quando comparadas, as concepções lógico-axiológica e existencial são contrastadas, pois enquanto a primeira compreende a ciência como resultado, determinando-a como um nexos de fundamentação de proposições válidas, a segunda “ênfatisa possibilidades científicas” (Rouse, 2005: 177), não se ocupando, a princípio, com a cadeia de conexões entre as proposições, mas tornando explícita a genealogia da ciência e a condição de possibilidade da própria proposição. Há na concepção existencial uma *lógica produtiva*, que “salta antecipadamente em uma determinada região do ser, abrindo-a pela primeira vez em sua constituição ontológica, e põe à disposição das ciências positivas as estruturas conquistadas como claras indicações para o perguntar” (*SuZ*: 10). Justamente esse aspecto *produtivo* diferencia o conceito existencial daquele lógico-axiológico, que, por sua vez, é portador de uma *lógica reprodutiva*, que, ao apenas analisar “o estado momentâneo de uma ciência em seu ‘método’” (*SuZ*: 10), nada mais faz do que “descrever o trabalho da ciência em seu passado criativo, tentando em vão formular esse

passado em uma epistemologia pela qual a prática científica deveria, presumivelmente, ser guiada no futuro” (Caputo, 2012: 332).

1.3 A edificação da ciência: objetivação e tematização

A genealogia da ciência envolve um comportamento específico em relação ao ente a partir da projeção positiva de uma determinada compreensão de ser. Com isso, afirmar que o conhecimento científico *descobre* o ente de maneira específica significa: o modo de ser que é aí projetado não surge da privação do comportamento eminentemente prático do aí-ser em relação às coisas, logo, “não se deve tratar a gênese do comportamento científico de nosso envolvimento concreto com o mundo como uma passagem da prática à teoria” (Caputo, 2012: 338). O conhecimento científico descobre o ente desde a projeção de outra compreensão de ser, que, no limite, não elimina a anterior. De tal modo, o aí-ser científico tem suas bases no que acima se chamou de aí-ser pré-científico, que, por isso, “também continua sempre necessário ao aí-ser científico, uma vez que justamente a ciência, como um modo da verdade, transforma o não-encobrimento do aí-ser em um de um outro tipo” (GA 27: 161/172, mod.). Toda e qualquer ciência comporta uma prática que *transforma* o originário acontecimento veritativo do ser – em seus múltiplos modos – em um de outro tipo. O conhecimento científico, porque compreende o ser do ente de maneira distinta daquele próprio à lida cotidiana, descobre os entes como que “despidos de seu envolvimento prático, como meramente presentes à vista” (Rouse, 2005: 178).

Isso não quer dizer que o nexos instrumental seja abandonado, pois simplesmente privar o ente de sua conjuntura não significa conhecê-lo cientificamente: a ciência o descobre desde outra perspectiva, vendo-o de uma maneira nova, não mais como disponível à mão, mas como presente à vista (*SuZ*: 361). Tem-se, assim, dois modos de compreender o ser do ente: como *ser à mão (Zuhandenheit)* e como *ser presente à vista (Vorhandenheit)*. Um não é idêntico ao outro, embora digam respeito ao ente, o que faz surgir, de novo, “a diferença ontológica fundamental entre dois modos de ser irredutíveis: *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. A nível da *Vorhandenheit*, as coisas têm propriedades objetivas; a nível da *Zuhandenheit*, há ‘apropriações’ e ‘não-apropriações’” (Greisch, 2003: 140). As apropriações e não-apropriações remetem ao nexos de pertença, à conjuntura específica de cada ente disponível para o uso na lida cotidiana; elas se reenviam umas às outras, criando uma “estrutura de *reenvio*” (Greisch, 2003: 140), da qual o aí-ser se apropria em totalidade. As propriedades objetivas, por sua vez, podem ser isoladas da conjuntura e, assim, analisadas separadamente, em si mesmas. Logo, quando for compreendido enquanto instrumento, o ente trará consigo a cada vez um nexos instrumental e quando for

compreendido em si mesmo, como objeto, ele não terá umnexo instrumental, mas o caráter de algo arbitrário e aleatório (GA 23: 24/32).

Contudo, não se pode deixar de notar que há uma circularidade intrínseca a essa diferença ontológica, pois, por um lado, o ente presente à vista se apresenta como um modo de ser possível do ente à mão e, por outro, porque a gênese ontológica daquele acontece com uma transformação deste, o que torna possível conhecê-lo enquanto tal. No fundo, “o ser presente à vista [sic] é um modo de ser limítrofe para o ser à mão [sic] e reciprocamente” (Ferreira, 2013: 98). Por isso, a teoria, como prática específica da ciência, não constrói o ente, mas tão somente descreve-o, trazendo à luz as características que se encontram nele independentemente do contexto em que ele vem ao encontro do aí-ser. “A ciência *descreve* entes e, por isso, os priva da significância humana ordinária” (Rouse, 2005: 178): o primeiro aspecto característico do conhecimento teórico, portanto, é a cisão do ente em relação a sua conjuntura (*Bewandtnis*), o que torna possível uma *objetivação* (*Vergegenständlichung*), que, então, passa a ser a condição básica para o acontecimento e desenvolvimento da ciência³².

Objetivação significa “fazer de algo um objeto” (GA 25: 27) e sua essência “consiste na realização expressa *da* compreensão de ser, na qual a constituição fundamental do ente, que se tornará objeto, se torna compreensível” (GA 25: 28). Contudo, o que quer dizer *objeto*? A palavra alemã para designá-lo é *Gegenstand*, composta pela preposição *gegen* (cujo significado é *em contraposição a...*) e pelo verbo *stehen* (estar em pé), mas originalmente também pelo verbo

³² O exemplo amplamente citado por Heidegger para mostrar que há diferença entre a projeção da compreensão do ser do ente como *ser à mão* e como *presente à vista* é o do martelo (cf. *SuZ*: 69-72; 154-157; 360-361; GA 20: 259-262; 278-285; GA 24: 412-418/422-427), a partir do qual Heidegger mostra a *transformação* (*Umschlag*) na projeção da compreensão de ser e, com isso, traz à luz o momento primário da gênese ontológica da ciência, que, como visto, difere radicalmente da interpretação usual, que sustenta que a ciência se origina da eliminação da lida prática com os instrumentos. O exemplo deixa claro que essa diferença está entre o comportamento teórico (*theoretische Verhaltung*) e a ocupação cotidiana, que nem por isso é uma mera prática, pois lhe é inerente uma visão específica, a saber, aquela circunspectiva, dirigida por “uma visão de conjunto [*Übersicht*] mais ou menos explícita do todo dos instrumentos que conformam o respectivo mundo pragmático e seu correspondente mundo circundante público” (*SuZ*: 359). A *Introdução* às preleções *História da filosofia: de Tomás de Aquino a Kant* sintetiza muito bem essa passagem: “disponível à mão – conjuntura – ser para. Martelo: muito pesado, muito leve ou bem apropriado – como disponível à mão. Ao contrário, como coisa presente à vista: pesá-lo. Não faz sentido dizer: muito pesado, muito leve. Por que não? Porque ele agora não está numnexo instrumental; só apenas coisa, de acordo com suas propriedades presentes à vista e a determinidade legal [*gesetzliche Bestimmtheit*]. Seu peso não é orientado pela manualidade [*Handlichkeit*] e não-manualidade [*Unhandlichkeit*], mas é compreendido simplesmente no sentido da gravidade. O que isso implica? Não em umnexo instrumental, mas simplesmente. Esse ‘simplesmente’ não significa nada menos que: a totalidade do mundo instrumental foi modificada, o [ente] disponível à mão que vem ao encontro foi projetado de uma maneira positivamente nova – em seu puro ser presente à vista. A partir disso, agora, articulam-se novas características no ente: compleição de coisas [*Dingbeschaffheiten*]. Não manejar com um instrumento, mas (apenas) um livre descobrir do presente à vista e o que está presente à vista nele propriamente, isto é, constantemente, e que rege esse modo de ser” (GA 23: 21/28, mod.).

stellen (pôr), de acordo com o *Deutsches Wörterbuch* (cf. Grimm; Grimm, 1971c: colunas 2264-2268). Literalmente, objeto é *aquilo que está em contraposição a...* ou ainda *aquilo que é/está posto em contraposição a...* Como a objetivação transforma o ente em objeto, ela o mostra como que contraposto a quem descreve, determinando-o tão somente em virtude de si mesmo. Isso justifica porque o ente tornado objeto aparece como a única instância de legitimação e de referência do conhecimento científico. A objetivação, portanto, está intimamente relacionada ao ente já desvelado, agora possível de ser conhecido em si mesmo. Com e a partir disso, a ciência “pode se referir a todos os entes possíveis de algum modo já determinados – ou avançar por meio do conhecido em direção ao completamente desconhecido” (*PuT*, I: 192).

De fato, a objetivação é o marco fundante da ciência em geral, o momento ontológico fundamental a partir do qual surgem os conceitos fundamentais:

A gênese de uma ciência se concretiza na objetivação de um *âmbito* do ente, e isso significa: na formação da compreensão da constituição *ontológica* do ente em questão. Na formação dessa compreensão ontológica surgem os conceitos que delimitam o que, por exemplo, caracteriza a realidade histórica como tal, os entes como seres vivos, ou seja, os *conceitos fundamentais* da ciência em questão. Com a formação dos conceitos básicos se delimita o respectivo fundamento e base da determinada ciência e sua área. O que se circunscreve como área por meio da objetivação pode agora se tornar *tema* enquanto objeto, o contexto objetivo pode ser questionado em diferentes perspectivas e ser firmado como objeto de investigação. A respectiva tematização se baseia na objetivação em geral (GA 25: 28).

Porque é projetiva, a objetivação, como ato ontológico fundamental, contém “o desenvolvimento prévio e a fixação da constituição ontológica do ente que se tornará tema. O ato fundamental da objetivação comporta, então, um projeto da constituição ontológica” (*PuT*, I: 195). Em outras palavras: a objetivação lança mão da fixação prévia da constituição ontológica do ente em geral possível de ser conhecido cientificamente. O conjunto desse prévio desenvolvimento e dessa fixação, ou seja, desse projeto recebe o nome de *tematização*, que, por isso, contém a totalidade da projeção, à qual pertencem “a articulação da compreensão de ser, a delimitação da região objetiva [*Sachgebiet*], guiada por essa articulação, e o prévio delineamento da conceptualidade adequada ao ente” (*SuZ*: 363). Nesse cenário, objetivação e tematização só são possíveis se estiverem vinculadas à compreensão de ser devidamente projetada³³.

³³ Destaca-se que há uma dupla possibilidade de objetivação porque há uma diferença ontológica entre ser e ente: “por um lado, a objetivação dos entes (natureza, história, etc.) e, por outro, a objetivação do ser enquanto tal. Ambas as direções fundamentais de objetivação possível – uma visando o ente e outra o ser – estão, evidentemente, essencialmente relacionadas entre si, à medida que cada ente é e todo ser se dá como ser de um ente” (*PuT*, I: 192). A associação da diferença ontológica à dupla possibilidade de objetivação justifica a possibilidade de dois tipos fundamentais de conhecimento teórico: “as ciências que objetivam os entes – *τά ὄντα* – ciências óticas ou ciências simplesmente; o conhecimento que

O projeto da constituição ontológica próprio à ciência, então, é *pré-objetivo, demarcador de um campo e fundamentador*, o que faz da ciência, originariamente, “um tipo de conhecimento, ou seja, um tipo e um modo de *desvelar* [*Enthüllen*] e, por isso, de tornar acessível o que é e como é – o ente (natureza – história – espaço – número)” (*PuT*, I: 186). Como modo de ser-na-verdade, ela é uma postura fundamental (*Grundhaltung*) do aí-ser (GA 27: 167/178) e, justamente por isso, não exclui os outros modos de ser, logo, não arroga a si o porte exclusivo da verdade. A projeção feita pela ciência ôntica não é uma privação do *ser à mão*, tampouco uma redução do ente ao modo de ser *presente à vista*, mas uma modificação na compreensão de ser: “a totalidade do mundo instrumental foi modificada, o ente à mão que vem ao encontro foi projetado de uma maneira positivamente nova – na direção de seu puro ser presente à vista” (GA 23: 21/28, mod.).

Assim, no todo se obtém: o prévio e não-objetivo, mas demarcador de campo e fundamentador projeto da constituição de ser deixa o ente, cujo ser ele determina, vir à luz pela primeira vez por meio dessa caracterizada determinação. Sobre o pano de fundo do ser projetado no projeto, o ente assim determinado ganha relevo pela primeira vez. Nesse e com esse projeto de ser, o ente em questão se torna pela primeira vez manifestado como algo que se acha e está aí defronte para a contemplação concreta. O projeto impele o ente pela primeira vez para a luz, sem nada alterar nele. O ente é manifesto como algo que se acha aí defronte, o *positum*. Somente se o ente se torna manifesto dessa maneira como algo que se acha aí defronte ele é cognoscível nele mesmo. O conhecimento do ente nele mesmo – assim caracterizamos o conhecimento científico (GA 27: 196/210, mod.).

Ao ser descrito em si mesmo, o ente já não é mais o utensílio disponível à mão: o que aí se destaca é o ente e um atributo seu, por exemplo, o fato de o martelo ter 2kg e não a sua adequação a essa ou aquela tarefa, para a qual ele seria muito pesado, muito leve ou suficiente. A afirmação de que o martelo é muito pesado o reenvia para fora de si mesmo, para sua conjuntura específica na qual é primariamente descoberto. Consequentemente, descrever o ente em si mesmo é retirá-lo de seu nexos conjuntural, de sua estrutura de reenvio. Essa privação da significância ordinária humana (Rouse, 2005: 178) nada mais é do que a desmundificação do instrumento. Entende-se, assim, o porquê da totalidade do mundo instrumental ser transformada em uma de outro tipo: “o que surge por meio dessa modificação do ‘ver’ em um puro ‘dirigir o olhar’ tematizante é a estrutura ‘algo’(sujeito)-‘propriedades’(predicado)” (Vigo, 2008: 32). As *proposições enunciativas*, por meio das quais a descrição é realizada, são determinantes para a objetivação, logo, para o conhecimento teórico do ente, que, como se vê, não precisa ser privado

objetiva o ser – *τὸ ὄν ἢ ὄν* –, não o ente, mas este *enquanto* ente, ou seja, no que diz respeito a seu ser, a ciência que busca o conceito de *λόγος* do ser – a ontologia” (*PuT*, I: 193). Como tarefa livre, a ciência pode se desdobrar numa ciência do ser (ontologia) ou numa ciência do ente (ciência ôntica).

de seu caráter instrumental para se tornar um objeto (*SuZ*: 361): “no enunciado se atém, ao menos, tendencialmente, ao que há de ‘presente à vista’ no ente ‘à mão’, determinando o assim ‘presente à vista’ no ‘como’ de seu ‘ser presente à vista’” (Vigo, 2008: 32).

A objetivação, na verdade, é a “realização explícita de uma compreensão de ser” (Reis, 2018: 127), justificando por que, em nenhum momento, há privação do *ser à mão*, pois pensar um modo de ser como privação de outro contradiz a própria característica projetiva da compreensão. Se assim fosse, ter-se-ia a compreensão hermenêutica do mundo – limitada pelos pressupostos próprios à existência fática do aí-ser – como algo a ser superado pela compreensão científica, responsável por projetar o ser do ente de maneira objetiva e sem pressupostos. O grande risco presente na compreensão de ser própria ao conhecimento científico é justamente esse: a redução de tudo o que é à objetividade, fazendo com que “o fenômeno *seja* para o cientista apenas na medida em que é um objeto a ser medido na pesquisa” (Richardson, 2012: 53). A objetividade é apenas um modo possível, mas não necessário, nem originário do acontecer veritativo do ser, o que, de certo modo, “impede ou não permite que a teoria que lhe corresponde, ou seja, a ciência, aceda à plenitude da essência do próprio ser” (Blanc, 2018: 305).

Como toda e qualquer compreensão de ser é sempre limitada, fundamentalmente, pelo horizonte hermenêutico, “um ponto de vista *puramente* científico é uma ilusão; a ciência é sempre um empreendimento projetivo do ser-no-mundo” (Caputo, 2012: 347). A ciência não deixa de ser um acontecimento histórico e, justamente por isso, carrega consigo as marcas do entrelaçamento originário do aí-ser com sua realidade fática. Não há como ela não ser projetiva, ou seja, para Heidegger, “não há fatos ‘nus’ ou não interpretados” (Caputo, 2012, 340). Não há a necessidade de o ente se tornar objeto para ser o que e como é (*GA* 25: 27), pois a própria objetivação pressupõe um ente intramundano já descoberto. Mesmo a descrição das características próprias ao ente independentemente da conjuntura em que ele vem ao encontro não deixa de ser uma apreensão direcionada por uma certa perspectiva, a saber, aquela que pretende buscar o desvelamento do ente em virtude de seu ser-desvelado no momento histórico que lhe é próprio. Com isso, objetivação e tematização se mostram como exigências específicas para a fundamentação das ciências ônticas: “o que se exige é que esta ciência [a teologia, no caso] e, portanto, cada ciência dos entes só possa ser ciência enquanto se assegure da constituição ontológica de seu âmbito ontológico específico” (*PuT*, I: 196).

Isso viabiliza a afirmação de *ontologias regionais*, responsáveis por demarcar *a priori* e pré-objetivamente o ser do ente. O trabalho efetivo das ciências (descrição, levantamento de hipóteses, colocação de problemas, experimentação, análise e resultados) pressupõe justamente essa ontologia regional, que “abre pela primeira vez e de maneira concreta os domínios do ente”

(Melim, 2003: 49). A subdivisão das ciências, por exemplo, em da natureza e do espírito demarca dois âmbitos específicos e, conseqüentemente, campos ônticos de ação. Contudo, embora haja uma diferença no conteúdo investigado por elas, ambas estão próximas quanto ao modo de se fundamentarem: são ciências à medida que dão a ver o ente enquanto objeto, assumindo-o “no todo desse projeto” (*SuZ*: 363), ou seja, tematicamente. Por isso, “a objetivação não é a projeção de um único modo de ser, mas sim a elaboração expressa de uma compreensão de ser” (Reis, 2018: 128). E não só: quando alcançada, a objetivação expõe de maneira precisa a compreensão de ser. De tal modo, há em cada ciência um rigor específico, que não pode ser prescrito externamente, senão “tomado e desenvolvido desde a ciência mesma, como descobrimento do ente. O rigor não é uma ideia vazia, mas algo concreto que adquire forma desde a ciência mesma” (GA 17: 103).

Desse modo, a ciência como um todo não pode ser regulamentada por uma única ideia de rigor, por exemplo, o da “exatidão” que vigora na física-matemática³⁴. Se as ciências do espírito não admitem essa exatidão, então isso não pode significar que elas são menos rigorosas que as ciências da natureza, mas tão somente que “a correlação entre o projeto e a confirmação não tem o caráter de ‘exatidão’. O motivo é simples: sua área de investigação é profundamente incalculável” (Richardson, 2012: 49). Daí a necessidade de os conceitos fundamentais indicarem o domínio próprio daquilo que será investigado – história, natureza, número, vida – e, ao mesmo tempo, serem avaliados e justificados de acordo com sua adequação às determinações próprias do objeto investigado e não a partir de parâmetros extrínsecos. Isso, de certo modo, reafirma a importância da função crítica da filosofia, responsável por reconduzir as ciências e seus campos temáticos a uma “experiência original e pré-teórica, onde os fenômenos em

³⁴ De fato, a ciência moderna traz como uma de suas marcas características a exatidão. Contudo, isso não pode ser simplesmente imposto sobre a ciência em geral, que não abarca somente os entes matemáticos, computáveis e calculáveis. A possibilidade de exatidão, ou melhor, de matematização de uma ciência reside no próprio conteúdo objetivo que lhe é próprio, de modo que “a exatidão do conhecimento pode ser justamente inadequada no que concerne ao objeto a ser conhecido” (GA 27: 43/46). Nesse sentido, se rigor não é sinônimo de exatidão, nem exatidão é sinônimo de conhecimento verdadeiro, então a exatidão não pertence à essência da verdade, pois “por ‘rigor da ciência’ compreendemos o modo como o conhecimento adequado ao objeto pode ser conquistado e determinado. [...] Para ser considerada rigorosa, uma ciência não precisa ser exata” (GA 27: 44/46). Contudo, a ideia de rigor só tem sentido no interior do conhecimento científico, que busca a verdade em virtude de si mesma: “rigor é o modo de conquista da verdade” (GA 27: 45/47). Para satisfazer o máximo grau de rigor, a investigação científica acabou se fiando a um ideal de objetividade e cientificidade que são os da ciência matemática, que “se tornou o ideal do conhecimento científico em geral, cobrado, portanto, precisamente da ciência encarregada de alcançar os primeiros fundamentos de todo saber em geral – a filosofia” (GA 23: 13/20).

questão se dão, livres de toda a prescrição metodológica acerca do *que* e do *como* do seu ser ou do esparrilho de uma conceptualidade científica particular” (Blanc, 2018: 298).

Nesse cenário, o desenvolvimento científico está vinculado não tanto à divulgação massiva de resultados, mas à revisão dos conceitos fundamentais, que, por sua vez, estão sempre referidos a um determinado conteúdo, o que os diferencia dos conceitos fenomenológicos, que, como visto, são indicações formais. Isso marca uma crucial diferença entre as ciências ônticas e a filosofia como ciência ontológica: para aquelas, há “uma postura metafísica que vê os entes encontrados no mundo como sendo nada mais que objetos para um sujeito” (Richardson, 2012: 54); para esta, interessa interrogar o ser no sentido de “meditar a verdade como o processo de não-ocultação por meio do qual os entes são revelados, tornam-se manifestos, estão presentes para o ser humano” (Richardson, 2012: 58). Assim, cabe à filosofia, enquanto ontologia fenomenológico-hermenêutica, trazer à luz a compreensão de ser a partir da qual a ciência descreve o ente, perfazendo, de fato, “uma elaboração das condições de possibilidade das ciências ônticas, suas áreas temáticas e respectivas categorias” (Blanc, 2018: 296).

Quanto mais próxima uma ciência estiver de seus conceitos fundamentais, quanto melhor ela for capaz de o investigar, melhor será seu desenvolvimento: “em uma teoria horizontal da compreensão, portanto, o desenvolvimento científico não é uniforme e contínuo, mas em certos momentos deve ser chocado com revisões mais ou menos radicais dos horizontes existentes” (Caputo, 2012: 345). Não há equívoco, então, em afirmar que a *crise* faz parte do desenvolvimento científico³⁵. Trata-se, pois, de algo intrínseco à sua atividade, responsável por

³⁵ No período de *Ser e tempo*, a crise da ciência deve ser entendida, sobretudo, como um processo interno à própria ciência. No contexto das preleções *Introdução à filosofia*, ela é caracterizada por três aspectos. Em primeiro lugar, como “crise na relação do indivíduo com a própria ciência” (GA 27: 27/29), cuja consequência é o distanciamento entre o cotidiano dos homens e mulheres em geral e o empreendimento científico, que acaba por gerar uma “crescente incerteza quanto à posição da ciência como tal” (GA 27: 28/30). O fundamento desse aspecto da crise consiste numa certa incapacidade de a ciência, em relação direta com a existência, transmitir de maneira simples seu “conteúdo ontológico primário e originário” (GA 27: 28/30). A solução para isso, contudo, não pode ser pensada nos termos de um estreitamento da relação entre as partes, pois, essencialmente, a ciência pressupõe o caráter relacional, que, portanto, não pode lhe ser atribuído extrinsecamente. A crise da ciência em relação ao indivíduo resulta na perda do *ideal de formação (Bildungsideal)*. Disso decorre, em segundo lugar, a “crise em relação à sua posição no todo de nosso aí-ser histórico-social” (GA 27: 27/29): porque o ideal de formação se perdeu, cresceu uma incerteza quanto à posição da ciência no todo da cultura histórico-social europeia ocidental e, por conseguinte, num desconhecimento da essência da própria ciência, logo, da ciência da verdade que a fundamenta. Por fim, em terceiro lugar, Heidegger caracteriza essa crise como parte da estrutura interna da própria ciência – algo que é comumente nomeado pelo bordão “crise dos fundamentos da ciência”: trata-se de quando se põe em questão o próprio campo temático de investigação, a estrutura fundamental disso que aí se apresenta como objeto de investigação e, sobretudo, os conceitos fundamentais daí advindos. “A crise atual em todas as ciências tem suas raízes, portanto, na tendência de recuperar de modo originário a respectiva região de objetos, ou seja, de penetrar no campo de coisas que pode vir a ser tema da investigação” (GA 20: 4). Entende-se, assim, porque, para Heidegger, a ciência avança conforme

mostrar que a objetivação e tematização não estão dadas de uma vez por todas, ou seja, que “a historicidade básica da ciência consiste na modificação da atitude fundamental em relação ao domínio temático da investigação” (Reis, 2018: 131). O momento de revisão dos conceitos fundamentais é justamente aquele em que as ciências ônticas mais se aproximam da filosofia como ciência ontológica, pois aí a discussão passa a ser a constituição e delimitação do objeto, podendo saltar, na verdade, à problematização de seu próprio vir à presença, isto é, à problematização de seu acontecer veritativo, perguntando pelo “processo de *ἀλήθεια* pelo qual os entes se revelam em sua presença, ou seja, o ser como não-ocultação” (Richardson, 2012: 65).

Ao assim proceder, o conhecimento científico apresenta outras de suas características, a saber, o fato de o próprio projeto tematizador não ser algo de domínio das ciências: “aquilo na direção de que o projeto projeta, portanto, na descoberta natural do ser presente à vista e de tudo que a ele pertence; no descobrir, isso tudo não é apreendido nem sequer concebido tematicamente” (GA 23: 26/34, mod.). A ciência, de acordo com Heidegger, não acede cientificamente àquilo que a torna possível. A compreensão de ser que é aí projetada não lhe é aparente, logo, não é objetivada: “o tema não é aquilo na direção de que se projeta – ser presente à vista, ser –, mas aquilo que é projetado nessa perspectiva, e isso significa, agora, apreensível e compreensível no horizonte da ideia de ser aberta, embora não concebida” (GA 23: 26/34, mod.). Só à luz do horizonte dessa ideia podem surgir e serem justificados os conceitos fundamentais. Esse “conteúdo não aparente é inevitável à ciência (*unumgängliche*), sendo-lhe também inacessível (*unzugängliche*)” (Richardson, 2012: 64), ou melhor, inacessível a ela pelos meios que lhe são próprios, pois a investigação a respeito do modo de projetar o ser do ente exige uma conversão na perspectiva do olhar, deixando de mirar o ente e indo em direção ao sentido de ser.

As ciências positivas dos entes não incluem tudo o que, em uma objetivação, pode vir a ser tema. O momento constituinte da ciência positiva mesma, o projeto da constituição ontológica, expressa seu próprio limite e, portanto, a necessidade e a possibilidade de uma ciência completamente diferente – a ciência transcendental do ser, a ontologia. As ciências ônticas carregam em si um limite que não significa nada além da exigência de uma ciência fundamentalmente diferente (*PuT*, I: 198).

Por fim, três pontos são destacáveis: em primeiro lugar, a importância da Ontologia Fundamental para se entender o conceito de ciência em geral; em segundo, a gênese existencial

revisa seus conceitos fundamentais, não se tratando, então, de um processo de superação da crise, senão de torná-la em algo vital: “o propósito de vitalizar a crise não radica em fazer avançar a ciência melhor e rapidamente, mas em que ela pode existir de acordo com sua própria natureza, ou seja, como uma possibilidade existencial” (Reis, 2018: 133).

da ciência a partir da existência fática do aí-ser, que, existindo em um mundo, dá a si a possibilidade de um tal modo de desvelar o ente já previamente conhecido por meio da lida cotidiana mesmo que pré-ontologicamente; e, em terceiro lugar, o significado ontológico dessa gênese como descoberta do ser presente à vista. Isso leva à conclusão de que a ciência propriamente dita – e a filosofia – não é um produto, mas um modo de ser-na-verdade, “uma possível postura fundamental [*Grundhaltung*] da existência humana” (GA 27: 167/178).

SEGUNDO CAPÍTULO

A CONSTRUÇÃO DO *POSITUM* DA TEOLOGIA

Como apresentado no capítulo anterior, três elementos estruturam as ciências ônticas: em primeiro lugar, o ente, que, de algum modo, já deve ter sido desencoberto para poder ser encontrado de antemão em um certo âmbito de abrangência como possível tema de uma objetivação (cf. *PuT*, II: 50); desse modo, já se delimita qual o campo próprio à ciência. Em segundo lugar, esse *positum* é apreendido pré-cientificamente, logo, ele está vinculado à cotidianidade do aí-ser. Em terceiro lugar, a apreensão pré-científica já é “iluminada e conduzida por uma compreensão de ser, mesmo que ainda não conceitual” (*PuT*, II: 50). Esse conceito de ciência está à base da teologia em *Fenomenologia e teologia*, que, para mostrar a relação da teologia como ciência ôntica com a filosofia como ciência ontológica, parte da “construção ideal das ideias das duas ciências” (*PuT*, II: 47). Nesse sentido, um dos objetivos da conferência é construir o conceito de teologia, dando a ver qual a sua positividade e cientificidade originárias. “Não se trata aqui de uma comparação do estado fático de duas ciências históricas simplesmente dadas” (*PuT*, II: 47), ou seja, Heidegger não irá simplesmente se apropriar de um conceito de teologia para compará-lo à fenomenologia, tampouco se deter nos conteúdos próprios à ciência teológica aplicando a eles o método fenomenológico. A construção do conceito científico de teologia faz parte da lógica interna da conferência e diz respeito a um aspecto formal necessário para que se compreenda a articulação proposta posteriormente por Heidegger. O que agora propomos é seguir tal construção de perto com vistas a formalizar a teologia como possibilidade de compreensão da fé, que, como se verá, é o *positum* teológico por excelência.

Contudo, a definição do *positum* não é suficiente para esclarecer a teologia como ciência:

De acordo com a orientação da positividade específica da teologia, trata-se de determinar simultaneamente seu caráter específico de ciência, sua cientificidade específica, se se quer que a tematização se ajuste ao respectivo *positum*, de acordo com a direção da pergunta, o modo da investigação e sua conceptualidade (*PuT*, II: 50).

O conceito científico de teologia é construído com a devida caracterização de sua *positividade* e de sua *cientificidade*. Contudo, o *positum* da teologia não é meramente assumido por Heidegger como algo simplesmente dado. Apresentá-lo tal e qual faz parte da “construção ideal da ideia de teologia”. Desse modo, a seguir, apresentaremos tal construção, que, de acordo com a conferência, irá mostrar a fé como o *positum* originário da teologia cristã, mais

especificamente, a fé em Cristo, o “Deus crucificado” (*PuT*, II: 52), o que já indica que todos os conteúdos próprios às análises teológico-cristãs remetem a Cristo, à sua cruz. Deve-se, então, também investigar qual a função da cruz para a fé. E isso deve ser feito ainda através das lentes da conferência, o que conduzirá, a princípio, à afirmação de que esse regresso à cruz, ou melhor, à fé como *positum* originário só é possível mediante uma des-truição do cristianismo como objeto de investigação. A análise da construção ideal da teologia requer, em primeiro lugar, então, que se entenda o que é seu *positum* e, posteriormente, o que leva Heidegger a indicá-lo como originário.

2.1 A fé como o *positum* originário da teologia cristã

Seguindo o desenvolvimento da conferência, o primeiro ponto apresentado diz o que *não é o positum* da teologia, a saber, o cristianismo (*Christentum*). À sequência, afirma-se que seu *positum* originário é a *crísticidade* (*Christlichkeit*)³⁶, aquilo que torna possível o cristianismo enquanto tal. De fato, a teologia cristã só é possível no interior do cristianismo enquanto evento histórico, logo, sua investigação está fundamentalmente atrelada a tal evento, pertencendo a seu conjunto, mas investigando a fé, ou seja, “a ciência da fé não diz respeito ao divino, entendido como uma região [ôntica] entre outras, mas nasce propriamente do cristianismo como

³⁶ A indicação da *crísticidade* e não do *cristianismo* como *positum* originário da teologia está diretamente relacionada a dois autores, indicados por Heidegger no *Prefácio* da conferência, Nietzsche e Overbeck, mais especificamente, às suas respectivas obras, ambas surgidas em 1873: a primeira parte das *Considerações extemporâneas* e *Sobre a crísticidade de nossa atual teologia*. Na primeira, Nietzsche estabelece uma crítica à cultura científica de sua época, enviesada em si mesma e incapaz de responder a pergunta a respeito da própria utilidade da ciência; “aos nossos eruditos, curiosamente, sequer ocorre a mais próxima de todas as perguntas: para que serve seu trabalho, sua pressa, seu doloroso atordoamento” (Nietzsche, 1983: 56). Na segunda, Franz Overbeck, teólogo protestante, muito influenciado por Schopenhauer e Nietzsche (Peter, 1992: 191), afirma, já no primeiro capítulo, que entre ciência e religião, entre conhecimento e fé não há conciliação possível e, mesmo assim, “a religião não pode evitar ser afetada pelo conhecimento racional” (Overbeck, 2005: 30). Para ele, a teologia, como conhecimento racional da fé e da religião, ao tentar estabelecer um vínculo entre ambos os pontos, nada mais faz do que trair a própria fé que a sustenta, ou seja, a teologia passa a ser “a traidora da religião, na verdade, a destruidora do cristianismo” (Peter, 1992: 191). Além disso, para Overbeck, o cerne do cristianismo reside em sua escatologia, “interpretada por ele como nada mais que um *memento mori* auto-reflexivo – em outras palavras, um reconhecimento da mortalidade de todas as coisas, o que deve incluir necessariamente a transitoriedade do próprio cristianismo” (Wolfe, 2014: 53). A indicação de ambos os autores, posta por Heidegger em 1970, mostra, por um lado, a importância não só de reabilitar a pergunta pela utilidade da ciência em geral, mas de perguntar por aquilo que, de fato, importa à teologia enquanto ciência, ou seja, trata-se de perguntar por aquilo que faz a teologia ser teologia. Na verdade, a implicação entre ambas as questões acompanha Heidegger desde o início de sua docência, já sob a influência do texto de Overbeck, conforme demonstra Wolfe (2013: 90-102): a remissão a Overbeck no *Prefácio* da conferência não é pontual, mas está ali posta com vistas a recuperar aquilo que Heidegger já havia tentado realizar no período das preleções sobre fenomenologia da religião, que, conforme relata Gadamer, seria ““encontrar a palavra que é capaz de chamar à fé e de fazer permanecer na fé’ (palavras que o ouvi dizer em uma discussão teológica em 1923)” (Gadamer, 2003: 158).

evento temporal” (Savarino, 2001: 115). Justamente por isso, assumi-lo como o *positum* originário seria uma “determinação errada da teologia” (*PuT*, II: 51), pois o acontecimento de um está vinculado ao desenvolvimento da outra.

É evidente, então, que a teologia não pode ser ciência do cristianismo enquanto um acontecimento [*Vorkommnis*] histórico-universal, mas é uma ciência que pertence ela mesma a essa história do cristianismo, sendo sustentada por essa história e determinando, por sua vez, ela mesma essa história (*PuT*, II: 51).

A teologia, à medida que pertence à história do cristianismo e a determina, poderia ser caracterizada como “a autoconsciência [*Selbstbewußtsein*] do cristianismo em sua manifestação histórico-universal” (*PuT*, II: 52). Nesse sentido, o *lóγος* da teologia, em primeiro lugar, não diria respeito àquela fala do falar, ao trazer à palavra e à luz do ver tudo aquilo que é, mas ao conhecimento daquilo que possibilita o cristianismo enquanto tal, o que, no limite, acabaria circunscrevendo seu campo de investigação. O pertencimento da teologia ao cristianismo não se dá por razões histórico-culturais adequadas que tornaram possível, por exemplo, o encontro do pensamento helênico com o cristianismo dos primeiros séculos. A teologia se volta àquilo que torna possível pela primeira vez algo como o cristianismo enquanto tal, logo, ela é “um saber conceitual a respeito do que permite pela primeira vez que o cristianismo se torne um acontecimento [*Ereignis*] originariamente histórico, um saber do que chamamos pura e simplesmente cristicidade” (*PuT*, II: 52).

Não se trata de uma mera substituição: cristianismo por cristicidade, como se ambos os termos fossem sinônimos. O cristianismo se nutre da cristicidade e a dispõe ordenadamente ao longo dos tempos por meio de ritos, dogmas, padrões de comportamento, etc. Há no cristianismo uma institucionalização da cristicidade, que, por sua vez, não se reduz ao cristianismo, embora um e outra façam parte de um mesmo destino/envio histórico. Na história do Ocidente, nem sempre o cristianismo andou integrado à cristicidade e vice-versa, mas, conforme anota Leão (2015: 17), “em qualquer tempo e lugar, a cristicidade [sic] é e tem sido a caminhada da ‘libertação da verdade’ de Deus nas chegadas históricas”. Toda institucionalização levada a cabo pelo cristianismo tem a cristicidade como legítimo fundamento e, mesmo assim, a cristicidade não se reduz a nenhuma instituição. O que está aí previamente dado à teologia é a cristicidade. A construção ideal da teologia proposta por Heidegger se efetiva por meio de uma des-truição do cristianismo como objeto próprio da investigação teológica e a isso se segue a recondução do olhar: do cristianismo à cristicidade.

O que a cristicidade mostra enquanto tal? O cristianismo é aquilo que se mostra em primeiro lugar e, justamente por isso, aparece como o mais imediato e evidente objeto de

investigação. Contudo, como já visto, o que primeiro se mostra supõe um fenômeno mais originário, em busca do qual parte toda investigação fundamental. Da ideia da teologia, então, faz parte a construção de seu fenômeno originário, isto é, para alcançar a positividade própria à teologia, deve-se projetar formalmente a cristicidade enquanto tal. “Chamamos de crístico à fé” (*PuT*, II: 52), logo, deve-se indicar formalmente o significado de fé.

A fé é um modo de existência do aí-ser humano, que, segundo seu próprio testemunho – pertencente essencialmente a esse modo de existência –, *não* é temporalizado *a partir* do aí-ser e *por meio* de sua livre decisão, mas a partir do que se revela nesse e com esse modo de existência, a partir daquilo que é crido. O ente primariamente revelado para e só para a fé, [o ente] que, enquanto revelação, temporaliza pela primeira vez a fé, é para a fé ‘cristã’, Cristo, o Deus crucificado (*PuT*, II: 52).

A princípio, destaca-se que a fé é um modo de existência que não acontece por livre iniciativa do aí-ser, por sua decisão, de tal modo que “fé é existir não a partir de si mesmo, mas a partir de Cristo crucificado” (Fernandes, 2015: 103). Há aí um evidente problema: se, do ponto de vista da analítica existencial, o que primeiro está em jogo para o aí-ser é a possibilidade de poder-ser-no-mundo em função de si mesmo e, nesse cenário, a ciência aparece como uma possibilidade livre de o aí-ser conhecer o ente já desvelado, como justificar a teologia como ciência da fé, se a fé não acontece a partir de uma livre iniciativa do aí-ser nem por seu intermediário? Em outras palavras: pode a teologia ser entendida como uma possibilidade livre de investigação? A fé impossibilita uma escolha livre, até mesmo aquela que avança sobre a própria fé? De fato, há um eminente paradoxo ao afirmar uma liberdade da fé, conforme anota João Batista Libânio, teólogo católico:

De um lado, o ser humano é criado livre e responsável. Todas as respostas das pessoas passam pela liberdade. E suas respostas a Deus também. Por isso, todo ato de fé é livre. Por outro lado, essa liberdade está orientada para relacionar-se com Deus de tal modo que rejeitar tal relação é frustrar a liberdade (Libânio, 2004: 194).

Do ponto de vista teológico, a liberdade humana é e não é autônoma. Por um lado, ela é autônoma no sentido de que só ela pode responder a Deus, logo, o ser humano é o único responsável por tal resposta; só há responsabilidade porque há liberdade. Por outro, ela não é autônoma porque não “se dá sua própria norma. É criada. É dependente quanto ao sentido e ao dinamismo último que o Criador lhe deu” (Libânio, 2004: 194), ou seja, ela não é autônoma porque, fundamentalmente, foi dada por Deus ao ser humano, o que quer dizer que seu “sentido, sua finalidade última, seu dinamismo mais profundo não podem ser escolhidos arbitrariamente por ela mesma” (Libânio, 2004: 194). Para o crente, sua liberdade não é livre, pois foi criada e dada enquanto dom. Com isso, nota-se já aqui que a perspectiva desde a qual Heidegger está

elaborando o conceito de teologia não é teológica, mas segue fielmente a perspectiva metodológica da ontologia fenomenológico-hermenêutica.

Em sentido formal, fé é um modo de existência do aí-ser a partir do evento fundante da cruz, portanto, “ela não é um ‘o quê’, mas um ‘como’ que diz respeito à existência do aí-ser, tal qual um lugar onde se abre um horizonte de sentido” (Pietropaoli, 2016: 153). Em termos teológicos, ela é graça de Cristo, dom de Deus. O testemunho que ela dá de si própria nada mais é do que o testemunho da cruz como ato salvífico, algo compreendido tão somente na fé e para a fé, isto é, “só se pode saber propriamente deste evento na graça da própria fé, atendo-se ao testemunho da Sagrada Escritura” (Fernandes, 2015: 103). Na conferência, fé não diz tanto respeito à crença em sentido epistemológico, mas à participação ontológico-existencial do aí-ser no evento da cruz, logo, a revelação cristã não pode ser a mera transmissão de um saber herdado pela tradição, mas deve transformar aquele que professa a fé em partícipe da cruz. A princípio, então, aquilo em que os cristãos acreditam não é um conjunto de fatos acontecidos e/ou por acontecer, tampouco uma lista de dogmas e declarações: “a fé é muito mais fundamental que o credo, porque é o modo de existência decisivo que se expressa em todos os princípios teóricos e práticos que constituem a cristicidade de uma vida cristã” (Peperzak, 2014: 321).

Se essa distinção entre fé e crença é verdadeira, então acreditar/crer passa a ter dois possíveis significados: em primeiro lugar, designa o ato mesmo de fé e, em segundo lugar, diz respeito à confissão religiosa, na qual se crê serem verdadeiras determinadas declarações e/ou doutrinas. Por exemplo, há cristãos católicos, luteranos, ortodoxos, anglicanos: para todos eles, a Sagrada Escritura revela que Jesus Cristo é o Filho de Deus encarnado, morto na cruz – trata-se, pois, de um ato de fé, o primeiro sentido de acreditar/crer. Os católicos reconhecem a autoridade do Papa, o Bispo de Roma, figura sem autoridade alguma para luteranos, ortodoxos e anglicanos, na verdade, inexistente em suas respectivas instituições – trata-se, pois, de uma confissão religiosa, o segundo sentido de acreditar/crer. O sentido existencial da fé não está necessariamente vinculado a um conjunto de doutrinas, o que traz uma consequência para a ideia de teologia aqui buscada: na condição de ciência da fé, ela é independente da confissão religiosa, mas totalmente dependente da cruz como evento fundante.

O primeiro significado de acreditar/crer é proeminente na conferência e ganha destaque quando Heidegger afirma que “acreditar” é *tomar-parte* (*Teil-nehmen*), *ter-parte* (*Teil-haben*), no evento salvífico da cruz. Trata-se, pois, de um constituinte da existência cristã:

Contudo, esse *tomar-parte*, que se realiza apenas no existir, é *dado* enquanto tal só como fé e pela fé. Nesse “tomar-parte” e “ter-parte” no acontecimento [*Geschehen*] da crucificação, porém, todo o aí-ser se coloca diante de Deus como cristão, isto é, como referido à cruz; e a existência tocada por essa

revelação torna-se revelada para si mesma em seu esquecimento de Deus. E, assim, segundo seu sentido – eu falo sempre apenas de uma construção ideal da ideia –, o ser colocado diante de Deus é uma guinada no posicionamento da existência na e pela misericórdia de Deus aprendida pela fé (*PuT*, II: 53).

De acordo com isso, a fé jamais pode ser algo parcial. Ela é entrega total ou, conforme afirma Peperzak, ela corresponde ao “abandono de si mesmo, por meio do qual os verdadeiros crentes se entregam à realidade revelada na qual depositam sua fé” (Peperzak, 2014: 321). A fé, portanto, transforma o indivíduo em “‘participante’ do acontecimento que é a revelação = o que nela é o próprio revelado” (*PuT*, II: 53), o que, no fundo, determina a perspectiva de compreensão do *aí-ser* cristão: sua existência e seu mundo são compreendidos única e exclusivamente desde a fé. À teologia cabe a tarefa de investigar a fé sem jamais cindi-la da existência, ou seja, jamais abdicando dela como modo de ser. Em outras palavras, a ideia de teologia apresentada por Heidegger é radicada na hermenêutica da facticidade e não na especulação metafísica.

Se a fé determina a perspectiva de compreensão da existência cristã, então a revelação, enquanto atitude divina, é o que mostra a verdadeira existência ao existente. De acordo com Gadamer, esse é um dos pontos inquestionáveis na ideia de revelação: “que o ser humano não pode chegar por sua própria força a uma compreensão de si mesmo” (Gadamer, 2003: 46). O crente nada sabe de si mesmo, de sua própria existência, a não ser por meio da fé e daquilo que nela é revelado, de tal modo que, se a teologia é a autoconsciência do cristianismo, ela, em primeiro lugar, nada mais evidencia do que a dependência do crente em relação a Cristo, o Deus crucificado. Daí o recurso utilizado por Heidegger de descrever esse “tomar-parte” como uma “guinada no posicionamento da existência na e pela misericórdia de Deus” (*PuT*, II: 53), o que fica sintetizado da seguinte maneira: “*fé = renascimento*” (*PuT*, II: 53).

A fé como renascimento dá a ver a referência à Sagrada Escritura, nomeadamente, ao terceiro capítulo do Evangelho de João³⁷ onde há o diálogo entre Nicodemos e Jesus. Aí, Jesus

³⁷ A sutil referência ao Evangelho de João possibilita perceber o intercâmbio entre Heidegger e Bultmann, também professor em Marburgo nesse período. De fato, há uma verdadeira e amplamente reconhecida influência de Heidegger em Bultmann (Vetter, 2000; Pieper, 2016; Cabral, 2017), sobretudo, na elaboração daquilo que o teólogo chama de “demitologização”. Na verdade, Bultmann e Heidegger compartilham interesses por temas comuns, tais como a história, a teologia e sua importância na formação do Ocidente, além das leituras do Evangelho de João, dos escritos de Agostinho e de Lutero. No fundo, conforme analisa Pöggeler (2009: 34-94), Bultmann e Heidegger traçam um caminho convergente, que, no âmbito da conferência, pode ser visto justamente na indicação da fé como renascimento, conseqüentemente, na exegese ali implícita do Evangelho de João, pois, conforme dão a ver Großmann e Landmesser (2009: X), “Heidegger e Bultmann se encontram regularmente aos sábados para lerem conjuntamente o Evangelho de João”. Também não é sem importância o fato de, nesse mesmo período, Bultmann estar desenvolvendo seu *Comentário ao Evangelho de João*, publicado em 1941, do qual Heidegger afirma o seguinte na carta de 14 de março de 1927: “seu comentário deve impelir novamente

afirma ser necessário ao homem nascer de novo para que o Reino de Deus possa ser visto (Jo 3, 3), ao que se segue a pergunta de Nicodemos se e como é possível um homem, já sendo velho, nascer de novo. Em resposta, Jesus afirma: “não te admires de eu te haver dito: vós deveis nascer de novo. [...] Em verdade, em verdade, te digo: falamos do que sabemos e damos testemunho do que vimos, porém não acolheis o nosso testemunho” (Jo 3, 7; 11). Na condição de renascimento, a fé evoca a entrega radical do crente àquilo que aí é revelado e, por isso, exige um acolhimento. Para tanto, mesmo na condição de dom de Deus, a fé exige uma disposição perante Deus. Só é possível tomar-parte e ter-parte porque há um duplo gesto que torna contemporâneos quem professa a fé e a revelação mesma: “gesto humano de disposição em relação a Deus (o ser humano toma parte), e gesto divino, antecedente ao primeiro, que revela o existente humano a si mesmo (o ser humano tem a si mesmo)” (Capelle-Dumont, 2012: 36).

A princípio, o acolhimento da fé nada tem a ver com a transmissão de um conhecimento. Não é necessário saber da fé para compreendê-la. Sua compreensão é pré-teórica, logo, se a teologia é a ciência da fé, então a existência cristã toma parte da revelação e tem a si mesma pré-teologicamente. A teologia está a serviço da fé somente enquanto possibilidade derivada, de tal modo que “a fé é aquilo que entra na própria teologia, como tematização que abarca o todo do ente desvelado – o evento revelado – que deve ser zelado pela teologia em seu desenvolvimento como ciência ôntica” (Gonçalves, 2014: 945). O *positum* da teologia não é aquilo que se desdobra a partir da fé, mas a fé mesma: “o todo desse ente que a fé desvela, de tal modo que a fé mesma pertence ao nexos do acontecer desse ente desvelado pela fé, constitui a positividade que a teologia encontra de antemão” (*PuT*, II: 54). Se ele permanece sempre o mesmo para toda e qualquer investigação teológico-cristã e se manifesta de diferentes formas e em diferentes épocas, a revelação é sempre algo histórico, nunca algo só ocorrido no passado

a teologia aos problemas concretos e deve deixar claro que algo como uma ‘teologia dialética’ é um fantasma” (14.3.1927, *BwBH*: 22). Em resposta, Bultmann escreve a Heidegger: “consegui escrever um pedaço do comentário [do Evangelho] de João e separei algumas perguntas para você” (27.3.1927, *BwBH*: 23). Contudo, Heidegger, em nova resposta a Bultmann, deixa clara a diferença de perspectiva entre ambos, fazendo notar que o trabalho do teólogo, embora ôntico-positivo, não faz desaparecer o ontológico: “só avançamos em algo se trabalhamos radicalmente desde posições extremas. Você [Bultmann] aborda o assunto desde o lado teológico, ôntico-positivo, o que não faz desaparecer o ontológico, mas [este] não se faz temático e apenas [aparece] com pontos de interrogação em cada caso. Eu [abordo o assunto] desde o lado filosófico, de forma ontológico-crítica, mas não faço temático o ôntico no sentido da positividade do cristão e deixo-o sempre com um ponto de interrogação [a respeito de seu modo de ser]. Andar de um lado para o outro em um campo intermediário, sem se sentir firme nem aqui, nem ali e sem ter conhecimentos concretos e amplos traz uma única coisa, se traz algo: confusão” (29.3.1927, *BwBH*: 25). Essa diferença radical de perspectiva entre a teologia e a filosofia, bem como a afirmação de que a abertura dos campos ônticos de investigação depende de uma compreensão prévia do sentido de ser do ente são pontos retomados na conferência. Além disso, a carta não deixa dúvidas a respeito de qual perspectiva Heidegger trabalha.

(*Vergangenheit*). Assim sendo, a teologia se ocupa com a fé dos dias atuais e, por isso mesmo, é chamada a revisitar constantemente seu fundamento. Porque hodierna, a fé traz consigo marcas históricas e, nesse sentido, como renascimento, ela nada mais é do que um “modo de existir histórico do aí-ser faticamente crente no interior *da* história, que começa com o acontecimento da revelação; no interior *da* história, à qual, segundo o sentido da revelação, já foi posto um determinado fim extremo” (*PuT*, II: 53).

Justamente porque é renascimento, a fé é histórica e pré-teológica. De tal modo, quem crê “não ‘entende’ essencialmente a *fé* como um saber teórico, uma vez que ‘crê’ sempre, e nunca abandona sua própria determinação” (Capelle-Dumont, 2012: 36). Logo, o crente está implicado por inteiro naquilo que crê. O evento da cruz não é algo passado, mas aquilo que condiciona a experiência de uma nova possibilidade de ser, ou melhor, de uma nova modalidade de ser. Por isso, conforme viu muito bem Capelle-Dumont (2012: 36), a afirmação “a fé compreende a si mesma sempre só crendo” (*PuT*, II: 53) não é tautológica, pois diz respeito à condição de compreensão na qual se encontra quem crê.

Só que a fé não é algo por meio do qual – no qual se revela simplesmente o acontecimento da salvação [*Heilsgeschehen*] como um incidente [*Vorkommnis*], ou seja, em certa medida, ela não é um outro modo modificado de conhecimento, mas a própria fé, enquanto apropriação da revelação, constitui concomitantemente o acontecimento cristão, isto é, o modo de existência que determina o aí-ser fático em sua cristicidade como uma destinação [*Geschicklichkeit*] específica. *A fé é um existir que compreende crendo que se revelou no interior da história, isto é, que aconteceu com o crucificado* (*PuT*, II: 53).

Cristo, o Deus crucificado, é a marca central da fé cristã. Em outras palavras, com o evento da cruz, a história acontece e, por isso, a cruz aparece como o destino (*Geschick*)³⁸

³⁸ No §74 de *Ser e tempo*, dois termos são utilizados para transmitir a ideia de destino: *Schicksal* (destino) e *Geschick* (destino comum). O primeiro remete ao destino do aí-ser individual, ao passo que o segundo ao destino coletivo, que inclui os individuais, mas não é a mera soma dos mesmos, donde a necessidade de distingui-los na tradução. Na conferência, Heidegger utiliza o termo *Geschick*, empregando-o em relação ao aí-ser individual, que não deixa de estar imerso no interior de uma comunidade, donde a nossa escolha de traduzi-lo por “destino” e não por “destino comum”. Na verdade, essa distinção deixa de ser nítida nas obras posteriores à de 1927 à medida que a ideia de destino passa a ser utilizada mais em relação à História do Ser do que ao aí-ser propriamente dito. A diferença em relação a *Ser e tempo* está, sobretudo, no fato de as considerações a respeito do destino não estarem mais associadas à decisão do aí-ser em assumir a sua condição de ser-lançado no mundo. Na obra de 1927, “mais essencial que qualquer destino coletivo com outros é o *destino individual* e sua relação com a própria *decisão*” (Löwith, 2006: 207, grifo do autor), posteriormente, o significado de destino não deixa de estar vinculado ao aí-ser, mas não remete primariamente a ele, a uma decisão sua, mas ao jogo de espaço-tempo (*Zeit-Spiel-Raum*) que delimita, faz surgir e unifica as possibilidades próprias de uma época. Conforme afirma Heidegger em *A pergunta pela técnica*, destino é “aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o ser humano para o caminho do descobrir” (*FT*, GA 7: 25). Quando, falando do ser, se utiliza a palavra destino, tem-se em vista o arranjar próprio do jogo espaço-tempo, no qual o ente pode aparecer. Nesse cenário, “a palavra a respeito do destino do ser não é uma resposta, mas uma pergunta, entre outras, a

autêntico da existência cristã. Todo cristão está referido à cruz porque ela faz vir-a-ser aquilo que se pode denominar “mundo cristão”, logo, ela diz respeito ao acontecer (*geschehen*) veritativo do ser. Em seu vir-a-ser, a cruz faz história (*Geschichte*) e funda espacial e temporalmente um novo horizonte hermenêutico. Vindo-a-ser mundo, a cruz faz época (*Epoche*), não tanto como a marcação de um período desde o ponto de vista da historiografia (*Historie*), tampouco do uso husserliano de *epoché*, mas como o “manter-se em si próprio que faz clarear – e que se detém em si próprio com a verdade do seu estar-a-ser” (*SA*, GA 5: 337/391). Ela faz época porque retém uma determinada compreensão de ser ocorrida historicamente, no limite, a cruz é um modo do lançar-se errante do ser em direção a seu destino: “da Época do Ser, vem a essência epocal do seu destino, no qual a autêntica história do mundo é. De cada vez que o ser se detém no seu destino, acontece [*ereignet sich*], súbita e inesperadamente mundo” (*SA*, GA 5: 338/391). Nesses termos, a cruz é o destino autêntico de todo e qualquer cristão porque, antes de significar acaso ou fim, ela remete ao destinar (*schicken*), cujo significado primordial é “preparar, ordenar, levar cada coisa para onde ela pertence, por isso também arrumar e guardar” (GA 10: 90). A cruz é destino porque ordena – põe em ordem – originariamente o mundo cristão e, por isso, situa o cristão em um sítio específico a partir do qual ele compreende a si mesmo. Assim, a fé pode ser compreendida como apropriação mesma da revelação desde um sítio determinado, logo, tal apropriação só pode ser feita tendo em vista a finitude do aí-ser. Ao fundar o horizonte hermenêutico do mundo cristão, a cruz se institui como o ponto referencial por excelência a partir do qual o cristão pode *se decidir* a respeito de si mesmo em sua facticidade. Para o cristão, a cruz diz respeito ao caráter-de-decisão (*Entschlossenheit*) mais próprio acerca de si mesmo.

2.2 A cruz como fundamento da fé

2.2.1 Uma incursão ao poder-ser-si-mesmo próprio em *Ser e tempo*

No âmbito de *Ser e tempo*, guia metodológico da conferência, a decisão (*Entschluß*) é definida como “o projetar que abre e o determinar da possibilidade cada vez fática” (*SuZ*: 298). Ela remete ao poder-ser-um-todo (*Ganzseinkönnen*) do aí-ser, estabelecendo a possibilidade fática de um si mesmo próprio e sendo caracterizada como um ato existensivo concreto, no qual, de acordo com Rodríguez (2015: 308), “o aí-ser assume explicitamente (isto é, projetando-se em direção a) seu mais próprio ser-culpado [*Schuldigsein*]³⁹, seu ser fundamento de

pergunta pela essência da história, na medida em que pensamos a história enquanto ser e a essência a partir do ser” (GA 10: 91).

³⁹ Como o próprio Heidegger adverte, o ser-culpado não coincide com a compreensão teológica da condição de pecado, mas, na verdade, pode ser visto como o fundamento ontológico da mesma: “o ser-

uma niilidade [*Nichtigkeit*]”. Na economia de *Ser e tempo*, o poder-ser-um-todo aparece justamente na transição da *Primeira* para a *Segunda seção* como um marco necessário para se prosseguir em direção à exposição da temporalidade como o fundamento ontológico originário da existencialidade da existência. O §45 atesta justamente que no ter-prévio até ali investigado ainda não se havia encontrado o aí-ser como um todo, mas, na verdade, “sempre se encontrou apenas o ser *impróprio* do aí-ser e este como *não-todo*” (*SuZ*: 233). E prossegue: “se a interpretação do ser do aí-ser, como fundamento da elaboração da pergunta ontológica fundamental, deve se tornar originária, então ela deve, a princípio, trazer existencialmente à luz o ser do aí-ser em sua possível *propriedade e totalidade*” (*SuZ*: 233). O poder-ser-um-todo, então, não aparece só como marco da transição de uma seção a outra, mas como marco necessário para a transição da impropriedade do impessoal à propriedade do si mesmo. Tanto um quanto outro são justificados, ou melhor, obtidos e testemunhados no interior da analítica existencial, ou seja, o aí-ser, a partir de seu ser-lançado no mundo, dá a conhecer a si mesmo sua totalidade e sua propriedade.

Os dois primeiros capítulos da *Segunda seção* trabalham justamente para isso, fazendo uma análise estrutural de tais possibilidades. Em primeiro lugar (§§46-53), a analítica do poder-ser-um-todo estabelece um corte longitudinal, tomando o aí-ser desde seu nascimento até sua morte, entendida tanto como a possibilidade da impossibilidade quanto como indelegável a outrem. Contudo, à medida em que o aí-ser existe, a morte ainda não é e quando ela vier a ser, ele já não mais será. Em termos gerais, o aí-ser é, para si mesmo, a possibilidade do não-ser: ele “já é a cada vez seu ainda-não [*Noch-nicht*]” (*SuZ*: 244). De tal modo, a não-totalidade do aí-ser não é nada que lhe falta, tampouco algo que ainda não se tornou acessível, mas justamente esse ainda-não que ele, em algum momento, irá levar a cabo e que não pode, de um modo ou outro, superar, tampouco delegar. Enquanto tal, a morte é uma possibilidade de ser indelegável e insuperável, na qual está em jogo aquilo que é mais próprio ao aí-ser, a saber: o seu ser-no-

culpado, originariamente pertencente à constituição de ser do aí-ser, deve ser bem distinguido do que teologicamente é compreendido por *status corruptionis*. A teologia pode encontrar na determinação existencial do ser-culpado uma condição ontológica de sua possibilidade fática. A culpa implicada na ideia desse *status* é uma culpabilidade fática de um tipo inteiramente peculiar. Ela tem seu próprio testemunho, que, de maneira fundamental, permanece fechado a toda experiência filosófica. A análise existencial do ser-culpado não prova nada nem *pro* nem *contra* a possibilidade do pecado. Em sentido estrito, não se pode sequer dizer que a ontologia do aí-ser deixa aberta, *a partir de si mesma*, essa possibilidade, uma vez que, enquanto pergunta filosófica, ela não ‘sabe’ absolutamente nada do pecado” (*SuZ*: 307). Em *Fenomenologia e teologia*, isso é retomado quando é afirmado que a condição de pecado só pode ser compreendida completamente porque o ser-culpado é uma constituinte ontológica do aí-ser (*PuT*, II: 64), o que, por exemplo, permitirá perceber que a fenomenologia serve de corretivo ontológico para os conteúdos ônticos da teologia, algo que será trabalhado na *Terceira seção* da presente investigação.

mundo, logo, ela diz respeito à possibilidade de o aí-ser dar a si mesmo o suporte fático para sua existência. O poder-ser-um-todo está vinculado ao ser-para-a-morte. Portanto, com a compreensão da morte como possibilidade indelegável e insuperável, o aí-ser se torna iminente para si mesmo em seu poder-ser mais próprio (*SuZ*: 250). Em segundo lugar (§§54-60), busca-se um poder-ser-si-mesmo (*Selbstseinkönnen*) próprio testemunhado pelo aí-ser ele mesmo, ou seja, se a condição originária do aí-ser é a da impropriedade do impessoal e ele só encontra apoio em seu ser-no-mundo, então é o próprio aí-ser quem deve dar a ver a si mesmo a possibilidade de poder-ser-si-mesmo. Isso não pode ser assumido desde a circummundaneidade de sua existência. O fenômeno que testemunha a favor do próprio aí-ser em razão de si mesmo é a “voz da consciência” (*Stimme des Gewissens*)⁴⁰ (*SuZ*: 268), que, então, é o vocativo propício para a transição da impropriedade à propriedade.

Como o caráter-de-decisão indica o poder-ser-um-todo do aí-ser e, para tanto, deve-se compreender o ser-culpado, o ser fundamento de uma niilidade, o que primeiro deve ser

⁴⁰ Em alemão, tanto *Gewissen* quanto *Bewußtsein* designam “consciência”. *Gewissen*, como a forma forte do infinitivo do verbo saber/conhecer substantivado, significava, a princípio, o conhecimento de alguma coisa no sentido de perceber algo, em termos gerais. O desenvolvimento do termo, no entanto, estreitou seu significado, aproximando-o do ético-religioso da *conscientia peccatorum*. O estreitamento se dá justamente porque o prefixo *con-* latino não coincide com o *Ge-* germânico: o primeiro indica uma associação, ou melhor, uma participação na ação verbal, enquanto o segundo é indicador do *Perfekt* (perfeito) dos tempos verbais; de tal modo, originariamente, em alemão, a apreensão do que é percebido/conhecido/sabido se dá como um resultado, logo, de algo já consumado. Quando o significado de *Gewissen* passa a ser o de uma consciência que acusa, as ações ficam restritas ao sujeito ciente, havendo, portanto, uma restrição reflexiva, que incide no fato de o sujeito da ação não simplesmente percebê-la, mas também julgá-la, o que leva à substituição da percepção pelo julgamento como momento crucial disso que assim se pode chamar de “consciência” (cf. Grimm; Grimm, 1971d: coluna 6213). Por sua vez, o termo *Bewußtsein* foi formado e frequentemente utilizado no século XVIII em sentido teórico-constatador, podendo, na verdade, ser assumido na condição de gênero (cf. Grimm; Grimm, 1971a: coluna 1791), conforme o faz Kant, por exemplo, em *A religião nos limites da simples razão*, onde a consciência moral (*Gewissen*) é tida como um gênero da consciência em sentido amplo (*Bewußtsein*): “a consciência moral é uma consciência que é para si própria dever” (Kant, 1992: 187, grifo do autor). Ao utilizar *Gewissen* e não *Bewußtsein*, Heidegger leva em consideração essa crucial diferença entre os termos, de modo que a voz da consciência não deixa de ter o aspecto dessa restrição reflexiva-judicativa, logo, o termo não deixa de indicar “aquela voz que invariavelmente nos acompanha em situações, nas quais estamos diante da possibilidade de um agir contrário à moral estabelecida (voz admoestativa) ou de uma exortação a uma ação de acordo com o senso de oportunidade em geral (voz exortativa), de algo como uma ação deveríamos ou não fazer” (Casanova, 2020: 66). No entanto, aqui não entram em jogo as concretizações ônticas da voz da consciência, tais como aquela moral-religiosa que indicaria uma ação como sendo ou não de pecado. O que está em jogo é o caráter transcendental da voz da consciência, ou seja, a voz da consciência não em sua contingência, mas como sendo tão somente no modo de ser do aí-ser e se anunciando “como fato só com e na existência fática” (*SuZ*: 269). Mesmo assim, Heidegger apresenta o conceito a partir de sua significação cotidiana, na qual se encontram dois principais significados: “em primeiro lugar, a compreensão cotidiana toma o ‘ser-culpado’ no sentido de ‘estar em dívida’ [*schulden*], ‘ter algo a pagar a alguém’” (*SuZ*: 281); posteriormente, “ser-culpado também tem a significação de ‘ser responsável de’ [*schuld sein an*], ou seja, ser causa ou autor de algo ou ainda ‘ser a ocasião’ para algo” (*SuZ*: 282, grifo do autor).

apresentado é o significado dessa niilidade, desse ser-culpado para cumprir o objetivo de justificar por que, no âmbito cristão, é a cruz que o torna possível.

Para compreender a niilidade, deve-se entender dois pontos: o primeiro diz que “nenhum aí-ser chega à existência em razão de sua própria resolução [*Beschluß*] e decisão” (GA 27: 331/354), ou seja, não há a possibilidade de o aí-ser escolher vir-a-existir ou não. Ele existe e, de um modo ou outro, já está sempre jogado na existência. A ideia mesma de jogo (*Spiel*) parte da premissa de que “as regras de jogo não são normas fixas, retiradas de um lugar qualquer, mas são variáveis no jogar e por meio do jogar” (GA 27: 312/332). O *ser-jogado* na existência, então, não dá ao aí-ser nenhuma garantia a respeito de seu si mesmo. Na verdade, como não há “regras prévias”, não é possível estabelecer substancial, definitiva e/ou antecipadamente uma definição ao aí-ser assim jogado: “ser um aí-ser implica originariamente não ter nenhuma determinação ontológica prévia à sua dinâmica ekstática e, por conseguinte, não ter nenhuma necessidade em si” (Casanova, 2020: 68).

Em certo sentido, isso retoma a tese exposta anteriormente de que o que primeiro está em jogo para o aí-ser é a própria possibilidade de poder-ser-no-mundo, logo, a própria liberdade, pois “o ser do aí-ser humano – enquanto poder-ser – é, no que diz respeito ao modo como ele quer ser, algo de sua *liberdade*” (*PuT*, I: 187). Contudo, o aí-ser já sempre se projetou em direção a um poder-ser. Resoluta ou irresolutamente, ele já se lançou em direção a seu mundo e isso desde um ponto determinado: o do mundo circundante, que dá o tom da impropriedade do impessoal, uma vez que o aí-ser, orientando-se pelas coisas que se lhe advém, compreende a si mesmo tal qual as mesmas. Com isso, se o caráter-de-decisão torna possível o poder-ser-si-mesmo próprio, então na impropriedade do impessoal reina o caráter de não-decisão, de modo que tudo já está decidido, o que, no limite, significa que o “aí-ser existe cotidianamente como se não fosse ser-no-mundo e como se o mundo fosse apenas um espaço empírico mais amplo, no qual ele se encontraria presente desde seu nascimento” (Casanova, 2020: 103).

Com a perda no impessoal, já se decidiu sempre o imediato poder-ser fático do aí-ser – as tarefas, as regras, os parâmetros, a urgência e o alcance de seu ocupado e solícito ser-no-mundo. O impessoal, apropriando-se dessas possibilidades de ser, já sempre as retirou do aí-ser. O impessoal encobre até mesmo o desencargo, tacitamente realizado, da *escolha* [*Wahl*] explícita dessas possibilidades. Fica indeterminado quem “propriamente” escolhe (*SuZ*: 268).

É justamente o mundo circundante quem torna algo necessário pela primeira vez, constituindo-se justamente como “uma estrutura normatizante e normalizante” (Casanova, 2020: 64). Assim, porque já é sempre no mundo, o aí-ser já sempre conduziu, mesmo irresolutamente, seu poder-ser, donde a caracterização desse modo de realizar, ou melhor, conduzir a própria

existência ser a impessoalidade. Nela, há uma “transferência de responsabilidade” para o mundo fático, que é, de fato, quem determina, a princípio, quem o aí-ser é.

Entendido esse primeiro ponto, passa-se ao segundo, que diz: “nenhum aí-ser pode, ao existir, tornar compreensível para si a cada vez que ele necessariamente precisa existir, ou seja, que ele não poderia não existir. Todo e qualquer ser-aí também pode não ser” (GA 27: 331/354), ou seja, há uma relação originária do aí-ser com o “não”, que destoa da ideia de “perda”, da mera “negação”, da “ausência” de algo que, se e quando encontrado, o completaria, logo, nesse “não” não há nenhum atributo de valor agregado *a priori*. Reafirma-se, com isso, a indeterminação ontológica do aí-ser. Ele é radicalmente ausente das tradicionais categorias metafísicas que o definiriam, por exemplo, como “animal racional” e como “criatura”. O “não” também indica a possibilidade de o aí-ser não-mais-existir. Na verdade, o aí-ser é determinado pelo “não”, pelo *nihil* da niilidade: “essa niilidade [...] constitui o que há de mais positivo no que pode pertencer à transcendência do aí-ser; sim, precisamente nessa determinação originária coincidem o em-virtude-de e o ter-sido-jogado” (GA 27: 332/355, mod.).

Nesses termos, a gênese do poder-ser-si-mesmo próprio como uma decisão livre está vinculada à niilidade do aí-ser, logo, ao fato de ele também poder-não-ser. Isso faz ver que a condição de impessoalidade na qual o aí-ser se encontra não diz respeito a “um modo alienado de si, que, ao se singularizar, se daria, então, uma espécie de retorno a si pensado como retorno a uma outra determinação de ser” (Casanova, 2020: 62); antes, ela diz respeito ao modo como o aí-ser leva a cabo o poder-ser que ele é, mas que não se deu a si propriamente, ou seja, não foi resolutamente escolhido. A impessoalidade não é a negação na niilidade, mas o modo através do qual o aí-ser (re)uniu os sentidos e significações postos a descoberto desde a perspectiva do mundo circundante, a primeira que se lhe abriu. Para tanto, não importa tanto o agir, mas o “encontrar-se-aí-disposto” (*Sich-dabei-befinden*) (GA 27: 312/332), como que afinado com o espaço de jogo. Com isso, fica novamente evidente que o aí-ser sempre se conduz desde o mundo que se lhe abriu e a partir do qual ele deu a si mesmo um suporte fático, pois, como visto, ele é originariamente determinado por um não, que se configura fundamentalmente como ausência de apoio (*Haltlosigkeit*). O aí-ser é determinado por um *nihil*, que não implica em um “mero vazio”, em um “nada”: “a falta se dá aqui porque é constitutiva do ente, cujo ser significa poder-ser [...]. Nessa falta se radica o ainda-não [*Noch-nicht*] com toda a incisividade de uma dependência em relação à respectiva escolha necessária” (GA 27: 342/367). No fundo, o único suporte fático que o aí-ser tem de maneira propriamente dita é seu ser-no-mundo.

Sendo fundamento, ou seja, existindo como lançado, o aí-ser permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Nunca existe *antes* de seu

fundamento, mas sempre só *a partir dele e com ele*. Ser-fundamento significa, portanto, nunca ser dono do ser mais próprio a partir do fundamento. Este *não* [*Nicht*] pertence ao sentido existencial do ser-lançado. Sendo fundamento, ele mesmo *é* uma niilidade de si mesmo. Niilidade não significa de maneira alguma não-ser-presente-à-vista, não subsistir, mas significa um não constituinte desse *ser* do aí-ser, de seu ser-lançado. O caráter-de-não desse não se determina existencialmente assim: sendo *si mesmo*, o aí-ser é um ente lançado *enquanto* si mesmo. *Deixado não por* si mesmo, mas *em* si mesmo pelo fundamento para ser *esse fundamento*. O aí-ser não é ele mesmo o fundamento de seu ser no sentido de que esse fundamento surgiria de um projeto do próprio aí-ser, contudo, o aí-ser, como ser-si-mesmo, é o *ser* desse fundamento. Esse é sempre apenas fundamento de um ente cujo ser tem de assumir o ser-fundamento (*SuZ*: 284, grifo do autor).

Sendo, o aí-ser tem de assumir o ser-fundamento, ou seja, se na impropriedade do impessoal reina o caráter de não-resolução, o poder-ser-si-mesmo próprio tem de ser uma escolha livre, não pode ser determinado pelas coisas circunmundanas, mas tão somente pelo aí-ser ele mesmo. Por conseguinte, o poder-ser-si-mesmo próprio não delega a responsabilidade a outrem, mas a assume de maneira resoluta e livre. Assim, o poder-ser-um-todo só pode ser compreendido com vistas à finitude da própria existência, logo, à tarefa que é por si só indelegável e insuperável. Além disso, o poder-ser-um-todo tem em vista a responsabilidade que o aí-ser tem por seu si mesmo, o que, no fundo, também diz a tarefa de poder-ser-si-mesmo ser própria à sua existência.

Volta-se, então, ao ser-culpado, que nada diz sobre a fatualidade da culpa, ou seja, não significa algo como o não cumprimento de um dever, de uma regra, de uma normativa em geral, tampouco nada diz sobre um defeito no sentido de uma falta (*Mangel*). “Há na ideia de culpado o caráter do *não*”: em sua conceituação formal, ser-culpado não significa a ausência de fundamento, mas, ao contrário, o “*ser-fundamento de uma niilidade*” (*SuZ*: 283, grifo do autor), de tal modo que o aí-ser é fundamentalmente determinado por um não. Em outras palavras, o aí-ser é originariamente culpado não porque lhe foi imposta uma falta ou algum tipo de mácula, mesmo porque, por ser o ente ontologicamente indeterminado, não faz qualquer sentido pensar em falha ou erro *a priori*: “como o aí-ser literalmente não tem antes de ser nada para ser, seu ser não pode ser marcado por uma culpa causada por um erro, uma falha ou um pecado em relação ao que ele sempre deveria ter sido” (Casanova, 2020: 86). A originariedade da culpa está vinculada ao caráter do “*não*” constituinte do aí-ser: seu sentido de ser não é previamente estabelecido, ele não tem rota a ser traçada, tampouco objetivo a ser cumprido; tudo isso porque ele é jogado no mundo, encontrando-se já de antemão lançado na existência, agarrando-se àquilo que se lhe advém em primeiro lugar. Contudo, a culpa aqui referida não é ôntica, mas ontológica justamente porque, a princípio, o aí-ser existe como que afastado de si mesmo,

existindo impropriamente, não sendo seu si mesmo próprio. E isso porque, sendo, ele pode se desviar de si em direção às coisas, às ocupações cotidianas. Quem é responsável por se colocar nessa condição de impropriedade é o aí-ser mesmo, logo, quem pode também dela sair é o próprio aí-ser.

Esse ser arrastado sem escolha de ninguém, por meio do qual o aí-ser se enreda na impropriedade, só pode ser revertido se o aí-ser, por si mesmo, se recuperar da perda no impessoal, retornando a si mesmo. No entanto, esse retorno deve ter o modo de ser *cuja omissão* fez o aí-ser se perder na impropriedade. O retornar-a-si a partir do impessoal, ou seja, a modificação existensiva do impessoal-mesmo para o ser-si-mesmo *próprio*, deve ser levada a cabo como *recuperação de uma escolha* [*Nachholen einer Wahl*]. Mas recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir do próprio si mesmo. No escolher a escolha, o aí-ser *possibilita* a si mesmo pela primeira vez seu poder-ser próprio (*SuZ*: 268, grifo do autor).

A culpa tem relação com a responsabilidade originária do aí-ser consigo mesmo. Para que seja responsável por si mesmo, o aí-ser precisa ser capaz de escolher a si mesmo, donde a pergunta: o que abre tal possibilidade? O que acima se indicou como sendo o fenômeno da “voz da consciência”, que abre a possibilidade de o aí-ser ser responsável por si mesmo, no modo do caráter-de-resolução. De onde, porém, a voz da consciência recebe a orientação para orientar o aí-ser senão do próprio mundo no qual ele já se encontra lançado? Em outras palavras, a voz da consciência se expressa, cotidianamente, de maneira impessoal: ela fala tal qual o falatório cotidiano. Para que venha a ser a condição propícia para o aí-ser se compreender desde o não que lhe é constituinte e ser responsável por seu si mesmo, a voz da consciência deve lhe falar a partir da quebra do falatório, logo, a partir de uma indeterminação ôntica, tal qual aquela experienciada na disposição afetiva fundamental da angústia⁴¹: “*a consciência fala única e exclusivamente sob o modo do silêncio*” (*SuZ*: 273, grifo do autor). Com isso, não importa tanto o que a voz da consciência diz, mas tão somente que, ao falar sob o modo do silêncio, ela atinge o aí-ser em sua cotidianidade mediana, que, suspensa pela experiência da angústia, deixa-o tão somente consigo mesmo: “a consciência desperta o si mesmo do aí-ser de sua perda no impessoal” (*SuZ*: 274).

Contudo, a voz da consciência não convoca o aí-ser de sua impessoalidade em direção “a um si mesmo que seja interior no qual ele deva se fechar ao ‘mundo exterior’” (*SuZ*: 273), mas em direção ao lugar em que ele pode levar a cabo o poder-ser que é o seu: a facticidade. Nesse sentido, a voz da consciência, antes de cindir qualquer relação do aí-ser com sua facticidade, ressalta-a e, ao mesmo tempo, abre a possibilidade de o aí-ser escolher livremente aquilo

⁴¹ Cf. Primeira seção, capítulo 3.2

que a cada vez é: “ser um aí-ser não significa outra coisa senão ser tudo aquilo que se pode ser a partir do aí que é incontrolavelmente o seu” (Casanova, 2020: 74). A voz da consciência reabilita a possibilidade da decisão, a escolha de uma escolha, que, por sua vez, está fundamentalmente vinculada ao mundo que se abriu ao aí-ser. Escolher o próprio mundo é se lançar no aí da própria existência. No limite, é redescobrir o mundo faticamente ordenado no qual o aí-ser já está de algum modo lançado. Isso não quer dizer que há uma mudança no mundo enquanto tal, tampouco nas coisas que lhe pertencem. Trata-se, na verdade, de uma mudança na perspectiva desde a qual o aí-ser vê o mundo que é e foi sempre e a cada vez o seu.

O caráter-de-decisão, como *ser si mesmo próprio*, não separa o vínculo do aí-ser com seu mundo, nem o isola em um eu flutuante no ar. [...] A partir do em-virtude-de do poder-ser escolhido por ele mesmo, o aí-ser decidido torna-se livre [*gibt es frei*] para seu mundo (SuZ: 298, grifo do autor).

Tornando-se livre para seu mundo, o aí-ser concretiza o poder-ser-si-mesmo próprio. Decidir-se por seu mundo, portanto, é decidir-se pelo si mesmo próprio, é assumir a finitude, é compreender a convocação da consciência, ou seja, é querer-ter-consciência (*Gewissen-haben-wollen*) como “a disponibilidade à convocação ao mais próprio ser-culpado” (SuZ: 307). Nesse sentido, o caráter-de-decisão faz irromper o poder-ser-culpado enquanto tal como algo próprio ao aí-ser e, ao mesmo tempo, coloca-o diante de sua condição mais própria: o ser-para-a-morte, como aquela possibilidade indelegável e insuperável. Tal caráter-de-decisão não é uma construção arbitrária e flutuante no ar, tornando-se, na verdade, “uma interpretação que deixa livre o aí-ser *para* sua mais extrema possibilidade de existência” (SuZ: 303, grifo do autor), logo, é o que propicia a transição da impropriedade do impessoal à propriedade do si mesmo, o que conduz à “*verdade* originária da existência” (SuZ: 307, grifo do autor), à qual pertence um originário estar-certo (*Gewißsein*], uma certeza (*Gewißheit*).

Então, o que significa a certeza pertencente a tal caráter-de-decisão? Ela deve se manter no que foi aberto pela decisão. Mas isso quer dizer que ela não deve justamente se obstinar na situação, mas que deve compreender que, por seu próprio sentido de abertura, a decisão deve se manter livre e aberta para a respectiva possibilidade fática (SuZ: 307, grifo do autor).

O estar-certo da decisão não coincide com a cotidiana seguridade das coisas, como se a certeza fosse em relação ao caráter objetivo da situação. É justamente contra isso que o estar-certo trabalha: ele não visa a obstinação, o aferrar-se renitente na facticidade, o que, no limite, tornaria o aí-ser uma mera peça da engrenagem cotidiana na qual já se encontra. Antes, como se vê, ele diz respeito ao manter aberta a possibilidade de tal situação, mas de modo que o aí-ser possa se decidir por ela: “o que se mostra é a possibilidade permanente de *repetir-se* a si mesmo (*Wiederholung ihrer selbst*), de manter a forma de encaixe na situação ou de refazê-la

em maior ou menor medida” (Rodríguez, 2015: 310, grifo do autor). Com isso, o aí-ser é sempre radicalmente situado, não podendo deixar de pertencer a uma situação. Essa repetição de si mesmo também é uma retomada (*Zurücknahme*) da própria facticidade na qual está situado, o que indica a articulação originária entre o âmbito existencial e o existensivo, logo, a unidade entre ser e ente.

Contudo, o estar-certo da decisão não elimina a impropriedade do impessoal, como se se levasse o aí-ser a uma condição permanente de propriedade de si mesmo. Desviar-se do si mesmo próprio é tão constituinte do aí-ser quanto o poder-ser próprio. Por isso, o estar-certo do caráter-de-decisão não cria representações abstratas de realização do poder-ser, mas indica a “*modalidade existensiva possível de sua própria propriedade*” (*SuZ*: 305, grifo do autor). Decidindo-se pelo mundo que é o seu desde a condição finita que é a sua, o aí-ser coloca em jogo todo o campo de sentido no qual projeta suas possibilidades, ou seja, ele se projeta a si mesmo de maneira calada, pois é conduzido pela voz da consciência; concomitantemente, está pronto para a angústia, ou seja, para “um retroceder diante de... que, sem dúvida, não é mais nenhuma fuga, mas uma quietude fascinada” (*WiM*, GA 9: 114/124), que já não recebe sua orientação do ente enquanto tal, mas da própria condição de niilidade, a partir da qual “surge a abertura originária do ente enquanto tal: o fato de que o ente é – e não nada” (*WiM*, GA 9: 114/124). Essa abertura originária modifica também o “caráter-de-descoberto [*Entdecktheit*] do ‘mundo’” (*SuZ*: 292), de tal modo que o poder-ser-si-mesmo próprio cria um novo vínculo com o mundo fático: um que, conforme afirma Casanova (2020: 119), “supera completamente a distância entre o aí-ser e o seu aí”.

O aí-ser é culpado porque não pode simplesmente transferir a responsabilidade de ser nessa ou naquela situação fática para outrem, mas, justamente por isso, ou melhor, porque ele é seu aí, ele pode decidir-se por ela, retomando-a em propriedade, (re)lançando-se nela. Nesse sentido, a verdade originária da existência, à qual pertence o estar-certo, não provém de uma confrontação do aí-ser com o mundo enquanto tal, mas da confrontação com o si mesmo sendo no mundo, ou seja, da própria condição de impropriedade na qual se encontra:

O si-mesmo-impessoal [*das Man-selbst*] é convocado ao si mesmo. Mas não ao si mesmo que pode ser para si “objeto” de apreciação, nem ao si mesmo que examina inquieto, curioso e incessante sua “vida interior” e tampouco ao si mesmo de uma contemplação “analítica” dos estados anímicos e suas profundezas. [...] O chamado [*Ruf*] passa por cima de tudo isso e os destrói invocando unicamente o si mesmo, que, entretanto, não é de outro modo senão o de ser-no-mundo (*SuZ*: 273).

Isso quer dizer que a verdade originária da existência provém do aí-ser sendo si mesmo em cada situação, o que “depende da redução do aí-ser ao horizonte de sentido de ser que o

determina essencialmente, o tempo” (Casanova, 2020: 122). Trazendo à luz a verdade da existência sempre de maneira situada, o aí-ser supera a restrição imposta pela impropriedade da impessoalidade cotidiana e, decidindo-se por si mesmo, tem certeza de si, logo, da própria situação, do próprio lugar onde se encontra. A verdade da existência, portanto, não deixa de ser verdade do mundo.

2.2.2 A cruz como vocativo propício do poder-ser-si-mesmo próprio do cristão

Essa incursão no poder-ser-si-mesmo tal qual exposto em *Ser e tempo* não é nenhum desvio de rota, pois é algo necessário para poder compreender que a cruz é o vocativo propício ao poder-ser-si-mesmo do cristão, o que tornará explícita a diferença entre a fé e a filosofia como modos de ser. Como vocativo, a cruz é uma concretização ôntica da voz da consciência e, por isso, não interessa a *Ser e tempo*, o que não quer dizer que isso não esteja implicado em *Fenomenologia e teologia*.

A partir do que acima foi dito e retomando a hipótese de a cruz dizer respeito ao caráter-de-decisão no âmbito cristão, conclui-se que o cristão só pode se decidir a respeito de si mesmo tendo a cruz como referência porque o caráter-de-decisão pertence a ele e não propriamente ao horizonte hermenêutico aberto por ela. Em outras palavras, a cruz não institui, mas, antes, indica ao cristão o caráter-de-decisão que lhe é próprio justamente porque, no fundo, ela é o vocativo que o convoca diante de si mesmo, propiciando-lhe poder-ser um si mesmo próprio. Com isso, já há uma radical diferença em relação àquilo que foi postulado a partir de *Ser e tempo*, onde o vocativo da voz da consciência não se dá a conhecer, o que “pertence a seu caráter fenomênico” (*SuZ*: 274), logo, “vai contra o modo de seu ser se tornar tema de contemplação ou discussão” (*SuZ*: 275). No âmbito da fé, porém, o vocativo é explícito: não há fé por livre iniciativa humana, sem a graça de Deus; “a iniciativa é sempre de Deus, ainda que o cristão perceba em sua consciência ser um ato começado e realizado só por ele” (Libânio, 2004: 205). Ela é uma concretização ôntica da voz da consciência, que convoca o aí-ser a ser si mesmo e, dando-se a conhecer, pode se tornar tema de discussão e investigação.

Se é verdade que o aí-ser compreende a si mesmo desde a abertura de mundo que é o seu e, no âmbito cristão, é a cruz que abre, ou melhor, funda tal mundo, então todo e qualquer cristão, de algum modo, já se compreendeu a partir dela, mesmo por ela não tendo se decidido. Ao não se decidir por ela, mas compreender-se já a partir dela, o cristão está lançado na impropriedade do impessoal, o que conduz a um problema: enquanto modo de ser, a fé abre a possibilidade de o cristão ser um si mesmo próprio?

Em caso afirmativo, então, de algum modo e em algum momento, no modo de ser da fé deve se garantir as condições para que o cristão chegue à compreensão de sua condição de impropriedade, recupere inclusive a possibilidade de escolha, isto é, que seja capaz de decidir-se a respeito de seu si mesmo próprio desde a condição finita que é a sua, desde seu originário ser-culpado e seja capaz de suportar tal escolha a partir de seu ser-no-mundo. Isso, porém, não pode ser feito abdicando da fé, suspendendo-a momentaneamente para depois recuperá-la. Para que haja a possibilidade de o cristão poder-ser um si mesmo próprio, o modo de ser da fé deve garantir que a afirmação “eu creio” seja livre. Se isso for cumprido, o decidir-se pela fé será um decidir-se pelo si mesmo próprio a cada vez livre e aberto para sua respectiva possibilidade fática e só assim a fé poderá ser aquilo que Heidegger, citando Lutero, afirma: “fé é entregar-se-como-cativo às coisas que não vemos” (*PuT*, II: 53).

Em caso negativo, a fé deve ser classificada como um modo de ser impróprio a todo momento, de modo que nela só haveria a perda radical do aí-ser no impessoal, estando excluída a possibilidade de quem crê ter a si mesmo em propriedade, o que implicaria numa radical ausência de liberdade. Mas não é exatamente isso o que acontece no âmbito da fé? Para quem crê, já não está tudo disposto do princípio ao fim numa ordem estabelecida e imodificável por uma livre disposição sua, de tal modo que toda decisão a respeito de si mesmo tem como condicionante a fé, que, por isso mesmo, o determina radicalmente, e não o livre em-virtude-de específico do ser-no-mundo? Não é ela a impossibilidade radical de qualquer escolha, visto que ela não acontece por uma livre iniciativa do aí-ser? De fato. Justamente por isso, a fé, enquanto modo de ser, permanece como “o inimigo mortal frente à *forma de existência*, fática e extremamente mutável, que pertence essencialmente à *filosofia*” (*PuT*, II: 66, grifo do autor).

Isso invalida que se leve adiante a investigação a respeito da positividade e cientificidade próprias à teologia, uma vez que é específico a este modo de ser um sempre estar determinado radicalmente, logo, uma radical ausência de liberdade? Na verdade, isso torna tal empreitada mais fundamental, pois as condições de possibilidade de efetivação da teologia enquanto ciência passam a depender não só daquelas próprias à ciência em geral, mas também de seu *positum* originário, a fé, que, enquanto tal, deve oferecer as garantias necessárias para se levar a cabo uma investigação a respeito de si. Só há teologia se essa for possível e justificada no próprio âmbito da fé, que, uma vez caracterizada como possível modo de ser, leva consigo as determinações do aí-ser anteriores à fé⁴². A investigação teológica, em certo sentido, não deixará de ter à vista os aspectos ontológicos próprios ao aí-ser que independem da fé, o que já

⁴² Cf. Terceira seção, capítulo 1.2

permite perceber porque a filosofia tem relação tão somente com a teologia como ciência ôntica e não propriamente com a fé, prestando-lhe um auxílio a respeito do fundamento ontológico daquilo que para ela se apresenta apenas de maneira ôntica.

Os aspectos ontológicos próprios ao *aí-ser* não são abandonados pela fé como modo de ser, tampouco são substituídos, mas, na verdade, eles são concretizados de acordo com o horizonte hermenêutico aberto pela cruz. Por essa razão, se a cruz, porque funda um mundo, torna possível ao cristão compreender a si mesmo impropriamente, então também deve ser ela a possibilitar que ele se decida a respeito de seu poder-ser-si-mesmo próprio, logo, ela é o vocativo propício que convoca o cristão diante de si mesmo com vistas a tornar-lhe possível escolhê-la de acordo com sua própria liberdade, ou seja, a cruz convoca o cristão a se decidir por ela, convocando-lhe a se entregar como cativo. Como ela é esse vocativo, não se pode determinar com precisão o momento em que ela irá convocar o cristão propriamente dito diante de si mesmo, tornando propícia a percepção da impropriedade de uma interpretação cotidiana já referida à cruz, bem como a de ele poder assumir a condição fática que se lhe abriu, decidindo-se por ela. Ao cristão, resta estar preparado para, por meio da cruz, ser convocado diante de si mesmo. Com isso, fica decidido que a verdade da existência do cristão vem à tona também por meio da cruz e tão somente quando ele puder se decidir por ela. E isso significa: ao decidir-se pela cruz, o cristão está certo de sua fé, assumindo-a em propriedade, podendo, resolutamente, entregar-se como cativo, rearticulando a situação fática na qual já se encontrava. Só assim a fé pode ser anunciada como renascimento. O poder-ser-si-mesmo próprio no âmbito cristão diz respeito à resolução a respeito da cruz, não como evento passado, mas como o *instante* propício à percepção do *aí* da existência.

Nesses termos, o cristão tem certeza da fé justamente quando se decide pela cruz e só assim pode compreendê-la enquanto tal, como fundamento da fé, bem como trazer à luz aquilo que ela torna possível e tudo o que nela está implicado. Logo, o estar-certo da fé estabelece a quebra necessária na impropriedade da interpretação cotidiana já guiada pela fé e, com isso, há a apropriação do si mesmo próprio específico ao âmbito cristão, o que torna propício fazer da fé o objeto de investigação teológico, bem como do cristão, convocado adiante de si mesmo pela cruz, seu tema específico. É justamente o estar-certo da fé que mostra a cruz como o fundamento da fé, viabilizando que se a tome objetivamente como tema de uma discussão e de uma investigação. Portanto, a investigação teológica propriamente dita surge da certeza da fé, o que não deixa de ser uma quebra no modo cotidiano de compreender-se a partir dela. Nesses termos, a teologia, como a autoconsciência do cristianismo, cujo fundamento é a cristicidade, tem como ponto de partida a hermenêutica da facticidade, pois a “racionalidade da fé” se situa

no horizonte da interpretação da própria existência humana (cf. Libânio, 2004: 179-182), de tal modo que fica superada “a ideia de uma teologia pura, isenta de mediação hermenêutica e da articulação com outras ciências” (Gonçalves, 2014: 933).

As condições de aparecimento da teologia estão vinculadas à fé, que é o princípio de razão da teologia.

No entanto, *supondo* que a teologia, a partir da fé, está encarregada à fé e pela fé mesma, mas a ciência é uma objetivação, realizada *livremente*, em vista de um desvelamento conceitual, então, a teologia se constitui na tematização da fé e daquilo que com ela é desvelado, o que significa, nesse caso, “revelado”. É preciso certamente notar que a fé não é apenas o modo da doação prévia [*Vorgabe*] que desvela o *positum* que a teologia objetiva, mas que a fé mesma entra no tema. Não só isso! Enquanto a teologia está encarregada à fé, ela só pode ter uma razão suficiente para si mesma na própria fé. Se a fé se opusesse por natureza a uma interpretação conceitual, então a teologia seria uma apreensão inteiramente *inadequada* de seu objeto (a fé). Faltar-lhe-ia um momento essencial, sem o qual, desde o princípio, ela jamais poderia se tornar ciência (*PuT*, II: 54, grifo do autor).

Nesse sentido, a menção a Cristo, o Deus crucificado, não é uma trivialidade no interior da conferência. Trata-se da indicação do fundamento último da fé cristã, que, como *positum* teológico originário, dá a ver Cristo, o Deus crucificado, logo, dá a ver a cruz desvelada em sua integralidade. Contudo, a condição de possibilidade da fé não é outra senão a cruz; a fé acontece com o crucificado (*PuT*, II: 54) e, por isso, “a relação da fé com a cruz, determinada por Cristo, é uma relação cristã” (*PuT*, II: 52). Assim, a teologia alcança o adequado fundamento de seu objeto – a fé –, bem como sua respectiva tematização – o ser convocado pela cruz diante de si mesmo do aí-ser. Nessa altura, vale para a teologia aquilo que Heidegger diz no §61 de *Ser e tempo*: “um método autêntico se apoia em uma adequada visão-prévia da estrutura fundamental do ‘objeto’ [*Gegenstand*] ou do âmbito de objetos por abrir” (*SuZ*: 303). O método teológico deve se apoiar fundamentalmente na cruz, de tal modo que toda teologia cristã se desdobra essencial e primordialmente a partir de uma cristologia, que, por sua vez, deve ser, a princípio, um indubitável discurso da cruz (cf. Capelle-Dumont, 2012: 35).

O desdobramento primordial da ideia de teologia em uma teologia da cruz não é uma trivialidade, mas a expressão da importância de Lutero para Heidegger, não só para sua compreensão da tarefa da teologia, mas também para a elaboração da des-truição como uma decisiva etapa metodológica de sua ontologia fenomenológico-hermenêutica⁴³ (cf. Buren, 1994a: 171-173; Crowe, 2006: 62-66). Logo, tal influência não tem relação direta só com o ambiente de inspiração luterana da Faculdade de Teologia de Marburgo e com a amizade com Bultmann,

⁴³ Cf. Primeira seção, capítulo 3.2, nota de rodapé n. 26

pois Heidegger está às voltas com Lutero desde as preleções programadas e não realizadas *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918/1919) (cf. *PGM*, GA 60: 310), mencionando-o posteriormente tanto com Paulo e Agostinho naquelas sobre fenomenologia da religião (cf. *EPR*, GA 60: 67-68, 97; *AN*, GA 60: 281) quanto com Aristóteles e Husserl nas de 1923 (GA 63: 5/11). Também não é sem importância o contexto e o porquê do aparecimento da teologia da cruz em Lutero, já conhecida por Heidegger em 1921 (*AN*, GA 60: 282): é nas teses da *Disputatio* de Heidelberg de 1518 que Lutero propõe uma destruição da *theologia gloriae*, dominante na Escolástica Medieval, em direção à *theologia crucis*⁴⁴. A *Tese 19* de Lutero, citada por Heidegger, é precisa ao dizer que “não merece o nome de teólogo quem vislumbra o invisível de Deus por meio daquilo que tiver sido criado” (*AN*, GA 60: 282), ao que Heidegger acrescenta: “a doação prévia [*Vorgabe*] do objeto da teologia não é alcançada pelo caminho de uma consideração metafísica do mundo” (*AN*, GA 60: 282). Em outras palavras: a teologia não nasce da especulação metafísica a respeito do ser de Deus; ela nasce aos pés da cruz e deve se moldar de acordo com o que aí está oculto e revelado, ou seja, a cruz, como fundamento da teologia, tem a liberdade para determinar sua estrutura interpretativa.

Assim, a *theologia crucis* tem em vista um retorno à experiência cristã originária, justamente à que “prescinde da metafísica e reflete as fraquezas da experiência fática da vida” (Lehmann, 2007: 155). Nesse sentido, o *logos* de tal teologia, de acordo com Buren (1994a: 168):

[...] surge e retorna à configuração intencional de uma fé em inquieta vigília (sentido de referência), que está relacionada a um Deus ausente escondido na cruz (sentido de conteúdo) e que realiza e sofre (sentido de realização) o tempo misterioso parúsio-cairológico dessa relação (sentido de temporalização).

Quando Heidegger indica a cruz como fundamento da fé, logo, de toda e qualquer teologia cristã, ele tem em vista não só o retorno à experiência cristã originária, mas também a destruição da presença da metafísica grega no interior da teologia cristã, construindo, com isso, “o caminho para uma teologia cristã originária – livre da [teologia] grega” (GA 59: 91). Trata-se, pois, de uma tarefa filosófica na qual a ideia de des-truição aparece desde logo não para “enterrar o passado em nada” (*SuZ*: 23), mas como o caminho por meio do qual o presente vai ao encontro de sua tarefa fundamental, fazendo que “da história surja a pergunta constante de até

⁴⁴ A *theologia gloriae* se caracteriza, basicamente, por dar a ver Deus por meio de suas obras, das coisas visíveis, calculáveis, descrevendo a experiência religiosa por meio do gozo contemplativo de Deus (*fruitio Dei*), que, no período Escolástico, é caracterizado como *summum ens*, o que mostra a forte influência da metafísica grega de inspiração aristotélica para a concepção de Deus específica a esse período. Isso, no limite, conduz a teologia em direção a “uma estrutura interpretativa alheia, não elaborada pela cruz ela mesma e que não é possível modificar. Algo diferente [a metafísica] é chamado a ser o fundamento e o critério da teologia e, assim, molda a maneira na qual a cruz é interpretada” (McGrath, 2011: 206).

onde (o presente) mesmo está preocupado com a apropriação das radicais possibilidades fundamentais e suas interpretações” (NB: 368). Assim, “o teólogo da cruz diz como as coisas são” (AN, GA 60: 282), diferentemente do teólogo da glória, que escamoteia a experiência cristã originária ao descrevê-la não em si mesma, mas por meio de categorias que lhe são alheias.

Como a cruz convoca o cristão em direção ao poder-ser-si-mesmo específico ao âmbito da fé, ela não chama a responsabilidade unicamente para si, mas faz dele um partícipe: o cristão toma-parte da cruz. Entende-se, então, por que a fé, mesmo sendo dada como dom, é algo da responsabilidade de quem a recebe, o que também possibilita entender por que há nela um paradoxo a respeito da liberdade, conforme indicado por Libânio, que, adiante em seu texto, afirma: “a criatura está em si, encontra-se a si mesma e está também remetida ao Mistério Absoluto. Ser livre é estar em autonomia verdadeira diante do Absoluto de Deus de quem recebe o ser livre e a quem está referido fundamentalmente” (Libânio, 2004: 195). Porque convoca, a cruz não faz outra coisa senão lançar o cristão na situação por ela mesma aberta, o que está de acordo com o exposto em *Ser e tempo*: o aí-ser não se realiza a si mesmo desde uma liberdade abstrata, mas desde a sua condição fática, isto é, desde o seu ser-no-mundo. A liberdade está unida originariamente à facticidade, de modo que, no limite, o que a cruz propicia ao cristão, num primeiro momento, é a compreensão da própria existência desde uma determinada situação fática e, ao convocá-lo diante de si mesmo, propicia que a afirmação “eu creio”, como expressão do estar-certo da fé, seja livre dentro dos moldes dessa mesma situação. Nas palavras do §62 de *Ser e tempo*: “a compreensão do chamado da consciência desvela a perdição no impessoal. O caráter-de-decisão traz o aí-ser de volta a seu poder-ser-si-mesmo mais próprio” (SuZ: 307). Só a partir do caráter-de-decisão o cristão pode estar certo da fé e se manter na situação por ela aberta, assumindo-a de maneira livre e se responsabilizando pela própria condição de ser-no-mundo, dizendo-a, de fato, como ela é enquanto tal, não a escamoteando a partir de categorias alheias. Nesse cenário, o originário ser-culpado assume a expressão existencial da condição de pecado na qual se encontra o cristão.

Enquanto possibilidade livremente assumida de investigação da fé no interior da própria fé, a teologia dá a quem a faz as condições necessárias para entender a própria situação hermenêutica, logo, ao ser levada a cabo, a teologia deve perceber que a fé em si mesma é um modo de ser que acontece própria e impropriamente e que, no fundo, pode ser pensada, ou melhor, dá-se a pensar dentro de certos limites horizontais. O caráter-de-decisão não cria outra situação, mas remete àquela em que já sempre se é. E isso também é válido para a fé, recebida como dom, mas vinculada à Tradição na qual o próprio cristianismo acontece, o que responde à pergunta: desde onde a cruz convoca? Desde o interior da história na qual se encontra e no interior

da qual abriu um horizonte hermenêutico de compreensão, ou seja, no interior da qual fez-se história. Assim, a fé é renascimento “no interior *da* história, que começa com o acontecimento da revelação; no interior *da* história, à qual, segundo o sentido da revelação, já foi posto um determinado fim extremo” (*PuT*, II: 53); logo, ao decidir-se pela cruz, o cristão, por meio da fé professada, se mantém vinculado à Tradição inaugurada com e pela cruz, justamente porque “o caráter-de-decisão, no qual o aí-ser retorna a si mesmo, abre as possibilidades cada vez fáticas do existir próprio *a partir do legado* que esse existir *assume* enquanto lançado” (*SuZ*: 383, grifo do autor). Nesse sentido, dá-se continuidade à Tradição mesmo dela não se apercebendo, pois “o retorno decidido à condição de lançado traz consigo uma *entrega* de possibilidades recebidas *por tradição*, embora não necessariamente *como* recebidas” (*SuZ*: 383, grifo do autor). Ao decidir-se pela cruz, o cristão a compreende desde a sua situação hermenêutica, assumindo o seu ter-sido a partir do porvir próprio de sua existência finita.

Como vocativo, a cruz convoca desde o mundo por ela fundado, jamais deixando de se orientar também pela Tradição da qual faz parte. Só assim ela pode ser descrita em sua historicidade, podendo ser transmitida e repetida por meio de um legado de possibilidades:

Não é necessário que o caráter-de-decisão saiba *expressamente* a respeito da origem das possibilidades nas quais se projeta. Mas é na temporalidade do aí-ser e somente nela que reside a possibilidade de buscar *expressamente*, a partir da compreensão tradicional do aí-ser, o poder-ser existivo no qual o aí-ser se projeta. O caráter-de-decisão que retorna a si e a si se entrega se torna, então, a *repetição* de uma possibilidade de existência legada. A *repetição é a tradição expressa*, isto é, o retorno às possibilidades do aí-ser que existiu-aí [*dagewesen Dasein*] (*SuZ*: 385, grifo do autor).

Por isso, não se trata de fundar sempre e a cada vez uma nova teologia, mas de ela, enquanto ciência, sempre visitar seu fundamento, justamente para não incorrer no erro de dizê-lo a partir de categorias que lhe são extrínsecas. Também a teologia herda por Tradição o que teologicamente já se elaborou a respeito e a partir da cruz, o que não quer dizer que ela deve assumir isso pura e simplesmente. Também a teologia deve destruir para poder construir. Em outras palavras, da tarefa teológica faz parte um exercício *arqueológico*, não só no sentido de uma investigação que vai em direção à *origem* (*ἀρχή*), mas, sobretudo, no sentido de que dela surge radicalmente. Na condição de ciência, a teologia não está isenta daquilo que acima se chamou *crise*, responsável, sobretudo, por mostrar que a objetivação e a tematização devem ser sempre alcançadas de maneira intrínseca, pois da historicidade da ciência como um todo faz parte a modificação da atitude fundamental em relação ao objeto e ao tema investigados. De igual modo, a teologia não pode se furtar da tarefa de lidar com a fé a partir da temporalidade específica fundada com a cruz, a saber, uma temporalidade na qual o eterno se integra ao finito.

Em primeiro lugar, a teologia trata do aí-ser humano, como ser perante Deus, e do seu ser temporal na sua relação com a eternidade. [...] *Em segundo lugar*, a fé cristã deve, nela mesma, referir-se a algo acontecido no tempo – num tempo, de que ouvimos dizer ser o “da plenitude dos tempos” (cf. Gálatas 4; Marcos 1, 15 e Efésios 1, 9 seg.) (GA 64: 107/21, grifo do autor).

A cruz, enquanto evento salvífico, remete à “plenitude dos tempos”, especificamente, à manifestação de Deus por meio da Encarnação e Crucificação de Cristo, que deverá vir ainda uma segunda vez – o evento da *παρουσία*: “o sentido da temporalidade se determina a partir de sua relação fundamental com Deus, de tal modo, porém, que apenas quem vive a temporalidade de maneira realizadora compreende a eternidade” (EPR, GA 60: 117). O sentido de temporalização próprio ao mundo cristão só é compreendido com vistas à *παρουσία*, que, sem dúvida, indica um acontecimento vindouro, mas que não está objetivamente disponível antecipadamente para ser esperado, representado e calculado. Na verdade, trata-se de algo só expectável de acordo com o *καιρός* que o rege e não propriamente de acordo com a mensurabilidade proporcionada pelo *κρόνος*. Por não ser mensurável, a *παρουσία* acontecerá num instante – literalmente, num piscar de olhos (*Augenblick*) – tal como descrito por Paulo na Primeira Carta aos Tessalonicenses: “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” (1Ts 5, 1-2). Todavia, viver a temporalidade de maneira realizadora com vistas à *παρουσία* não é recusar o tempo cronológico. Trata-se, pois, de assumir a condição fática desde outra perspectiva, a do *ὡς μή*: “esse *ὡς* significa positivamente um novo sentido que vem ao encontro. O *μή* se refere ao nexos de realização da vida cristã” (EPR, GA 60: 120). Em outras palavras, a vida cristã em propriedade não se deixa guiar pelos conteúdos mais imediatos do mundo circundante, porém, não propõe algo como uma fuga desse mundo no qual se encontra lançada. Assim, de acordo com Vattimo (2004: 165), “mesmo permanecendo totalmente imerso nos conteúdos próprios de sua condição histórica, o cristão permanece na fé, espera pelo retorno do Senhor”, ou seja, o cristão vive o “já” de sua existência na condição de “ainda não”: por meio da morte e ressurreição de Cristo, ele *já* está salvo, mas isso *ainda não* se realizou em plenitude, pois ao evento da cruz deve se suceder a *παρουσία*.

A temporalidade do mundo cristão está voltada fundamentalmente ao porvir (*Zukunft*), mas não renuncia a condição na qual se encontra, ou seja, não abdica do presente (*Gegenwart*), que, na verdade, deve ser assumido desde o evento fundante da fé, que, por sua vez, conforme testemunha Paulo na Carta aos Gálatas, não é recebida ou aprendida de algum homem, mas da própria revelação de Cristo (Gl 1, 12). Orientar a vida com vistas a esse porvir, certo, por um lado, e incerto, por outro, significa orientá-la desde uma constante insegurança, de tal modo que

o cristão, imerso no mundo no qual está lançado, deve estar atento para a incalculável segunda vinda de Cristo. Justamente aquilo que Paulo diz à comunidade de Tessalônica:

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 andais 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. Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios (1Ts 5, 3-6).

Nesse sentido, se a propriedade da existência cristã está no orientar-se inseguro pelo porvir, sem renunciar à situação histórica, então a impropriedade se mostra como a tentativa de mensurar esse porvir, transformando-o em algo certo, datável, calculável, no limite, controlável tal como acontece, sobretudo, em “especulações, visões e profecias escatológicas e apocalípticas sobre a vinda dos últimos dias” (Buren, 1994a: 164). A busca de uma certeza baseada na cronologia nada mais é do que uma fuga da insegurança na e a partir da qual a existência cristã se compreende a si mesma, pois “a vida cristã não é retilínea, mas quebrada: todas as referências ao mundo circundante devem passar pelo nexo de realização do ter-se-tornado, de tal modo que este coexista, porém, as referências mesmas e aquilo a que se destinam permanecem de modo algum intactos” (*EPR*, GA 60: 120). Isso quer dizer que, para Heidegger, “ser cristão não é meramente ter uma opinião sobre a vida; é um modo de se comportar, é um tipo de vida fática” (Vedder, 2006: 53). Ser cristão, portanto, diz respeito ao *como* (*Wie*) se conduz a vida, o que faz, por exemplo, que o discurso paulino não seja uma especulação teórica a respeito da fé, da qual ele próprio não faria parte, mas tenha o caráter de testemunho: “o destino de Paulo está unido ao da comunidade. A partir dessa ‘situação’ de solidariedade, ele fala para a comunidade. Seu próprio lugar é parte de sua fala” (Vedder, 2006: 53). Esse modo de ser existe de acordo com uma temporalização específica, a partir da qual o mundo cristão vem-a-ser o que é; trata-se, pois, de “uma conduta que dispõe historicamente um sentido – ‘temporaliza-se’ – a partir não de si mesma como aí-ser, mas daquilo em que acredita” (Pietropaoli, 2016: 153).

A vivência dessa temporalidade, tal como indicada na leitura fenomenológica das cartas paulinas em *Introdução à fenomenologia da religião*, já permite perceber a fé cristã sendo entendida como fenômeno. Em nenhum momento ela é determinada por conteúdos positivos, mas como modo de ser, o que aparece de maneira explícita em *Fenomenologia e teologia* tanto na afirmação de que “a fé, como apropriação da revelação, constitui o acontecimento cristão, isto é, o modo de existência que determina o aí-ser fático em sua cristicidade como uma destinação específica” (*PuT*, II: 53) quanto na tese de a fé, como renascimento, ser um modo fático de existir “no interior *da* história, que começa com o acontecimento da revelação; no interior *da*

história, à qual, segundo o sentido da revelação, já foi posto um determinado fim extremo” (*PuT*, II: 53, grifo do autor). Assim, não se nega a tese de a cruz fundar uma temporalidade, tampouco a de o cristão viver no interior *da* história que com ela se abriu. A “nova temporalidade” fundada pela cruz direciona o cristão a um porvir escatológico, incalculável cronologicamente, por um lado, mas anunciado pela cruz e cairológicamente certo, por outro. Contudo, o sentido de temporalidade do aí-ser em geral, independentemente da fé, também é radicalmente orientado ao porvir, igualmente incalculável cronologicamente e cairológicamente certo: o ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*), do qual o ser-para-a-morte é uma expressão. Por isso, não é que na existência cristã haja duas temporalidades, uma própria à fé e outra à condição de existente do cristão. O que há é uma única temporalidade, compreendida positivamente desde a fé e ontologicamente desde a analítica existencial. O eco disso está no início do terceiro tópico da segunda parte da conferência, onde Heidegger afirma que não é a fé que precisa da filosofia, mas a teologia enquanto ciência positiva da fé (*PuT*, II: 61).

Portanto, para Heidegger, a teologia não pode ser deduzida pura e simplesmente da razão, mas da própria fé, que fundamenta, a seu modo, a cristicidade como *positum* teológico:

A fé motiva não só a intervenção de uma ciência que interpreta a cristicidade; a fé, enquanto renascimento, é igualmente *a* história para cujo acontecer a teologia mesma deve contribuir com sua parte; e só como esse componente da fé, como o acontecimento histórico caracterizado, que a teologia tem seu sentido e seu direito (*PuT*, II: 54, grifo do autor).

Isso faz perceber que há uma diferença em relação ao aparecimento da ciência em geral, pois “a fé não é um conhecimento específico sobre uma região ôntica que é apreendida pela razão de um modo apodítico” (Cabral, 2017: 91); ela não se apresenta à investigação em decorrência de uma quebra na vida cotidiana com algo, mas da assunção do poder-ser-si-mesmo próprio específico ao âmbito da fé. A quebra aí estabelecida não é em relação ao uso cotidiano de algo, mas à situação de compreensão na qual o cristão se encontra, que, no entanto, depende tanto do chamado da cruz quanto do estar preparado. A teologia não é expressão de “querer-saber” algo a respeito da fé, ou seja, a teologia não é nenhuma especulação, pois, como afirmado acima, ela “está encarregada à fé e pela fé” (*PuT*, II: 54). “Em sua base, há um incontornável círculo hermenêutico, no qual é necessário saber entrar” (Greisch, 2003: 443), logo, tanto a fé como objeto quanto o aí-ser humano perante Deus como tema próprio à teologia não surgem de uma “tomada de distância ‘crítica’” (Greisch, 2003: 443) em relação a ela, mas de a fé também se dar a pensar reflexivamente, não se opondo a “uma ‘ciência que explicita a cristicidade’ e que, justamente por isso, seja inseparável de sua própria história” (Greisch, 2003: 443).

TERCEIRO CAPÍTULO

A DESCRIÇÃO DA CIENTIFICIDADE TEOLÓGICA

Nesta *Segunda seção*, caracterizou-se, em primeiro lugar, a ciência em geral, apresentando sua condição de possibilidade, descrevendo-a ontológico-existencialmente, com vistas a demonstrar que era a esse conceito de ciência que Heidegger, em *Fenomenologia e teologia*, se referia ao afirmar que a teologia é uma ciência. O passo seguinte foi justamente caracterizar a teologia em sua positividade originária – o que acabou de ser feito – e em sua cientificidade específica, o que será agora realizado. Pensar este capítulo desvinculado dos anteriores, portanto, é um erro e ele aparece justamente por último porque a caracterização de uma ciência, como visto, deve estar afinada ao objeto e ao tema a serem investigados.

A descrição da cientificidade teológica no interior da conferência está contida no tópico *b) A cientificidade da teologia*, cuja estrutura pode ser dividida em três partes: em um primeiro momento, Heidegger apresenta os múltiplos significados da afirmação “teologia é a ciência da fé” (*PuT*, II: 55, grifo do autor); na verdade, são apresentados quatro significados, que, como se verá, dizem respeito ao caráter subjetivo-objetivo do genitivo “ciência da fé”. A partir desses múltiplos significados, Heidegger, em um segundo momento, apresenta aquela que é a principal característica da cientificidade teológica: o caráter historiológico, ao qual se vinculam o sistemático e o prático, não por derivação, mas co-originariamente; de tal modo, a teologia será descrita em sua cientificidade como sendo historiológico-sistemático-prática. A partir disso, em um terceiro momento, Heidegger poderá dizer o que a teologia não é, a saber, “conhecimento especulativo de Deus” (*PuT*, II: 59), e, com isso, retornará à discussão a respeito do *positum* teológico com vistas a afirmar que ela não tem Deus nem como objeto nem como tema, mas, respectivamente, a fé e o aí-ser diante de Deus convocado pela cruz.

Essa estrutura, embora se diferencie na disposição dos fatores, mantém-se fiel ao modo heideggeriano de construção do raciocínio, no qual, a princípio e na maioria das vezes, se afirma aquilo que algo *não é* para, posteriormente, descrevê-lo enquanto tal, conforme se viu com o conceito ontológico-existencial de ciência em geral tanto quanto com a caracterização não do cristianismo, mas da cristicidade como *positum* originário da teologia. Neste tópico da conferência, em específico, primeiro se apresentam os múltiplos significados da teologia como ciência da fé para, adiante, caracterizar sua cientificidade de acordo com sua positividade originária, com vistas a, por fim, mostrar aquilo que a teologia propriamente dita não é. Seguir essa

estrutura é fundamental, analisando-a em sua tripla divisão interna, pois aqui se tem em vista justificar por que a caracterização da teologia como historiológico-sistemático-prática está de acordo com seu *positum* originário, bem como por que a isso se segue a declaração de que ela não é ciência de Deus, o que tornará possível entender que a conferência está em pleno acordo com um dos propósitos iniciais da tarefa filosófica heideggeriana: conduzir a teologia cristã à sua originariedade, livrando-a de toda especulação metafísica que lhe é alheia. Nesses termos, ver-se-á que Heidegger, mesmo distanciando-se cada vez mais da teologia confessional e institucional, mantém-se vinculado a ela por tradição.

3.1 Qual a tarefa da teologia como ciência da fé?

Em primeiro lugar, teologia é ciência da fé porque “ela é ciência daquilo que se desvela na fé, isto é, daquilo em que se crê” (*PuT*, II: 55), o que, de certa forma, retoma o que se disse no capítulo anterior: a ideia mesma de crença – do acreditar propriamente dito – não diz respeito a um conjunto de proposições às quais se assente de um modo ou de outro, ou seja, “ninguém pode aderir à fé teoricamente, mas somente pela possibilidade existencial do renascimento” (Gonçalves, 2011: 37).

Assim, aquilo em que se crê não é algo ao qual simplesmente assentimos como um conjunto de proposições sobre estados de fato e ocorrências, que, teoricamente, não são evidentes, mas podem ser apropriadas precisamente mediante esse modo de assentimento (*PuT*, II: 55).

Nesses termos e de acordo com o diálogo presente no Evangelho de João entre Jesus e Nicodemos, pode-se deduzir que a tarefa da teologia está radicada nessa nova possibilidade da existência, o renascimento, um novo modo de ser que só pode ser compreendido, aceitado e praticado na fé. Isso não quer dizer que a teologia se ocupa em primeiro lugar com a concepção de renascimento em si, mas justamente com aquilo que ele dá a ver: “a teologia realiza um trabalho a respeito do conteúdo que a fé dá a ver, a respeito *daquilo que é crido*, o ‘Deus crucificado’” (Capelle-Dumont, 2012: 37). Logo, ela está vinculada à *fides quae creditur*, que não se reduz à razão – “não é ato *rationalis*” (Libânio, 2004: 215) –, mas é congruente à razão – “é ato *rationalis*” (Libânio, 2004: 215).

Como ciência da fé, a teologia também pode ser descrita como “a ciência do próprio comportamento crente [*glaubend Verhalten*], [ciência] do ser-crente [*Gläubigkeit*]” (*PuT*, II: 55), ou seja, ela não diz respeito só ao conteúdo da fé, mas ao próprio *ato de fé*, à *fides qua creditur*: “a fé enquanto comportamento crente é ela mesma crida, pertence ela mesma àquilo em que se crê” (*PuT*, II: 55). A teologia não é uma simples racionalização da fé, mas pertence ela mesma à dinâmica da fé, o que, por um lado, quer dizer que ela não está vinculada só ao

conteúdo ou só ao ato de fé, mas a ambos concomitantemente, de tal modo que a fé se lhe apresenta como objeto e o aí-ser diante de Deus convocado pela cruz como tema específico; e, por outro, quer dizer que ela não é extrínseca à fé, ou seja, não é algo que surge única e exclusivamente a partir da razão, senão é ela mesma impulsionada pela fé, que não exclui a razão; ao professar a fé, “age-se conforme a racionalidade, ainda que a razão sozinha não dê conta de explicar tal ato cabalmente” (Libânio, 2004: 215).

Justamente por não ser um sistema que se impõe à fé extrinsecamente, a teologia recebe um terceiro significado: ela é “ciência da fé não apenas enquanto faz da fé e daquilo em que se crê seu objeto, mas porque ela mesma nasce da fé. Ela é a ciência que a fé motiva e justifica a partir de si mesma” (*PuT*, II: 55). A partir disso, dois aspectos podem ser notabilizados. Em primeiro lugar, o fato de o genitivo “ciência *da* fé” ser subjetivo-objetivo: a fé, seja como *fides quae*, seja como *fides qua*, não é apenas o objeto a ser analisado, mas o sujeito mesmo da teologia, isto é, aquilo que lhe dá fundamentação, justificando-a enquanto tal. Em segundo lugar, a autonomia da teologia frente às demais ciências, ou seja, ela “não necessita recorrer a outras disciplinas científicas para edificar [e justificar] sua própria estrutura” (Provinciatio; Kirchner, 2017: 142). Se é verdade que ela encontra impulso e justificativa na fé que a fundamenta, então sua cientificidade não tem como fundamento o “sistema geral das disciplinas científicas, mas o terreno mesmo do ato de objetivação da fé” (Capelle-Dumont, 2012: 37), o que confirma que a gênese da teologia provém da certeza da fé e não do fato de a cruz se lhe apresentar enquanto algo presente à vista, como se ela tivesse passado da condição de uma prática cotidiana da fé à de um símbolo. De tal modo, o critério de avaliação do que se diz cientificamente a respeito da fé não provém de outra fonte senão da ciência impulsionada pela fé. Buscar validar as verdades da fé a partir dessa ou daquela ciência, portanto, é um equívoco. Não admitir a “exatidão” proposta pela física matemática não quer dizer que o método teológico seja mais ou menos rigoroso, mas tão somente que a relação existente entre a projeção do ser do ente própria à teologia e a confirmação disso na proposição não tem o caráter da “exatidão” (cf. Richardson, 2012: 49).

“Por fim, a teologia é ciência da fé não só enquanto tem a fé como objeto e é motivada por ela, mas porque a objetivação da própria fé, de acordo com o que aqui é objetivado, tem como única finalidade contribuir para formar o próprio ser-crente em sua parte” (*PuT*, II: 55). O propósito da teologia não é outro senão contribuir com a formação integral do próprio ser-crente, ou seja, “a teologia está a serviço não somente do cristianismo enquanto fenômeno histórico-cultural-político, mas também e antes de tudo, a serviço da cristicidade [sic]” (Fernandes, 2015: 104). Por isso, se a finalidade da objetivação da fé é contribuir na formação do ser-crente, a teologia co-forma o ser-crente ele mesmo, o que evidencia que tal ciência não é uma mera

interpretação racional de um fenômeno, senão uma autointerpretação da existência cristã e não só do cristianismo enquanto evento histórico. Interpretando a fé, a teologia, de um modo ou outro, já interpretou também o próprio cristão em seu ser si mesmo. E assim o faz desde a situação que é a dele, a saber, a de ser lançado no mundo, de tal modo que “essa transparência da existência crente, enquanto compreensão da existência, sempre só pode se referir ao próprio existir” (*PuT*, II: 56). A teologia não é a elaboração de teorias a serem verificadas e/ou aplicadas na prática, como se o âmbito individual e/ou comunitário da fé fosse um campo de experiência desse ou daquele conceito e/ou análise. A teologia não é conhecimento especulativo e, se o fosse, seria, antes de tudo, filosofia da religião, psicologia da religião ou mesmo ciência da religião (cf. *PuT*, II: 59), mas não teologia propriamente dita, no sentido aqui indicado.

Essa autointerpretação da fé, contudo, não garante a permanência do sentido da fé na existência, pois, como visto, a manifestação de um fenômeno, como aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, não traz um sentido em si como algo anexado tal qual um selo, mas, na verdade, o sentido é algo descoberto tão somente a partir da relação fundamental que há entre aí-ser e mundo, logo, ele é algo histórico-mundano por excelência, estando relacionado a um nexos de fundamentação. Por isso, a teologia, como autointerpretação conceitual da existência cristã, não garante a preservação do sentido da fé na existência, logo, ela não pode se arrogar a prerrogativa de conduzir o não-crente à crença. “A teologia só pode dificultar a fé, ou seja, [só pode] mostrar mais de perto que o ser-crente não pode mesmo ser alcançada por ela – a teologia enquanto ciência –, mas só precisamente pela fé” (*PuT*, II: 56). A ideia de teologia apresentada na conferência, então, traz consigo um aspecto muito mais existencial do que sistemático em sentido estrito. Isso significa que a tarefa da teologia como ciência não é sistematizar a fé, ou melhor, criar para ela e a partir dela um sistema de valores, regras e normas que tornasse possível acessá-la extrinsecamente tal qual o assentimento a um silogismo lógico. Não se chega à fé por meio da teologia. E isso justamente porque não é tarefa da teologia conduzir à fé, mas se encarregar à fé e pela fé (cf. *PuT*, II: 54).

Porque não se propõe a criar um sistema no sentido acima exposto, a teologia não normatiza a existência cristã, tampouco o ser-crente enquanto tal. Sua função é outra:

Enquanto autointerpretação conceitual da existência crente, isto é, enquanto conhecimento historiográfico [*historische Erkenntnis*], a teologia tem como única finalidade a transparência do acontecer cristão, revelado no ser-crente e delimitado pelo próprio ser-crente (*PuT*, II: 56).

O aspecto existencial da teologia, nesses termos, se torna evidente: como ciência da fé, ela se dirige, em primeiro lugar, à concretização fática da existência cristã para, posteriormente, trazer à luz os conteúdos de fé objetivamente, mas não “como um saber flutuante de quaisquer

fatos” (*PuT*, II: 56). A interpretação conceitual da fé não só não garante a permanência do sentido da fé na existência, como também não fundamenta a fé, que, enquanto tal, está fundamentada na cruz. Antes disso, a tarefa da teologia deve ser a de trazer à luz “a seriedade presente no ser-crente” (*PuT*, II: 56). Isso quer dizer que, em primeiro lugar, ela não deve se extraviar em direção a uma apologética que torne a fé aceitável, ou melhor, crível mediante uma gramática ou uma operação silogística. Trazer à luz essa seriedade é tornar manifesto que o ser-crente não pode ser adquirido a não ser pela fé. Com isso, ao invés de atenuar o escandaloso evento da cruz, a teologia deve pô-lo à tona, “exigindo [ao cristão] levar plenamente a sério o fato de que a fé é o *dom* de um novo modo de existir” (Greisch, 2003: 445). Só assim ela poderá levar a cabo a sua tarefa hermenêutica de autointerpretar a existência cristã, estando referida ao existir enquanto tal.

Essa tarefa hermenêutica, porém, não é puramente metodológica ou epistemológica, mas, antes de tudo, ontológica, pois a teologia lida essencialmente com a fé, que nada mais é do que um modo de ser do *aí-ser*. Por isso, a teologia é hermenêutica tanto quanto historiológica, não no sentido de ser um conhecimento do passado, tal qual a ciência da história (*Historie*), mas porque a fé, como seu único fundamento, é histórica por excelência:

Tomada formalmente, a fé, como postura existencial [*existierende Verhältnis*] em relação ao crucificado, é um modo [de ser] do *aí-ser* histórico, da existência humana, e, na verdade, do ser-histórico em uma história que só se desvela na fé e apenas para a fé. Por isso, como ciência da fé, a teologia, segundo seu núcleo mais íntimo, como um modo de ser em si mesmo *histórico*, é uma ciência *historiológica*; e, na verdade, de acordo com a peculiar historicidade inclusa na fé – “acontecimento da revelação” –, uma ciência *historiológica* de um tipo particular (*PuT*, II: 55, grifo do autor).

O aspecto *historiológico* é o núcleo da cientificidade teológica e está em pleno acordo com seu *positum* originário devidamente objetivado e tematizado, o que não significa que haja tão somente uma teologia *historiológica* em sentido estrito, “com exclusão da teologia ‘sistemática’ ou ‘prática’” (*PuT*, II: 57). O que está afirmado, com isso, é a determinação fundamental da teologia como ciência da fé, a partir da qual se pode compreender seu desmembramento em disciplinas sistemáticas, práticas e *historiológicas*, em sentido estrito, ou seja, “como ciência, a teologia é *historiológica* em geral, quaisquer que sejam as disciplinas em que ela possa se articular” (*PuT*, II: 57). Isso, de maneira alguma, cria uma hierarquia de valores, fazendo dessa ou daquela disciplina mais fundamental que outra, mas aponta para aquilo que é comum a todas elas: o caráter *historiológico*, que diz respeito ao modo de ser da fé.

3.2 A circularidade hermenêutica da teologia

Essa descrição do núcleo da cientificidade teológica tem uma consequência direta na construção do próprio conceito de teologia, mostrando que a Heidegger não interessa elaborar um cânon teológico, mas tão somente “definir a essência mesma da teologia como ciência” (Greisch, 2003: 445). Por isso, uma pergunta ainda persiste: como, a partir desse caráter historiológico, está definida tal ciência? Com essa pergunta não se pretende tão somente olhar para a tradição teológica para ver e entender como ela se articulou faticamente nessa ou naquela disciplina, mas, pelo contrário, trata-se de, “por trás da articulação fática existente, voltar a perguntar e verificar *se e por que* essa articulação é exigida pela essência da referida ciência” (*PuT*, II: 57, grifo do autor). O que está em jogo, então, não é uma teologia desenvolvida a partir dessa ou daquela confissão religiosa, tampouco a oposição entre uma História dos Dogmas e as Sumas Teológicas, senão justamente o porquê de a teologia poder se articular desse ou daquele modo a partir da cristicidade.

Acima se afirmou que a teologia é uma autointerpretação da existência cristã. Agora se pode afirmar, entretanto, que, porque é ciência, tal interpretação se apresenta por meio de conceitos, cujos conteúdos estão vinculados de maneira fundamental ao acontecimento cristão por excelência, a cruz. Nesse sentido, a teologia avança em direção à fé para perguntar pelo *que* é experienciado nela – o conteúdo –, já sabendo, de antemão, que o *como*, em que isso é experienciado – a referência – é a fé ela mesma, restando-lhe também a tarefa de perguntar pelo modo da realização dessa referência, isto é, pelo *como* esse sentido referencial é experienciado. Isso, conforme visto⁴⁵, corresponde à pergunta pela totalidade do sentido do fenômeno. A partir disso, entende-se a tarefa de uma *teologia sistemática*: “[...] *entender conceitualmente [begreifen] esse acontecimento [o acontecimento cristão] em seu conteúdo objetivo e em seu modo de ser específico, e, na verdade, unicamente segundo o modo como ele se testemunha na fé e para a fé*” (*PuT*, II: 57, grifo do autor). A teologia sistemática se ocupa com o conteúdo e com o modo de ser da fé. Ela lida com tal fenômeno em sua integralidade, devendo partir, portanto, da experiência fática do mesmo, que só pode ocorrer historicamente. Logo, a teologia sistemática está vinculada ao caráter historiológico da ciência da fé.

[...] a teologia não é sistemática pelo fato de dividir a totalidade do conteúdo da fé em uma série de *loci*, para depois reordená-los no quadro de um sistema e, desse modo, demonstrar a validade desse sistema. Ela não é sistemática por produzir um sistema, mas, ao contrário, por *evitar* o mesmo, no sentido de que procura unicamente trazer à luz, sem encobrimento, o *σύστημα* interno do acontecimento cristão enquanto tal, isto é, conduzir o crente, enquanto

⁴⁵ Primeira seção, capítulo 2.1

compreende conceitualmente, para o interior da história da revelação (*PuT*, II: 57, grifo do autor).

Se ela procura justamente *evitar* o sistema, então os conceitos teológicos não podem antecipar a referência e o modo da realização da fé enquanto fenômeno, embora sempre digam respeito a um conteúdo de fé. Isso os aproxima da ideia de indicação formal, mas não os identificam a ela, já que o sentido de conteúdo está estabelecido. Tal proximidade se dá justamente porque a ideia mesma de conceito, se entendida desde a ótica da ontologia fenomenológico-hermenêutica, inviabiliza a objetivação e a tematização prévias de um fenômeno. Nesse sentido, os conceitos teológicos, por serem semelhantes à indicação formal, “[...] renunciam a compreensão última, que só pode ser dada na genuína vivência religiosa” (*EPR*, GA 60: 67). Compreendida em sua condição fenomênica pela teologia sistemática, a fé não deixa de ser experienciada em sua facticidade, logo, não deixa de ter um sentido histórico-mundano, proporcionando que a teologia, porque histórico-hermenêutica, esteja situada “[...] totalmente no *conteúdo*, enquanto o *como* está implícito nisso” (*EPR*, GA 60: 12).

Esse *sistema* não é emprestado aleatoriamente de outro domínio científico, justificando por que a teologia não precisa buscar, por exemplo, na metafísica os fundamentos necessários para o modo de ser da fé, tampouco pautar seu rigor científico na exatidão físico-matemática. Quanto mais ela se deixa guiar pela cristicidade, mais científica é e menos depende de suportes externos; “quanto mais inequivocamente a teologia se priva da aplicação de qualquer filosofia e de seu respectivo sistema, mais *filosófica* ela é em sua cientificidade endógena” (*PuT*, II: 58, grifo do autor). Isso leva à conclusão de que o caráter historiológico não se opõe ao sistemático, mas, antes disso, serve de garantia da cientificidade da teologia, pois indica justamente a originalidade do saber teológico, de sua tarefa específica e do rigor metodológico.

Na condição de ciência, a teologia faz avanços sistemáticos só a par de sua condição historiológica, o que, de certa forma, faz colapsar a ideia mesma de um “sistema” como “aquele fim da história em uma ‘logia’ abstrata” (Capelle-Dumont, 2012: 39), de onde a afirmação: “quanto mais historiológica a teologia é, quanto mais imediatamente traz à palavra e ao conceito a historicidade da fé, tanto mais ‘sistemática’ ela é e tanto menos escrava de um sistema” (*PuT*, II: 58). A sistematicidade, por sua vez, conduz a historiologia da fé em sentido estrito enquanto História da Igreja, dos Dogmas, bem como a própria disciplina de Exegese. Nesse cenário, o que a teologia realiza sempre e a cada vez não é propriamente a busca de fontes que comprovem isso e aquilo factualmente, tampouco é a mera reunião do conjunto de coisas que se fez e se disse ao longo do tempo. O desdobramento historiológico da teologia em sentido estrito revê – revisita – justamente seu fundamento, de tal modo que a História da Igreja, dos Dogmas e a

Exegese recolhem a interpretação hodierna que se tem do fenômeno crístico, o que evidencia aquilo que Heidegger afirmou a respeito da ciência em geral: o que a faz avançar é a crise, que, no fundo, outra coisa não é do que a revisão de seus conceitos fundamentais. Colocar os aspectos historiológico e sistemático como contrapostos, portanto, é um erro, pois “a caracterização historiológica está morta se não é sistemática e a sistemática vazia se não é historiológica” (GA 26: 10)⁴⁶.

⁴⁶ Em certo sentido, essa afirmação parafraseia aquela da *Crítica da razão pura*: “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos)” (Kant, 2018: B75/A51). Com isso, fica dito que o conhecimento teológico, em seu aspecto historiológico-sistemático, está fundamentado na ideia mesma de intuição, pois todo conhecimento só pode se referir a objetos por meio da intuição, conforme afirma o próprio Kant: “sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento” (Kant, 2018: B33/A19, grifo do autor). De acordo com Heidegger, essa afirmação kantiana mostra, em primeiro lugar, que o conhecimento só é possível a partir da relação com objetos; posteriormente, que há no conhecimento formas diferentes de se relacionar com os objetos, nomeadamente duas, intuição e pensamento, que estão vinculadas (cf. Kant, 2018: B75/A51); por fim, que a relação originária com os objetos se cumpre como intuição, em direção à qual tende o pensamento (cf. GA 25: 82-83). Caso se queira determinar a essência do conhecimento, então deve-se reconhecer a primazia da intuição ante o pensamento, por um lado, e, por outro, reconhecer a vinculação que há entre este e aquela. Para Heidegger tanto quanto para Kant, a intuição de que dispõe o aí-ser humano é finita, ou seja, ela não cria de maneira propriamente dita o ente intuito, de tal modo que “objeto cognoscível deve se mostrar por si mesmo. Consequentemente, o que o conhecimento finito pode revelar é, por sua essência, um ente que se mostra, isto é, algo que aparece, uma manifestação [*Erscheinung*]” (GA 3: 31). Nesse sentido, a intuição acede ao ente através de uma receptividade, sendo chamada, por isso, de intuição sensível, que não é assim designada por ser afetada pelos sentidos, mas justamente “porque nosso aí-ser é finito – existindo em meio ao ente que já é entregue a ele –, por isso tem que necessariamente aceitar o ente que já é, isto é, deve oferecer ao ente a possibilidade de se anunciar” (GA 3: 26). Para Heidegger, como visto, a intuição já é sempre hermenêutica, acedendo ao ente a partir da projeção de um específico modo de ser e descobrindo o sentido de ser desde um delimitado e determinado horizonte de compreensão. Contudo, a intuição sem conceitos é cega. Por isso, mesmo a intuição hermenêutica não se priva dos conceitos, como se aniquilasse o pensamento, pois, caso assim procedesse, jamais acederia ao ente como fenômeno: “[...] para que a intuição finita possa ser conhecimento, então ela deve ser capaz de tornar acessível o próprio ente, enquanto [ente] manifestado, naquilo que e como é para todo mundo e a todo momento. Os seres [*Wesen*] finitos capazes de intuir devem poder participar da específica intuição do ente. Ora, a intuição finita, enquanto intuição, permanece ligada às particularidades especificamente intuídas. O intuído só é um ente conhecido se todo mundo puder fazê-lo compreensível para si mesmo e para os outros e, desse modo, puder comunicá-lo. [...] Para ser um conhecimento, a intuição finita necessita a todo momento de uma tal determinação do intuído como isso ou aquilo” (GA 3: 27). Nesse sentido, no âmbito de *Fenomenologia e teologia*, pode-se afirmar que a fé, como aquilo que é intuído, não se opõe à tentativa de conceituá-la, pois tal possibilidade é intrínseca à sua manifestação fenomênica. De certa forma, a condição de possibilidade da teologia está condicionada à condição fenomênica da fé. Daí o sentido de Heidegger parafrasear Kant e isso se adequar à conferência: para que o evento da cruz se mostre em sua historicidade, dando a ver seu caráter fundacional e fundamental, é preciso que o aí-ser crente não só aceda a ele historiologicamente, mas também sistematicamente, trazendo-o à tona como isso ou aquilo. Só assim a fé pode ser comunicada enquanto tal, fazendo valer o caráter prático da teologia.

Revisar os conceitos fundamentais significa, então, ir sempre e a cada vez em direção à cruz, a origem por excelência do saber teológico, o que leva Heidegger a afirmar: “se o ser-crente é testemunhado na *Escritura*, então a teologia, segundo sua essência, é *teologia neotestamentária*” (*PuT*, II: 57, grifo do autor). Isso, contudo, não pode ser visto como uma restrição da função da teologia, como se ela relegasse o Antigo Testamento, o Magistério e a Tradição como fontes teológicas. Elas continuam o sendo, mas só podem o ser desde o evento fundamental da cruz, dado a ver na, pela e para a fé e testemunhada no *Novo Testamento*. Daí a importância da co-originariedade dos aspectos historiológico e sistemático, pois, a partir disso, “todos os conceitos teológicos se relacionam *fundamentalmente* a um único e mesmo evento fundador que decide sua *coerência*” (Greisch, 2003: 445, grifo do autor). Aquilo de que o *Novo Testamento* dá testemunho é a entrada de Deus na história e só assim a teologia pode vir a se ocupar dele:

Se Deus só se torna acessível como ente na medida em que se faz acessível como revelador que se revela, então, para o conceito de teologia cristã, isso significa que ela é essencialmente teologia do Novo Testamento, ou seja, igualmente teologia de Deus no interior da história. Teologia cristã só é possível como teologia neotestamentária, historiológica (GA 23: 221/236, mod.).

Nesse sentido, a afirmação de Capelle-Dumont (2012: 55-58), que, de certa forma, retoma a de Zarader (2006: 159-167), de que Heidegger esquece toda a anterioridade veterotestamentária e hebraica no interior da qual acontece o evento crístico não leva em consideração que a construção do conceito de teologia cristã proposta em *Fenomenologia e teologia* acontece também como a determinação de uma perspectiva de interpretação – “a configuração da perspectiva é o primeiro no ser” (GA 63: 82/88). Na conferência, não está subentendido que o singular evento cristão não possui anterioridade, mas, ao contrário, que essa anterioridade só pode ser plenamente compreendida e ordenada desde a cruz, que, por isso, é o âmbito originário do cristianismo por excelência. Toda manifestação cristã e todo saber teológico devem ser entendidos como provenientes desta origem, orientando-se por ela e a partir dela. A cruz, anunciada e testemunhada no *Novo Testamento*, configura a perspectiva de interpretação da existência cristã, donde a ênfase à teologia neotestamentária.

A obra de Zarader⁴⁷, por sua vez, parece desconsiderar que a busca pelo aspecto originário – da vida, no caso das primeiras preleções de Heidegger; da teologia cristã, no caso da

⁴⁷ *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*, publicada originalmente em francês em 1990, traz uma instigante e, ao mesmo tempo, controversa pergunta: por que Heidegger não deu à tradição hebraica a mesma importância que à tradição grega? (cf. Zarader, 2006: 5-9) A intenção da autora é justamente argumentar a favor da hipótese de que há uma certa afinidade entre o modo como Heidegger estrutura sua reflexão e aquele próprio da tradição hebraica, não reconhecida pela filósofo alemão, que,

conferência – não é aquela por uma “fonte escondida” (Zarader, 2006: 162), isto é, a busca pelo aspecto originário não é aquela por algo anterior tão somente em sua anterioridade. No caso da teologia, trata-se de ir em busca daquilo que torna possível o ser-crente cristão enquanto tal e, além disso, dos momentos – e das figuras – nas quais ele se mostra enquanto tal. Nesse sentido, Paulo, Agostinho, Kierkegaard e Lutero não aparecem nas preleções heideggerianas porque ou são testemunhas diretas dos primeiros cristãos, estando assim “mais próximos da fonte”, ou porque neles há um esforço para regressar a essa fonte (cf. Zarader, 2006: 162), mas justamente porque eles dão a ver a originariedade cristã ela mesma, o que, no fundo, dá a ver a vida sendo

de acordo com ela, reconhece tão somente a tradição grega como fonte do pensamento ocidental. Para tanto, parte da premissa – um tanto quanto questionável – que afirma a coesão em torno daquilo que denomina como a herança hebraica, descrita logo na *Introdução* como um “conglomerado, em si mesmo gigantesco e proliferante, no qual encontramos uma língua (hebraica), um texto (a Bíblia), uma tradição de pensamento e escrita (literaturas talmúdica, midráxica, cabalística, etc.), uma religião (judaísmo) e, por fim, um povo com sua história e seus mitos” (Zarader, 2006: 9). O que a torna questionável é justamente essa coesão que a autora pretende dar à herança hebraica a partir das fontes escolhidas, a saber: filósofos e filólogos do século XX, sobretudo, Gershom Scholem, filósofo e historiador alemão de raízes judaicas, que, na verdade, outra coisa não faz senão “reconstruir” isso que aí é denominado como “herança hebraica” a partir de uma visão modernista da própria ideia de herança (cf. Urbach, 1994). A partir disso, o que é chamado de “dívida impensada” é justamente uma semelhança entre a compreensão hebraica de determinadas categorias filosóficas e os conceitos fundamentais da filosofia heideggeriana, o que leva Zarader à conclusão de que o filósofo alemão não só não reconhece uma origem não-grega para a filosofia, “não se limitando a trazer à linguagem uma certa herança. Há aí um segundo aspecto, pelo qual Heidegger trabalha concomitantemente: *reduzir* outra herança *ao mutismo* [*speechlessness*]” (Zarader, 2006: 201, grifo da autora). Para justificar sua conclusão, na primeira parte da obra, Zarader realiza uma reconstrução dos principais temas do pensamento heideggeriano (a linguagem, o pensar, o interpretar e, é claro, o ser), dando especial atenção à divisão entre originário e derivado, a partir da qual Heidegger lê a filosofia como um todo, identificando-a à metafísica, cujo fundamento é ontoteológico, responsável por sempre colocar a pergunta pelo ser de maneira derivada; disso decorre a necessidade de retornar aos pensadores originários (Platão e Aristóteles, Heráclito e Parmênides), com vistas a mostrar aquilo que neles ficou impensado e, assim, preparar o caminho para aquilo que Heidegger chama de “outro início”, já não mais metafísico. Esse movimento de retorno – de des-truição da tradição, na verdade –, de acordo com Zarader (2006: 26, grifo da autora), conduz Heidegger a “terminar dando um passo em algum sentido fora do próprio [pensamento] grego”, justamente em direção à tradição não reconhecida por ele, em relação à qual possui uma dívida impensada. Na segunda parte de sua obra, a partir de um método comparativo, a autora expõe dois principais pontos: em primeiro lugar, o das relações entre o conceito heideggeriano de ser e a concepção hebraica de Deus (Zarader, 2006: 115-149), mostrando que a principal semelhança entre ambos está na afirmação de que a manifestação do mundo só é possível mediante o velamento do ser, o que na tradição hebraica corresponde ao retraimento de Deus perante suas criaturas; em segundo lugar, dada essa semelhança, Zarader parte em direção ao “problema da transmissão” (Zarader, 2006: 150), ou seja, trata-se aqui de perguntar pelo meio através do qual Heidegger se apropria dessa concepção hebraica de Deus, “secularizando-a” no conceito de ser; a resposta é um tanto quanto óbvia: através do cristianismo – da Tradição Bíblica, propriamente dita. E aqui está um dos principais pontos da obra: o “esquecimento” da tradição hebraica não é uma peculiaridade de Heidegger, mas da tradição cristã na qual ele se encontra, que, por sua vez, entende sua origem hebraica como superada na Encarnação de Cristo. Daí a ironia destacada pela autora: “o pensador, que mais do que qualquer outro, *restaurou* ao pensamento ocidental as determinações centrais do universo hebraico é precisamente aquele que nunca disse nada a respeito do hebraico enquanto tal, apagando-o do pensamento e, mais amplamente, do próprio Ocidente” (Zarader, 2006: 185, grifo da autora).

vivida em sua facticidade, mostrando, com isso, que “[...] seus cursos sobre mística medieval (1919/1920), fenomenologia da religião (1920/1921) e Agostinho (1921) não tinham o propósito final de oferecer uma interpretação da consciência cristã, mas de alcançar uma compreensão clara da tarefa própria da filosofia” (Adrián, 2011: 160). Justamente por darem a ver a originariedade cristã ela mesma, essas figuras são vistas como marcos do acontecimento cristão em sua cristicidade e historicidade e, por isso, o “fazer teológico” levado a cabo por elas diz respeito sempre e a cada vez a uma apropriação da própria condição histórica, logo, da própria facticidade. Fica justificada, assim, a busca pelos momentos – e figuras – nos quais a teologia cristã se mostrou em sua cristicidade, tal como dá a ver a menção a Lutero no §3 de *Ser e tempo*:

A teologia busca uma interpretação mais originária do ser do ser humano em relação a Deus, traçada a partir do sentido da fé mesma e mantida em seu interior. Lentamente ela começa a compreender de novo a visão de Lutero de que sua sistemática dogmática repousa sobre um “fundamento” [Fundament], que não surgiu primariamente de um perguntar interno à fé e cuja conceptualização não é só insuficiente para a problemática teológica, mas a encobre e desfigura (SuZ: 10, grifo do autor).

Porque está vinculada ao acontecer histórico da existência, a teologia tem como primeiro objetivo interpretar conceitualmente o acontecer cristão, que, por sua vez, foi caracterizado como modo de ser do aí-ser crente. Como visto, a existência não acontece senão existindo, de tal modo que do existir faz parte essencialmente uma ação – uma *πράξις* –, que não é a aplicação de determinado conjunto de regras e/ou conceitos na existência, mas o próprio movimento de realização da existência. Trata-se, pois, da ação cuja finalidade não é alcançar ou até mesmo construir algo extrínseco a si mesma, tal como, por exemplo, um “sistema” teológico, mas daquela que inclui em si mesma a própria finalidade⁴⁸. No caso da existência cristã, age-se pela fé, o que leva à conclusão: “a teologia, de acordo com sua essência, tem o caráter de uma ciência prática” (*PuT*, II: 58, grifo do autor). Contudo, qual a finalidade aí incluída? “Como ciência do agir de Deus sobre o homem que age pela fé, ela já é ‘por natureza’ homilética” (*PuT*, II: 58). A finalidade dessa ação, então, é a comunicação, que não é algo extrínseco ao aí-ser em geral, visto que ele, por excelência, é ser-um-com-o-outro, conforme apresentado no §26 de *Ser e tempo*. Dessa maneira, a razão pela qual esse caráter prático é *homilético* não é somente porque ele remete à *linguagem* constituída a partir da fé, tampouco porque a teologia diz algo a respeito da fé em uma série de *loci*, mas porque o aí-ser crente nunca existe isoladamente, o que permite entender que “o assim revelado tem a orientação determinada de uma mensagem [*Mitteilung*] dirigida ao homem particular, sempre fática e historicamente existente, seja

⁴⁸ Cf. Segunda seção, capítulo 1.2

contemporâneo ou não, ou à reunião desses indivíduos enquanto comunidade” (*PuT*, II: 52). Portanto, a fé, como modo de ser, nunca remete ao aí-ser crente como se ele vivesse isoladamente, mas a ele como ser-um-com-outro. Só assim se pode falar de uma “comunidade de fiéis”.

O caráter prático da teologia tem sua condição de possibilidade assegurada porque o fundamento da fé é vocativo, convocando o aí-ser em integralidade diante de Deus e estabelecendo originariamente a comunicação entre um e outro, ou seja, seu *positum* originário é quem dá a ver o caráter homilético da teologia, seja na atitude de ouvir, seja na de comunicar. Por isso, conforme afirma Gonçalves (2014: 947), “a teologia constata que Deus age falando ao homem, que, por sua vez, guiado pela fé, organiza esta palavra que lhe é dirigida, transformando-a em homilética e catequética”. Nesses termos, a teologia só pode comunicar algo porque, de algum modo, o aí-ser crente *ouviu e compreendeu* o chamado realizado por meio da cruz. Para agir por meio da fé, o aí-ser crente deve, em primeiro lugar, ouvir. E não é justamente isso o que ele faz quando é convocado pela cruz? Ela, na condição de evento fundante da fé cristã, é o vocativo propício ao poder-ser-si-mesmo próprio do cristão, sendo, na verdade, uma concreção ôntica do fenômeno da voz da consciência, o que permite perceber que a convocação aí realizada é feita sob o modo do silêncio. Assim, o silêncio é a primeira exigência feita para que se possa ouvir o chamado da cruz. Silenciar não é emudecer-se, como se nada pudesse ser dito, mas, ao contrário, silenciar é “a tendência ‘para dizer’” (*SuZ*: 164). O cristão se emudece não porque nada pode dizer a respeito da fé, mas, ao contrário, porque deve, em primeiro lugar, ouvi-la e só assim anunciá-la, comunicando-a. Ouvir e silenciar não denotam uma condição de passividade. Um e outro são, na verdade, as primeiras ações exigidas para que algo, de fato, se comunique e seja comunicado. Para silenciar e, conseqüentemente, ouvir, “o aí-ser deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma” (*SuZ*: 165). Em outras palavras, deve poder-ser um si mesmo próprio.

Em sentido estrito, conforme afirma Gonçalves (2014: 947):

[...] a homilética corresponde à própria natureza da palavra de Deus dirigida ao homem, que encontra na liturgia cristã, um *locus specialis*, no qual a palavra se vincula ao mistério cristão e à sua revelação. A catequética é palavra de Deus, revelada em Cristo e ensinada aos homens.

Por um lado, isso mostra que ambas jamais deixam de estar vinculadas à cruz de Cristo, o *locus* por excelência da fé; por outro, também mostra que elas tornam a palavra de Deus sempre hodierna, sendo, na verdade, concretizações fáticas das possibilidades que se mostram na fé. A função da homilética e da catequética na cientificidade teológica não é outra senão tão somente antecipar o sentido de referência da experiência cristã – a fé e seu fundamento crístico –, não estabelecendo previamente o sentido de conteúdo, tampouco o de realização. Assim, elas

não são uma mera aplicação de anunciados teóricos (cf. *PuT*, II: 59), tampouco os meios para a imposição de um padrão de comportamento, logo, não prestam serviço a favor de uma doutrinação religiosa, mesmo porque a teologia, ciente de sua condição histórico-hermenêutica, entende que sua sistematicidade está atrelada a seu caráter historiológico, o que dá aos conceitos teológicos um aspecto semelhante – isto é, não idêntico – ao da indicação formal. Portanto, o caráter prático da teologia nunca pode deixar de estar vinculado à sua coerência interna, a seu *ὄστημα*, logo, homilética e catequética são meios através dos quais a revelação cristã é organizada e anunciada.

Atesta-se, com isso, a circularidade existente entre o caráter historiológico, sistemático e prático da teologia em sua cientificidade: “*a teologia só é sistemática se for prático-historiológica. A teologia só é historiológica se for prático-sistemática. A teologia só é prática se for historiológico-sistemática*” (*PuT*, II: 59, grifo do autor). Esse é o círculo hermenêutico da teologia, no qual, conforme afirmou Greisch (2003: 443), “é necessário saber entrar”. Essa é a contribuição que Heidegger oferece à cientificidade teológica, descrevendo aquilo que ela possibilita a partir de sua positividade. Com isso, ele pode dizer, inclusive, o que a teologia não é.

3.3 A teologia não é... ciência de Deus: sua diferença em relação à ontoteologia

Observando o que até aqui foi feito, já se pode afirmar que o conceito de teologia cristã foi alcançado em sua integralidade, isto é, em sua positividade originária e cientificidade específica. Por que, então, deve-se ainda descrever a cientificidade teológica, agora por uma via negativa, tal como segue?

O conceito contido na palavra teo-logia [*Theo-logie*] significa: ciência de Deus. Porém, de modo algum Deus é o objeto de sua investigação do mesmo modo como, por exemplo, os animais são tema da zoologia. Teologia não é conhecimento especulativo de Deus. Tampouco encontraremos seu conceito se ampliarmos o tema e dissermos: o objeto da teologia é a relação de Deus em geral com o homem em geral e vice-versa (*PuT*, II: 59).

Em primeiro lugar, isso está assim posto com vistas a diferenciar a teologia cristã da metafísica, cujo fundamento é ontoteológico. Em segundo lugar, para (re)afirmar a autonomia dela enquanto ciência positiva, mostrando que ela, por não ser conhecimento especulativo de Deus, não pode ser um tipo especial de filosofia da religião, história da religião e psicologia da religião, tampouco ser ciência da religião⁴⁹. Ambos os propósitos, na verdade, incidem

⁴⁹ Para entender a diferença entre Teologia (*Theologie*) e Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) na Alemanha, deve-se levar em consideração a formação histórica dessa que, conforme afirma Tworuschka (1975: 191), é “a filha emancipada da teologia”. Na verdade, pode-se falar em quatro períodos que tornam evidente essa formação e respectiva distinção: a institucionalização da Ciência da Religião, o

diretamente no rigor científico da teologia, que não deve emprestá-lo de outras ciências positivas, tampouco da filosofia, pois, como visto, ele provém tão somente de sua positividade, o que leva Heidegger à conclusão, já deduzida anteriormente, mas agora explicitada: “todo conhecimento teológico, em sua legitimidade objetiva, se fundamenta na própria fé, dela surge e para ela retorna” (*PuT*, II: 61).

debate com a teologia, sobretudo, com o método histórico-religioso, a delimitação frente à teologia e, por fim, a guinada empírica dos estudos científico-religiosos. O primeiro deles pode ser fixado entre 1873, ano da instalação da primeira cátedra em História Geral da Religião na Universidade de Genebra, e 1924, que marca a publicação da tese de Joaquim Wach, *Ciência da religião: prolegômenos para sua fundamentação teórico-científica*, que, de acordo com Usarski (2003: 13, grifo do autor), “ênfatizou a complementariedade do lado empírico-histórico e do sistemático como estrutura obrigatória da Ciência da Religião”. Para uma adequada compreensão desse primeiro período, deve-se levar em consideração alguns pré-requisitos espirituais, socioculturais e instrumentais da Europa no séc. XIX, conforme apontam Kohl (1988: 217-262), Kippenberg (2002: 16-39), Usarski (2003: 15-20) e Hock (2010: 31-41), culminando na quebra do monopólio da teologia cristã como única instância competente e autorizada a investigar e oferecer respostas aos assuntos relacionados à religião. Isso se torna explícito na declaração de Max Müller (2019: 14), tido como um dos pilares fundantes da Ciência da Religião, “quem conhece uma religião não conhece nenhuma”, à qual Adolf von Harnack, na condição de reitor, reage, em 1901, declarando: “quem não conhece esta religião [o cristianismo] não conhece nenhuma, e quem a conhece, juntamente com sua história, conhece todas elas” (Harnack *apud* Hock, 2010: 205). Justamente essa rusga está à base do segundo período, no qual se nota, na Alemanha, uma marginalização da Ciência da Religião nas faculdades de Teologia: “ao longo de décadas, conforme a compreensão predominante da Ciência da Religião em muitas faculdades de Teologia, meramente a ‘História da Religião’ era de interesse – uma História da Religião cuja tarefa era vista prioritariamente em se dedicar às religiões do mundo dos tempos veterotestamentário, neotestamentário e cristão primitivo, ou seja, a religiões ‘mortas’, superadas pela história do cristianismo” (Hock, 2010: 207). O que se percebe, dessa maneira, é uma submissão dos interesses científico-religiosos aos da teologia cristã, mais precisamente, de uma história universal da religião voltada à verdade do cristianismo. Esse ponto, no entanto, não deixou de receber críticas tanto do lado da Teologia, que dizia estar-se aí constituindo uma relação inadequada entre o objeto da religião e o da fé, quanto do da Ciência da Religião, que afirmava justamente que a História da Religião estava a serviço da Teologia, o que a levaria a ser desacreditada enquanto empreendimento científico independente, fazendo ela “parecer uma espécie de ‘profecia’” (Hock, 2010: 208). A intenção do lado científico-religioso era evidente: desvincular-se dos pressupostos teológicos e da roupagem unicamente cristã que lhe era oferecida. Do da teologia era manter-se fiel à fé que lhe inspirava, mantendo sua cientificidade, mas sem submetê-la ao modo de proceder das ciências em geral. Esse ambiente prepara precisamente um ponto de virada, possível de ser notado nas décadas de 1960 e 1970, sobretudo com a realização do congresso da *International Association for the History of Religion*, em 1960, a partir do qual, de acordo com Hock (2010: 209), “a Ciência da Religião se defende sempre de novo da tentativa de ser levada de volta para dentro da Teologia, como uma espécie de ‘Teologia da Religião’”. Para Usarski (2006: 69), o que ocorreu nesse período não foi só a delimitação de uma frente à outra, mas a orientação da Ciência da Religião pelas “normas das Ciências Sociais, salientando o caráter empírico da disciplina”, o que levou, por exemplo, à exclusão da categoria do “sagrado”, tal como formulada por Rudolf Otto em sua obra *O sagrado*, em 1917, que, desde então, vigorava nos estudos de religião em geral: “uma disciplina desse tipo exige que seus membros se restrinjam aos *factos reais*, ou seja, concentrem-se em manifestações concretas nas dimensões de espaço e de tempo. Demarcando dessa maneira o campo da Ciência da Religião, é óbvio que o sagrado, ou seja, uma categoria que se refere à esfera extra-empírica, é metateoricamente excluído como conceito ilegítimo e disfuncional para pesquisa e teoria” (Usarski, 2006: 69, grifo do autor). Essa guinada empírica marca precisamente a quarta fase do desenvolvimento da Ciência da Religião na Alemanha, conforme demonstram Stausberg (2012) e Reuter e Usarski (2021).

Ao afirmar que a teologia cristã não é “ciência de Deus”, Heidegger não a está desautorizando de falar algo a respeito de Deus, mas, ao contrário, que ela só o pode fazer a partir da fé. Assim, a descrição que a teologia faz de Deus só pode ser cristã – e isso não é nenhuma redundância. Deus só pode ser pensado pela teologia se se mostra a respeito de si mesmo. É não é exatamente isso o que se vê em Cristo, o deus crucificado? Nesse sentido, a teologia cristã fala de Deus a partir da cruz. Trata-se, pois, de uma descrição cristã de Deus, porque “a relação da fé com a cruz, determinada por Cristo, é uma relação cristã” (*PuT*, II: 52). O que a teologia sabe a respeito de Deus lhe é mostrado pela fé e não por um conhecimento especulativo, por meras deduções e/ou induções lógicas, como se ela formulasse conceitos vazios a respeito da essência e existência de Deus. Na verdade, assumir Deus como um conceito é justamente o que a teologia, em sentido estrito, não deve fazer, pois, se o fizer, abdicará do aspecto historiográfico-sistemático-prático proporcionado pela intuição hermenêutica da fé enquanto fenômeno.

Nesse sentido, o que está em jogo para a teologia cristã não é uma ontologia de Deus, como se ela buscasse os caracteres mais gerais de sua existência. Tampouco está em jogo para ela a procura por uma razão última – ou primeira – para o ser de tudo aquilo quanto é. Essa, na verdade, é a tarefa à qual se propôs a metafísica: não propriamente a de caracterizar Deus enquanto tal, mas a de perguntar não por esse ou aquele ente, mas pela razão de ser da totalidade dos entes (*τὰ πάντα*), pelo ente enquanto tal (*ὄν ἢ ὄν*), pelo todo (*ὅλον*), de tal modo que “se pergunta pelas determinações que constituem o *ente em seu ser*” (GA 19: 221, grifo do autor). Para a tradição metafísica inaugurada pelos gregos, o sentido mais próprio de ser não é outro senão o de presença: “o *ente é aquilo que está presente*, em sentido próprio” (GA 19: 222, grifo do autor). Por isso, a metafísica se caracterizou como sendo tanto a pergunta pela presença em seu sentido mais próprio quanto a pela razão que constitui essa presença em geral. Conforme a descreveu Aristóteles, ela é *filosofia primeira* (*πρώτη φιλοσοφία*), à qual está entrelaçada outra ciência fundamental, a teológica (*θεολογική*), como bem observa Heidegger:

A teologia considera o ente naquilo que ele desde o princípio já é, naquilo que constitui, em sentido mais próprio e supremo, a presença [*Anwesenheit*] do mundo. A presença mais própria e suprema do ente é tema da teologia. Tema da ontologia é o ente, na medida em que ele está presente em todas as suas determinações, não recortado à medida de uma determinada região, não apenas o motor imóvel e o céu, mas o que está sob o céu, tudo o que é, o ser matemático tanto quanto o ser físico. Então, para a *teologia*, o tema é a *presença mais própria e suprema*; para a ontologia, *aquilo que constitui a presença enquanto tal em geral* (GA 19: 222, grifo do autor).

A tarefa da teologia cristã, no entanto, não é investigar a presença do ente na totalidade, reconduzindo-o a um ente mais fundamental – Deus; logo, ela não pergunta pela presença mais própria e suprema. De igual modo, ela não pergunta por aquilo que constitui tal presença e, por

isso, não assume Deus enquanto objeto próprio de investigação, tencionando, a partir disso, elaborar uma ontologia de Deus. O tema da teologia cristã é o aí-ser crente diante de Deus convocado pela cruz e seu objeto é a fé, cujo fundamento é a cruz, de modo que o que ela pode edificar é uma ontologia da existência cristã. Nesse sentido, a teologia cristã jamais irá encontrar o conceito de Deus ampliando seu tema, dizendo que seu objeto é “a relação de Deus em geral com o homem em geral e vice-versa” (*PuT*, II: 59), isto é, como se primeiro fosse necessário descrever a natureza de ambos para depois encontrar aí uma relação. Ela só encontrará a ideia de Deus por meio da fé, isto é, crendo. Essa relação do aí-ser crente com Deus por meio da cruz de Cristo não é um aditivo, mas algo intrínseco ao modo de ser da fé.

Por não terem o mesmo objeto e a mesma temática, há uma diferença radical entre a teologia cristã e a teologia em sentido metafísico, pelo que se entende por que “o caminho para uma teologia cristã originária [deve ser] livre da [teologia] grega” (GA 59: 91). O problema, contudo, é que “essa duplicação [teologia e ontologia] persiste até a Idade Média e mesmo até a ontologia moderna” (GA 19: 222), de tal modo que a ideia de teologia cristã descrita por Heidegger também não se assimila à *scientia Dei* da Escolástica, que, por sua vez, “considera como *veritas prima*, como primeira verdade, isto é, como fonte de toda verdade, o entendimento [*Intellekt*] absoluto de Deus” (GA 26: 54), tampouco à ideia de uma teologia natural, descrita, por exemplo, na concepção moderna de um conhecimento absoluto e encontrada na *Crítica da razão pura* sob a forma de intuição divina (cf. Kant, 2018: B71-72), designada por Kant como originária justamente por ser capaz de criar o objeto da intuição no próprio intuir. Também a teologia natural se orienta pela *scientia Dei*, a partir da qual o conhecimento finito humano deve ser medido, logo, ela, de um modo ou outro, se fundamenta na raiz ontoteológica da metafísica. Com isso, Heidegger coloca em xeque o caráter estritamente teológico de toda a teologia cristã, pois, como se vê, ela sempre se edificou à luz da ideia de teologia própria à metafísica, buscando, portanto, um fundamento último para todas as coisas. No limite, o que a teologia sempre fez aqui e ali é uma descrição da essência de um ser supremo – Deus –, no qual coincidem tanto o necessário quanto o contingente:

Isso significa que Deus, a respeito do fático, tem, desde o princípio, todos os conceitos de cada caso e sabe de forma absolutamente certa o que e como será; ele está de posse de todas as verdades sobre o criado, e estas verdades sobre o criado são para ele pura e simplesmente necessárias e certas como as verdades sobre o possível (GA 26: 59).

Ao afirmar que a teologia cristã não é “conhecimento especulativo de Deus”, Heidegger não põe em jogo tanto a ideia cristã de Deus, mas, sobretudo, o propósito mesmo da teologia enquanto ciência autônoma, que, para ele, baseia-se na fé e não na metafísica, tampouco em

ciências heterogêneas que se ocupam, por especialização, com temas ligados à fé, ou melhor, à religião em geral. Dessa maneira, fica claro que a teologia não é um tipo particular, ou melhor, uma região específica de determinadas ciências, por exemplo, um caso especial de filosofia da religião, história da religião, psicologia da religião, pois, se assim fosse, a teologia teria que ser descrita como “a ciência psicológico-historiológico-filosófica da religião cristã” (*PuT*, II: 60) e não propriamente como historiológico-sistemático-prática. Recusa-se, com isso, a ideia de que a teologia é um conhecimento diluído nas ciências humanas da religião:

[...] a teologia sistemática não é uma filosofia da religião ligada à religião cristã, assim como a história da Igreja não representa uma história da religião restrita à religião cristã. Em todas essas interpretações da teologia, é descartada de antemão a ideia dessa ciência, isto é, ela *não* é haurida a partir de uma visão de sua positividade específica, mas conquistada pelo caminho de uma dedução e especialização de ciências não-teológicas e totalmente heterogêneas entre si – filosofia, história e psicologia (*PuT*, II: 60, grifo do autor).

Ao mesmo tempo, torna-se evidente a importância de também a teologia cristã destruir a sua própria tradição, pois só assim ela tornará evidente para si mesma a necessidade de, em primeiro lugar, tematizar a existência cristã em sua cristicidade. Ao revisitar essa tradição, a teologia irá se deparar com a autoproclamada caracterização de “rainha das ciências”, justamente porque a investigação a respeito do mais ente de todos os entes é de sua incumbência, o que deu à filosofia, conseqüentemente, o título de “serva da teologia” (*philosophia ancilla theologiae*). Contudo, na condição de ciência ôntica, a teologia não investiga o ser, logo, ela não é uma ontologia geral, tampouco fundamental, o que retira dela “a possibilidade de falar que ela mesma apreende os mesmos objetos que outras ciências, como a metafísica, porém de modo mais radical” (Cabral, 2017: 102). Por sua vez, a ontologia, tal qual apresentada por Heidegger, porque não é ciência desse ou daquele ente, oferece à teologia as condições de possibilidade da investigação ôntica em geral. Portanto, a relação da filosofia, como ciência ontológica, com a teologia, como ciência ôntica, não pode ser pensada nos termos de “serventia”, pois, em certo sentido, “todas as ciências ônticas e positivas dos entes são ontológicas, isto é, de maneira não-temática e provisoriamente. A ontologia, por sua vez, é necessariamente sempre ôntica, embora de maneira não-temática e casualmente” (*PuT*, I: 204).

Não é tarefa da ontologia determinar qual o objeto e o tema próprios à teologia, pois, como visto, alcançar a determinação da positividade é uma das etapas fundamentais no desenvolvimento e afirmação da ciência ôntica em geral. No entanto, toda ciência ôntica acede a seu *positum* específico compreendendo-o pré-ontologicamente, pois este já sempre se lhe apresenta dessa ou daquela maneira, logo, “toda ciência positiva comporta em si uma ontologia mais ou menos desenvolvida” (*PuT*, I: 204). A investigação ontológica, por sua vez, parte dessa

compreensão pré-ontológica do ser de determinado ente com vistas a alcançar um conceito de ser, de tal modo que “a filosofia não está fora das ciências positivas, mas latente nelas; evidentemente, [de maneira] não tangível e executável por elas, pois isso exige um método, que é esotérico [*esoterisch*] em seu caráter metodológico” (*PuT*, I: 204). Por isso, a ontologia, cujo método é a fenomenologia, se apresenta como o corretivo do conteúdo ôntico das ciências positivas, apresentando-o em seu ser. No caso da teologia, isso não significa que haverá uma definição filosófica de fé, mas tão somente a descrição da fé como possível modo de ser do aí-ser.

Nesse sentido, a cientificidade teológica não pode ser posta senão pela própria teologia em sua condição de ciência ôntica e o rigor não pode ser procurado extrinsecamente: “de maneira alguma, devemos determinar a cientificidade da teologia por um caminho que procura antecipar e privilegiar *outra* ciência como padrão condutor da evidência de seu modo de demonstração e do rigor de sua conceptualidade” (*PuT*, II: 60, grifo do autor). O conjunto de enunciados e conceitos teológicos surgem da própria teologia e devem ser justificados a partir do caráter específico de seu *positum* e de acordo com os aspectos de sua cientificidade.

Contudo, onde está o limite da cientificidade da teologia, isto é, até que ponto vão e podem ir as exigências específicas do próprio ser-crente por uma transparência conceitual, a fim de ainda permanecer crendo, é um problema tanto central quanto difícil, que está estreitamente ligado à pergunta acerca do fundamento originário da unidade das três disciplinas da teologia (*PuT*, II: 60).

Isso, de maneira alguma, pode ser interpretado como um “dar de ombros” a respeito de em qual sentido a fé exige uma investigação científica, uma “transparência conceitual”. Na verdade, essa é a tarefa mais difícil de ser realizada, pois, como já afirmado aqui, a perspectiva desde a qual Heidegger pretende alcançar a ideia de teologia é a da ontologia fenomenológico-hermenêutica e não propriamente a da teologia, ou seja, “acontece como se a ele lhe faltasse encontrar um difícil equilíbrio entre um rechaço puro e simples de todo conceito (cujo caso limite seria o fundamentalismo) e uma transparência excessiva que se voltaria contra a fé mesma” (Greisch, 2003: 447). Com isso, Heidegger deixa entredito que encontrar esse ponto de equilíbrio é tarefa da teologia e, para tanto, ela deve se servir da cruz como medida. A ele interessa pensar a teologia como ciência ôntica, descrevendo, em primeiro lugar, sua condição de possibilidade, sua diferença em relação à filosofia como ciência transcendental para, por fim, descrevê-la em sua positividade originária e cientificidade específica. E justamente porque foi assim descrita, a teologia guarda uma relação originária com a filosofia como ciência ontológica, justificando por que é a *ciência* da fé que precisa da filosofia e não a fé propriamente dita. Só agora, então, a relação entre a teologia cristã como ciência ôntico-positiva e a filosofia como ciência ontológico-transcendental poderá ser devidamente entendida.

TERCEIRA SEÇÃO

A RELAÇÃO IDEAL ENTRE AS DUAS CIÊNCIAS: SUA DESCRIÇÃO E SUA PROBLEMATIZAÇÃO

Introdução

Fenomenologia e teologia se encerra com um tópico (cf. *PuT*, II: 61-67) cujo objetivo não é outro senão descrever a relação possível da teologia, como ciência positiva, com a filosofia, como ciência transcendental. Trata-se, pois, da realização do último propósito da conferência: estabelecer a relação entre uma e outra a partir da “construção ideal das ideias das duas ciências” (*PuT*, II: 47). Nesse sentido, como foram idealmente construídas tanto a ideia de filosofia (cf. *PuT*, I: 199-206) quanto a de teologia (cf. *PuT*, II: 51-61), também a relação proposta por Heidegger entre elas é ideal, ou seja, não se pode esperar encontrar na parte que conclui a conferência a apresentação de modelos e/ou exemplos devidamente concretizados da relação que aí se propõe, o que também não impede que se olhe para a tradição teológica com vistas a verificar se a relação proposta já foi levada a cabo de algum modo. Na conferência, porém, também não há essa “verificação”, o que, de maneira alguma, pode ser entendido como algo que lhe falta, pois, desde o início de sua segunda parte, se deixou claro que “não se trata de comparar o estado fático de duas ciências dadas historicamente” (*PuT*, II: 47). O que faz essa relação ser ideal é a lógica interna da conferência e o modo como ela está construída.

Diante disso, o primeiro a ser feito agora é investigar a viabilidade dessa relação e como ela se apresenta, o que conduz à pergunta: por qual razão a teologia está relacionada à filosofia, se, como visto, a teologia é uma ciência autônoma? Não pode ser para sua fundamentação positiva, pois seu fundamento – a cristicidade – só é alcançado por meio da e na fé, a respeito da qual, de acordo com Heidegger, a filosofia nada sabe (cf. *PuT*, 66). No entanto, a teologia, tendo sido caracterizada como ciência ôntica, guarda uma relação originária com a filosofia, como ciência ontológica: uma relação que diz respeito justamente à fundamentação científica, ou melhor, à condição de possibilidade da ciência em geral. Por isso, como se verá adiante, não é a fé propriamente dita que está relacionada com a filosofia, mas a teologia como ciência da fé. A fé, por sua vez, por ter sido caracterizada como um possível modo de ser do aí-ser, dá concretude àquilo que a analítica existencial tão somente indica formalmente, ou seja, no âmbito da fé, os existenciais são encontrados existivamente, logo, a relação entre a teologia e a filosofia se apresenta como sendo, respectivamente, entre um conteúdo ôntico (existente) e a indicação

formal do conteúdo ontológico. No fundo, essa relação está pautada naquela entre ser e ente e, nesse sentido, a relação da fenomenologia com a teologia passa necessariamente pelo caráter metodológico da própria fenomenologia em favor da ontologia. Heidegger a denomina como sendo uma relação de “correção” (*Korrektion*), mais precisamente, uma correção ontológica, isto é, formal indicativa do conteúdo ôntico da teologia.

A essa caracterização da relação ideal entre uma e outra enquanto ciências distintas, segue-se, nos dois últimos parágrafos do último tópico da conferência, a indicação de a filosofia e a fé serem modos de ser do aí-ser radicalmente opostos entre si. Para compreender por qual razão eles são opostos, será preciso entender o significado de a filosofia ser um específico modo de ser do aí-ser, isto é, trata-se de ir ao encontro da afirmação “filosofar é transcender expresso” (GA 27: 395/423), tal como desenvolvida, sobretudo, na segunda parte de *Introdução à filosofia*. Diante disso, por fim, poder-se-á entender, reafirmando Greisch (2003: 454), que “o único espaço de reencontro possível entre a filosofia e a teologia, para Heidegger, é o da ontologia fenomenológica”.

No entanto, no tópico concluinte da conferência parece haver duas gramáticas, como se uma tratasse teologia e filosofia como ciências e, a partir disso, estabelecesse a relação ideal entre elas e outra tratasse filosofia e fé como modos de ser, não só distintos, mas opostos entre si. Se há, de fato, duas gramáticas, então a oposição radical entre um e outro modo de ser deve estar implicada necessariamente na relação ideal entre filosofia e teologia, de modo que tal relação deve ser marcada por essa oposição. E não só porque o ponto de partida da teologia é ôntico-positivo e o da filosofia ontológico-transcendental, mas porque a filosofia, como modo de ser, deve se apresentar de maneira totalmente distinta do que a fé. Isso, no limite, acaba incidindo na suspeição da própria condição científica da teologia, frente à da filosofia, o que, porém, não é evidente na conferência, pois é algo posto em causa por Heidegger em uma carta enviada a Elisabeth Blochmann em agosto de 1928, na qual apresenta uma posição diversa daquela apresentada na conferência: “[...] na verdade, eu estou pessoalmente convencido de que a t[eologia] *não* é uma ciência – mas ainda não estou em condições de *mostrar* isso *efetivamente* e de tal forma que seja concebida *positivamente* a grande função da teologia na história do espírito” (8.8.1928, *BwHB*: 24, grifo do autor).

Após oferecer uma tradução da carta, ver-se-á, porém, que essa afirmação pode ser interpretada a partir de dois referentes: em primeiro lugar, a própria ideia de teologia cristã construída na conferência e, em segundo lugar, a concepção ontológico-existencial de ciência, apresentada na primeira parte da conferência, no §69b de *Ser e tempo* e em toda a *Primeira seção de Introdução à filosofia* (§§5-31). Como esses são dois referentes possíveis, seria possível

argumentar a favor de duas outras hipóteses de interpretação da conferência, a saber, a de a teologia não ser ciência porque nunca foi ciência da fé e a de a teologia não ser ciência porque sua cientificidade nunca coincidiu com as existências próprias do conceito ontológico-existencial de ciência em geral, justificando-as de acordo com o contexto próprio à conferência, isto é, *Ser e tempo*? Isso, sem dúvida, exige a elaboração de outros dois trabalhos, distintos entre si e com outros objetivos daqueles aqui propostos, então, o que aqui se fará, ao final, é justamente a apresentação de cada uma dessas hipóteses em suas linhas gerais, a partir da interpretação da referida carta, o que, por fim, há de evidenciar que há muito ainda o que se pensar – e trabalhar – em e a partir de Heidegger a respeito da relação entre fenomenologia e teologia.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A RELAÇÃO IDEAL COMO CORREÇÃO ONTOLÓGICA

1.1 Uma relação delimitada à cientificidade

Já ficou claro que, para Heidegger, teologia é a interpretação conceitual da existência cristã, logo, não é sua intenção trazer à tona “um sumário completo dos mais importantes princípios da fé, mas priorizar seu específico caráter *existencial*” (Peperzak, 2014: 323, grifo do autor). Nesse sentido, os termos-chave usados na descrição da fé como o *positum* originário da teologia, tais como cruz, sacrifício, renascimento, conversão, pecado, entregar-se-como-cativo, etc., sempre fazem menção, de uma forma ou outra, à existência, de tal modo que a teologia, ao analisar a fé, está assentada em uma compreensão prévia justamente da existência do *aí-ser*. No entanto, como a fé foi caracterizada como um possível modo de ser do *aí-ser*, a teologia, ao objetivar a fé, outra coisa não faz do que tematizar a existência a partir desse específico modo de ser, assim, ela projeta uma constituição de ser do *aí-ser* direcionada pela fé, o que lhe dá contornos ontológicos, em um sentido específico: “certamente usamos o termo ‘ontológico’ – ‘ontologia’ para a apreensão temática e para a concepção do próprio ser” (GA 27: 200/215).

Isso não quer dizer que a investigação teológica se identifica à investigação ontológico-fundamental levada a cabo pela filosofia, que busca justamente as condições de possibilidade para todas as demais formas de ontologia (cf. *SuZ*: 18) e, para tanto, parte justamente da analítica do ente capaz de compreender o próprio ser e colocar a pergunta pelo sentido de ser em geral, o *aí-ser*, ou seja, parte da hermenêutica da facticidade. Como visto, o ponto de partida da ontologia fundamental é a tematização da existência⁵⁰ e, nesse sentido, ela coincide com o ponto de partida temático da teologia, o que, no entanto, não torna os conceitos teológico-fundamentais idênticos aos da analítica existencial. Não só porque estes descrevem o *aí-ser* em sua condição de ser-no-mundo e não pressupõem algo como a fé, ao passo que os teológico-fundamentais, como visto, têm a fé como o sentido de conteúdo mais próprio, mas, sobretudo, porque a diferença ontológica não se torna tema da investigação teológica e, portanto, a interpretação conceitual levada a cabo por ela permanece ôntico-existencial, ao passo que a filosófica se constitui como ontológico-transcendental, justamente porque tematiza a existência a partir da diferença entre ser e ente.

⁵⁰ Cf. Primeira seção, capítulo 1.2

Ora, se a teologia é uma interpretação conceitual da existência cristã e esta, por sua vez, já compreendeu a si mesma desde a perspectiva da fé, então a fé, enquanto objeto a ser teologicamente investigado, já foi compreendida pré-teologicamente. Até aqui não há nenhum problema e, na verdade, o mesmo foi dito a respeito da ciência em geral⁵¹. Porém, por qual outra via se chega ao conceito de fé senão por meio da teologia? Em outras palavras, como a diferença entre a compreensão pré-teológica da fé e a teológico-científica vem à tona senão por meio da objetivação da fé e tematização da existência cristã levada a cabo pela teologia? Por um acaso, poderia a filosofia se ocupar da fundamentação da fé? De maneira alguma, pois se assim o fizesse, a descreveria a partir de seu sentido de conteúdo, de realização e de referência, para tanto, já pressuporia essa mesma fé. O máximo que a filosofia faz é afirmar a fé como possível modo de ser do *aí-ser*. À analítica existencial interessa descrever a existência do *aí-ser* em sua existencialidade. Então, fica impossibilitado que a fé seja um existencial. Por que, se os existenciais são “os modos em que a vida fática se temporaliza a si mesma e, temporalizando-se, fala consigo mesma (*κατηγορειν*)” (*NB*, GA 62: 363)⁵²? Justamente porque, como visto, a fé não se temporaliza a partir do *aí-ser* e por sua própria decisão, mas “a partir daquilo que se revela nesse e com esse modo de existência, a partir daquilo que é crido” (*PuT*, II: 52), o que reitera que a teologia tematiza a existência *cristã*. E só o pode fazer porque, mesmo a fé não sendo dada *a priori* ao *aí-ser* como possibilidade, a estrutura formal da temporalidade, na qual o conteúdo da mensagem revelada é recebido, o é, ou seja, a ontologia fundamental não decide absolutamente nada a respeito da adequação entre o *positum* teológico e sua cientificidade específica. “O que é dado ao *aí-ser*, porém, é um meio para lidar com o *positum* da teologia” (Vedder, 2006: 82). Nesse sentido, ainda de acordo com Vedder (2006: 82), “se há uma possível compreensão e hermenêutica da fé a partir da fé, então ela tem de seguir os ditames da hermenêutica”, que é não só pré-teológica, mas anterior à fé, pois independe dela.

Mesmo a compreensão pré-teológica projeta uma determinada compreensão de ser, que já delimita previamente a essência da fé, logo, a teologia se desenvolve a partir de um “projeto não-objetivo da constituição de ser” (GA 27: 195/209), um projeto que “demarca um campo” (GA 27: 196/209). Isso também está de acordo com o que acima se disse a respeito da ciência em geral, pois “toda ciência precisa ter em vista que o ente que ela transforma em objeto já precisa estar, de antemão, suficientemente definido em sua essência, para que toda pergunta concreta possa encontrar um fio condutor para localizar o que é objeto nessa ciência” (GA 27:

⁵¹ Cf. Segunda seção, capítulo 1

⁵² Cf. Primeira seção, capítulo 3.3

188/201, mod.). Por isso, a compreensão da fé antecede a sua concepção. Mesmo assim, persiste a pergunta: pode a filosofia circunscrever suficientemente o *positum* teológico, definindo-o em sua essência, para que a teologia coloque, de fato, as perguntas concretas a respeito de seu conteúdo? Evidentemente, não, pois quem deve fazer tal definição é a própria teologia, que já parte de certa compreensão pré-teológica da fé. Há aqui, então, algo como um “estágio intermediário” (GA 27: 201/216) entre a compreensão pré-teológica da fé e a sua concepção expressa, um estágio também presente nas outras ciências positivas em geral:

[...] um tal estágio é justamente o projeto da constituição ontológica que, ao ser levado a cabo, por exemplo, por pesquisadores das ciências naturais [da teologia, no nosso caso], delimita o campo “natureza” [“fé”, no nosso caso]. Pois nesse projeto não fala nem ganha voz apenas uma compreensão de ser pré-ontológica, nem mesmo uma apreensão e uma concepção expressas do próprio ser; ele se acha em um peculiar espaço intermediário entre a compreensão pré-ontológica e a ontológica, um tipo de compreensão expressa de ser, o que não implica, contudo, que tal compreensão também já precisaria ser conhecida e compreendida como tal (GA 27: 201/216, mod., grifo do autor).

Só há teologia a partir do momento em que a fé é objetivada e a existência cristã tematizada, ou seja, o que a teologia primeiro coloca em questão é justamente a compreensão pré-teológica da fé com vistas a alcançá-la objetiva e tematicamente. Como, em sentido geral, também se pode usar o termo “ontologia” para descrever “a apreensão temática e para a concepção do próprio ser” (GA 27: 200/215), a teologia pode ser descrita, a princípio, como uma ontologia da fé, enunciando seus principais aspectos, tais como a cruz, o renascimento, o pecado, o tornar-se-cativo, etc. No fundo, trata-se de uma ontologia do comportamento crente, pois o que a teologia tematiza é a existência cristã propriamente dita, que leva a cabo a fé como modo de ser. Nesse sentido, “a teologia, como empreitada conceitual, tem necessidade do ‘fio condutor’ dos conceitos existenciais elaborados pela analítica [existencial]” (Greisch, 2003: 451), justamente porque o que o *aí-ser* crente concretiza ôntico-existentivamente é o que foi descrito de maneira ontológica pelos existenciais na analítica.

Como a compreensão pré-teológica não pode deixar de estar implicada no conceito de fé, a teologia, ao tematizar a existência cristã, não pode deixar de trazer consigo estrutura de compreensão da própria existência do *aí-ser*, o que faz, então, que as categorias teológicas estejam relacionadas aos existenciais, mas não sejam dependentes deles, pois o que a teologia descobre só é dado a ver por meio da fé, que, por assim dizer, preenche os vazios conceitos filosóficos, que são indicações formais. Nesses termos, porque a compreensão pré-objetiva do *positum* é objetivada pela própria teologia, logo, porque a fundamentação da fé acontece a seu modo, torna-se evidente que “a fé quase não precisa da filosofia” (Capelle-Dumont, 2012: 41).

O que precisa da filosofia é a ciência constituída a partir da e na fé, mas não com vistas a trazer à tona sua positividade.

A fé não precisa da filosofia, mas [o que precisa dela é] a *ciência* da fé como ciência *positiva*. E, na verdade, aqui é preciso novamente distinguir: a ciência positiva da fé precisa, por sua vez, da filosofia não para fundamentar e desvelar primariamente sua positividade, a cristicidade. Essa [cristicidade] se fundamenta a si mesma a seu modo. A ciência positiva da fé precisa da filosofia apenas no que diz respeito a sua cientificidade. E isso, por sua vez, certamente também apenas de um modo fundamental, mas peculiarmente limitado (*PuT*, II: 61, grifo do autor).

O que importa é justamente a distinção – e delimitação – feita por Heidegger: a filosofia importa à teologia no que diz respeito a sua cientificidade e não a sua positividade. Ao final do excerto, como se vê, ainda é dito que essa necessidade é fundamental e, ao mesmo tempo, limitada: fundamental porque se refere a uma parte constituinte da teologia como ciência, a sua cientificidade, e limitada justamente porque a filosofia nada pode dizer a respeito do *positum* teológico, fundamentado pela própria teologia. Essa, então, é uma relação fundamental, embora não-necessária: “só porque há fé pode haver teologia cristã, ou seja, uma ciência positiva que interpreta conceitualmente a fé a partir da cristicidade como *positum*, sem que, no entanto, a fé como um modo de ser precise desta sistematização conceitual” (Pietropaoli, 2016: 158). Assim como a ciência pôde ser caracterizada como um modo de ser do *aí-ser*, a teologia também pode o ser, logo, a existência cristã não depende – e não necessita – da teologia, embora a explicitação da concepção de fé só possa ser alcançada por meio da teologia como ciência ôntico-positiva. A explicitação da fé como *positum* originário, portanto, depende única e exclusivamente da teologia, que mostra a fé em seu pleno sentido fenomênico, isto é, tanto em seu *que* (*Was*) – em seu sentido de conteúdo – quanto em seu *como* (*Wie*) – em seu sentido de referência e de realização. O conceito de fé é teológico, por excelência, pois só a teologia pode circunscrevê-lo de maneira suficiente e essencial, o que evidencia que a conceptualidade própria à teologia é exigida, adequada, demonstrada e justificada pela e a partir da fé, “o ente que a teologia assumiu como tarefa interpretar” (*PuT*, II: 62). Isso faz da fé o pressuposto fundamental da teologia e, ao mesmo tempo, aquilo em favor do que ela, enquanto ciência, se desenvolve.

1.2 A pluridimensionalidade dos conceitos teológico-fundamentais

No entanto, o que quer dizer que a teologia precisa da filosofia no que diz respeito à sua cientificidade? Deveria a filosofia prestar um auxílio justamente no modo historiológico-sistemático-prático de a teologia expressar teórico-conceitualmente a fé?

Em primeiro lugar, deve-se dizer, novamente, que a filosofia não presta um auxílio à teologia porque Ihe é “superior”, tampouco porque a razão está acima da fé: “para a fé, não há uma razão racional, filosófica ou ontológica. A fé é a única porta de entrada para a fé” (Vedder, 2006: 72). Nesse sentido, o auxílio prestado pela filosofia não tem a função de servir como apoio apologético à fé, como se Ihe oferecesse provas justificadas tão somente pela razão. Se assim o fosse, a discussão a respeito da relação entre uma e outra estaria pautada na concepção de fé e saber, revelação e razão como distintas visões de mundo, que não é a perspectiva adotada pela conferência (cf. *PuT*, II: 47). Afirmar que a teologia precisa da filosofia no que diz respeito à sua cientificidade, portanto, é reafirmar o ponto de partida da conferência, que as assume como ciências radicalmente distintas.

Em segundo lugar, a filosofia não presta um auxílio no que diz respeito ao conteúdo disso que é “essencialmente inconcebível [*wesenhaft Unbegreifliche*]” (*PuT*, II: 62) aos olhos do saber racional fundado na razão, mas justamente à sua conceptualização. Isso que é inconcebível deve ser trazido conceitualmente à tona enquanto tal: “se a inconceptibilidade como tal quiser ser desvelada justamente de modo correto, então isso só acontece no caminho de uma interpretação conceitual adequada, ou seja, de uma que, igualmente, se choca com seus limites” (*PuT*, II: 62). Isso significa que o *positum* próprio à teologia pode ser inconcebível e inapreensível pela razão e, mesmo assim, não excluir uma apreensão teórico-conceitual. De saída, então, quem leva a cabo a teologia deve tornar conceitualmente clara a inconceptibilidade de seu objeto de investigação e, ao mesmo tempo, mostrar que os conceitos teológicos “não caem do céu; não são entregues em mão pela transcendência divina ou pela revelação (ou diretamente consignados no texto bíblico, como pensam os partidários de uma ‘metafísica bíblica’)” (Greisch, 2003: 449). Eles precisam ser construídos. Quem leva a cabo a teologia “não pode renunciar ao *esforço conceptual*” (Greisch, 2003: 449, grifo do autor).

Afirmar que a teologia precisa da filosofia não é dizer que é esta quem dá a ver o caráter historiológico-sistemático-prático daquela, pois este é dado a ver tão somente pelo *positum* teológico, mas, na verdade, que a interpretação conceitual levada a cabo de maneira adequada pela teologia é feita de acordo com uma interpretação que alcança seus limites: “caso contrário, a inconceptibilidade permanece muda, de certo modo” (*PuT*, II: 62). A filosofia não refunda os conceitos teológicos, dando-lhes um novo fundamento que seja apreensível por um conhecimento racional fundado na razão, o que confirma, por sua vez, que “essa interpretação da existência crente é mesmo assunto da teologia” (*PuT*, II: 62).

Contudo, mesmo a interpretação teológica da existência se funda numa compreensão prévia “daquilo que esse respectivo ente é e como ele é” (*PuT*, II: 62). No caso, esse ente é o

próprio aí-ser, uma vez que a fé não foi descrita como coisa, mas como um possível modo de ser do aí-ser, que, por sua vez, é tematizado pela teologia em seu estar diante de Deus propiciado pelo chamado da cruz. Por isso, ao levar a cabo uma interpretação teológica da existência, já se parte de uma compreensão prévia do que é a existência enquanto tal. No caso da existência cristã, como visto, essa interpretação não é feita a partir da suspensão da fé, mas, na verdade, é conduzida pela fé, o que leva à afirmação de que “a existência do aí-ser anterior-à-fé [*vorgläubig*], isto é, não-crente [*ungläubig*] é suspensa no acontecimento cristão, enquanto renascimento” (*PuT*, II: 63).

“Anterior-à-fé” não é uma referência cronológica, como se designasse a condição religiosa ou não-religiosa do aí-ser convocado pela cruz diante de Deus, como se, sendo assim convocado, passasse de uma condição “pré-cristã” à “cristã” mediante a fé e houvesse aí um antes e um depois mensuráveis. Não se trata de um termo para designar uma condição, tampouco um período. Ele é aqui utilizado em sentido ontológico, com vistas a mostrar que “todos os conceitos teológicos albergam em si necessariamente a compreensão de ser que o aí-ser humano, enquanto tal, tem a partir de si mesmo desde o momento em que existe em geral” (*PuT*, II: 63). O aí-ser compreende o ser que ele mesmo é independentemente da fé, mas, no caso da existência cristã, a fé está conjugada nessa compreensão: “a imagem do renascimento anuncia uma separação entre uma antiga e uma nova existência. Porém, também é necessário ver a continuidade entre elas. Não se trata de um antigo e um novo aí-ser, mas da continuidade de um aí-ser já dado, que é visto com um novo tipo de visão” (Vedder, 2006: 75). Nesse cenário, a afirmação de uma existência anterior-à-fé faz referência àquela descrita em *Ser e tempo*, em sua existencialidade, isto é, em seu sentido ontológico, de modo que, de acordo com Greisch (2003: 450), “os termos ‘anterior-à-fé’ [sic] e ‘ontológico’ se tornam quase sinônimos”.

À existência cristã, por meio do acontecimento cristão, fica impossibilitada uma compreensão que não seja aquela dirigida pela fé, o que não quer dizer que a existência em sua existencialidade tenha sido posta de lado:

Na verdade, na fé, a existência anterior-à-fé é superada ôntico-existentivamente. Mas essa superação existêntiva da existência anterior-à-fé, superação que pertence à fé como renascimento, significa precisamente que, na existência crente, o aí-ser pré-cristão [*vorchristlich Dasein*], que foi superado, está coimplicado ontológico-existentivamente (*PuT*, II: 63).

Superada não quer dizer abandonada ou deixada para trás, mas assumida de outra maneira, em outra perspectiva: “tomar [a existência] em uma nova disposição [*Verfügung*]” (*PuT*, II: 63), como é dito, por exemplo, por Paulo na *Carta aos Romanos* quando afirma uma existência no pecado e uma vida nova em Cristo (Rm 6, 20-23). De acordo com Greisch (2003:

450), isso significa que, “adotando a fé, convertendo-se, renascendo do alto, o crente muda radicalmente de maneira de ser”. Contudo, a compreensão da morte como consequência do pecado (Rm 6, 21) e da vida eterna como dom gratuito de Deus (Rm 6, 23) só é possível se o aí-ser crente já compreende algo como morte e vida, o que, de certa forma, reenvia a concretização ôntico-existencial desses fenômenos à sua possibilidade originária, encontrada na analítica existencial de *Ser e tempo*.

Nesse sentido, os conceitos teológicos, porque ôntico-existencial, unem a existência cristã e a pré-cristã, pois na interpretação ôntico-existencial aí levada a cabo está coimplicada a ontológico-existencial, de tal modo que a filosofia, porque ontológico-transcendental, auxilia a teologia a esclarecer o caráter existencial dos conceitos fundamentais elaborados a partir da fé. Com isso, ficam ditas duas coisas: em primeiro lugar, que os conceitos fundamentais da teologia não provêm de outra ciência; eles são dirigidos única e exclusivamente pela fé, o que garante o caráter historiológico-sistemático e, no fundo, tão somente presta um serviço a favor da própria teologia, pois isso a mantém articulada de maneira fundamental com a fé, garantindo sua condição de *ciência da fé*. Em segundo lugar, está dito que a filosofia, por meio da fenomenologia, descreve a condição de possibilidade dos conceitos ôntico-existencial, logo, que ela traz à tona os conceitos ontológicos que tornam possível compreender as categorias ônticas da fé. Como, no caso da teologia, o que está em jogo é uma interpretação conceitual da existência cristã e, para a filosofia – que, para Heidegger, é uma ontologia fenomenológico-hermenêutica –, o que está em jogo, a princípio, é uma analítica da existência em sua existencialidade, a relação entre elas pode ser descrita como uma correção do conteúdo ôntico dos conceitos teológico-fundamentais em direção a seu conteúdo ontológico, isto é, pré-cristão, anterior-à-fé.

Para que tal correção faça algum sentido, no entanto, a teologia já deve ter alcançado a devida explicitação [*Explikation*]⁵³ e consequente explicação de seus conceitos fundamentais.

[...] na medida em que é corretamente aplicada, a explicitação dos conceitos fundamentais jamais atua explicando e definindo conceitos isolados em si mesmos, para depois pô-los e atribuí-los como fichas de jogo aqui e ali. Toda explicitação de conceitos fundamentais tem que se esforçar precisamente para chegar a ver e manter constantemente à vista, em sua totalidade originária, o nexos ontológico primário e fechado, ao qual remetem todos os conceitos fundamentais (*PuT*, II: 62).

Isso quer dizer que a teologia constrói seus conceitos fundamentais com vistas a esclarecer e dar a ver o próprio núcleo íntimo da fé. Ao assim proceder, ela supera, mas não abandona, a estrutura de compreensão da existência anterior-à-fé, isto é, aquela ontológico-

⁵³ Cf. Primeira seção, capítulo 2.1, nota de rodapé n. 16

hermenêutica. Os conceitos teológicos, nesse caso, podem ser comparados à cabeça de Jano, não só porque unem uma modalidade da existência à sua descrição ontológica, mas, sobretudo, porque, olhando para a fé em sentido positivo e dela fazendo derivar uma interpretação ôntico-existentiva da existência, esses conceitos também olham, ou melhor, tornam possível olhar, embora em sentido oposto, para a existência em sentido ontológico-existencial.

Todos os conceitos teológicos da existência, centrados na fé, se referem a uma específica *transição* da existência [*Existenzübergang*], na qual a existência pré-cristã e a existência cristã estão unidas de um modo particular. Esse caráter de transição motiva a pluridimensionalidade característica do conceito teológico, sobre a qual não é possível entrar em detalhes aqui (*PuT*, II: 63, nota de rodapé 1, grifo do autor).

Em chave teológica, *Übergang* significa conversão (cf. Grimm; Grimm, 1971e: coluna 245), não no mero sentido de mudar de uma condição e/ou estado a outro, mas no de tomar a existência em uma nova disposição, logo, todos os conceitos teológico-fundamentais se referem, de uma forma ou outra, a essa transição entre planos existenciais distintos: o próprio à fé, o cristão, ôntico-existentivo, e o anterior-à-fé, pré-cristão, ontológico-existencial. Essa é a pluridimensionalidade que os conceitos teológico-fundamentais dão a ver: “todos os conceitos teológico-fundamentais, tomados em seu pleno contexto regional, sempre tem a cada vez em si mesmos um conteúdo pré-cristão” (*PuT*, II: 63), como é o caso do conceito de pecado, trazido por Heidegger como exemplo na conferência (cf. *PuT*, II: 63). Analisar o pecado como um conceito teológico-fundamental ajuda a entender como, na interpretação cristã da existência, está latente o sentido ontológico-existencial da culpa, assentada no que, em *Ser e tempo*, foi descrito como ser-culpado, “uma determinação ontológica e originária da existência do aí-ser” (*PuT*, II: 64).

1.3 A correção – ou codireção – ontológica dos conceitos teológico-fundamentais

Embora seja um exemplo, essa inflexão em direção ao pecado como conceito teológico-fundamental não é uma casualidade. Contudo, ela também não pode ser simplesmente justificada pelo fato de a conferência, em Tübingen, em 1927, ter sido feita a convite da Faculdade Luterana de Teologia (cf. 29.3.1927, *BwBH*: 25), logo, pressupondo um ambiente, também presente em Marburgo, em 1928, onde havia domínio da teologia de Lutero, na qual a doutrina da justificação divina dá certa ênfase ao pecado, ou melhor, se dá à luz de “um diagnóstico mais radical do pecado do ser humano, cuja origem, sob todos os disfarces e idolatrias, está em seu egoísmo, no fato de ele se erguer contra Deus” (Rupp, 1964: 40). Na verdade, essa inflexão está vinculada à leitura feita por Heidegger do conceito de pecado em Lutero, mais precisamente,

nas duas preleções apresentadas no seminário dado por Bultmann sobre *A ética de Paulo* (1923/1924): recém-chegado a Marburgo, Heidegger participou como membro extraordinário desse seminário e, nas sessões de 14 e 21 de fevereiro de 1924, apresentou sua comunicação sobre *O problema do pecado em Lutero*, hoje disponível juntamente com as cartas entre Bultmann e Heidegger (cf. *BwBH*: 263-271)⁵⁴. Com vistas a entender a inflexão ao pecado presente na conferência de 1927 e a centralidade desse exemplo na economia da conferência, faz-se necessário um passo atrás, indo em direção a essa pontual exposição heideggeriana.

1.3.1 A digressão a Lutero e a seu conceito de pecado

A exposição de Heidegger se inicia com a demarcação da abordagem a ser feita: “o problema do pecado não deve ser tratado na medida em que é objeto de consideração religiosa [*religiöse Betrachtung*], mas como um problema teológico [*theologische Frage*] e é a partir desse problema que a teologia de Lutero será esclarecida” (Heidegger, 2009: 263). Como se nota, para Heidegger, há uma diferença implícita entre a consideração religiosa e o problema teológico do pecado. Essa diferença evidencia que tal problema não está relacionado, em primeiro lugar, com uma abordagem ético-moral da conduta cristã, como se o pecado estivesse aí posto a partir de determinados valores, que é o que marca precisamente isso que aí é chamado de consideração religiosa. O verdadeiro problema teológico do pecado diz respeito à relação originária entre Deus e o ser humano, ou melhor, à quebra dessa relação, tal como relatada no capítulo três de *Gênesis*. Para Heidegger, a direção fundamental de todo o desenvolvimento teológico de Lutero parte de sua consideração a respeito do pecado, de onde a pergunta: “o que significa ‘pecado’ quando se aborda essa relação do ser humano com Deus como um problema teológico?” (Heidegger, 2009: 264).

Como esse é um problema teológico, deve-se partir também da descrição teológica do ser humano como criatura, ou seja, ele deve ser considerado, por um lado, “como *summum bonum* da criação” (Heidegger, 2009: 264) e, por outro, devem lhe ser possíveis, a partir de sua condição de criatura, “a queda e o ser do pecado, sem que esse peso caia sobre Deus” (Heidegger, 2009: 264). Em sua leitura de Lutero, portanto, Heidegger destaca que a responsabilidade do pecado é do ser humano e não pode ser impingida a Deus. Também não lhe interessa a especificidade do pecado, mas o pecado enquanto tal, isto é, o estado de corrupção do ser

⁵⁴ O que se tem publicado, na verdade, não é a exposição de Heidegger *ipsis litteris*, mas a transcrição feita por Wilhelm von Rohden, à qual se soma o relatório dessas aulas, presente na edição de Bernd Jaspert (1996: 28-33), sobre os seminários de exegese do Novo Testamento oferecidos por Bultmann.

humano. Nesse sentido, a condição de ser-pecador não deve ser vista a partir de e como uma mera acumulação de erros ou faltas:

Lutero dirige o olhar ao *affectus*, isto é, ao modo do ser-situado [*Gestelltsein*] do ser humano em relação às coisas, para o estar-em-choque [*Entsetztsein*] diante delas, estar-em-choque que surge da dependência [que se tem] delas. [...] Assim surge a *desperatio spiritualis*, o desespero [*Verzweiflung*] diante de Deus, não pelo erro do pecado, mas pelo *affectus horrens peccatum*; e o pecado é definido por uma determinada maneira de ser-situado em relação ao mundo (Heidegger, 2009: 264).

Há, então, um modo fundamental do ser-situado que define o pecado: justamente aquele *affectus* que se horroriza do pecado, mais precisamente, que se horroriza da condição de dependência do ser humano em relação às coisas. E isso porque essa dependência nada mais é do que o afastamento do ser humano em relação a Deus, ou seja, por meio de sua entrega às coisas do mundo, o ser humano foge da presença de Deus; “e ele foge porque não vê que o *pecado* significa a *vera discessio a Deo* [a verdadeira separação de Deus]” (Heidegger, 2009: 269, grifo do autor). Esse afastamento, ou melhor, essa fuga só é possível porque o ser humano ouve uma palavra que não é a de Deus, de tal modo que é justamente disso que trata o episódio narrado no terceiro capítulo de *Gênesis*, no qual Adão e Eva são expulsos do Jardim e têm por consequência a morte. Assim, “pecado não é outra coisa que o oposto à fé, visto que fé significa: estar (ser-situado) diante de Deus. [...] Em Lutero, pecado é um conceito de existência, ao qual já aponta a acentuação do *affectus*” (Heidegger, 2009: 267). Mais precisamente: pecado é a condição na qual o ser humano, estando diante de Deus, afasta-se dele, de tal modo que “o autêntico pecado é a *incredulitas*, a falta de fé [*Unglaube*], a *aversio Dei*” (Heidegger, 2009: 268).

Mesmo designando a existência oposta à fé, no entanto, o pecado só pode ser plenamente compreendido com vistas a ela, pois “sem fé, logo, sem teologia, não há nenhum modo de falar de pecado como algo que é essencialmente diferente de falta ou erro” (Hung, 2020: 10). Por isso, se a fé é oposta ao pecado e ele diz respeito a um afastamento, então a existência na fé diz respeito a uma proximidade, ou melhor, a um estar-junto de Deus, o que pode ser descrito como um ouvir sua palavra, pois “o ser de Deus é sempre entendido como *verbum* e a relação fundamental do homem com ele como *audire*” (Heidegger, 2009: 270). Essa é a relação devidamente estabelecida entre criador e criatura. Esse estar-junto, porém, não é de maneira alguma óbvio e só se torna evidente quando se fala do contraste incisivo que há entre criador e criatura, isto é, quando “Lutero fala da dissociação pela qual criador e criatura estão distanciados – separados, mortamente separados” (Bayer, 2003: 36). Isso, de certa forma, mostra a diferença entre a proposta luterana e aquela própria à Escolástica, para a qual, o ser humano, ao pecar, perde um

certo conhecimento superior de Deus, um conhecimento descrito por meio das três virtudes teológicas – fé, esperança e caridade (1Cor 13, 13) –, mas não perde a condição de estar-situado diante de Deus (cf. Heidegger, 2009: 267); para Lutero, porém, é a natureza humana mesma que está corrompida, logo, antes do pecado, era próprio a Adão e Eva amar, crer e reconhecer a Deus como criador (cf. Heidegger, 2009: 268), de modo que, ao pecarem, já não estavam mais situados diante de Deus, perdendo, então, sua condição original. Nesse sentido, se a autoria do pecado é de responsabilidade do ser humano e o pecado corrompe sua natureza, o ser humano nada pode fazer para sua própria justificação, ou seja, a condição de ser-pecador só pode ser reparada por meio da fé, que não vem por meio de esforço humano algum, seja ele por parte do intelecto ou da vontade: “por esta maneira, portanto, a alma é justificada somente pela fé, sem as obras, a partir da palavra de Deus, é santificada, tornada verdadeira, pacificada, libertada e repleta de todo bem, e se torna verdadeiramente filha de Deus” (Lutero, 1989: 441).

Se, para Lutero, a condição humana é a de ser-pecador, que corresponde a seu afastamento em relação a Deus, e o reparo dessa condição vem por meio da fé, então a justificação se dá quando a Palavra de Deus é devidamente ouvida e Deus reconhecido como criador, o que, novamente, aponta para a centralidade da experiência do pecado:

Experientia [...] docet nos de his calamitatibus [a experiência nos ensina sobre essas calamidades], nomeadamente, os *defectus*, que surgem do pecado. Mas apenas conhecemos toda sua grandeza se, em uma consideração correlativa, vemos a Deus como Deus. Pois só então compreendemos o que significa a *aversio Dei* (Heidegger, 2009: 268).

No caso de Adão e Eva, a recusa a se reconhecerem pecadores acabou por fazê-los responsabilizar Deus como o autor do pecado, pois criador da serpente, o que, por sua vez, acaba livrando-os de qualquer responsabilidade pelo pecado. De acordo com Heidegger (2009: 269), essa atitude é “o autêntico desespero”, que, no limite, os leva a dizer que Deus não é Deus. Contrariamente a isso, a confissão do pecado se mostra como o gesto que individualiza a universal radicalidade do pecado: “sem essa confissão do pecado, o ser humano seria apenas um exemplar do gênero, não seria um indivíduo” (Bayer, 2003: 35). Criador e criatura estão juntos um ao outro na palavra, seja na da confissão, dada pelo ser humano, seja na do perdão, dada por Deus. Como a Palavra de Deus não é outra senão Cristo, “o que realmente acontece é que Deus nos imputa a justiça de Cristo” (Gonzalez, 2004: 59). Desse modo, não se trata só de quanto mais se investigar o pecado, melhor se conhecer a natureza humana, mas sobretudo de, ao investigar o pecado, perceber e entender o porquê da Encarnação de Deus. “Em termos teológicos, isso significa: ‘só se pode compreender a fé, caso se compreenda o pecado e só se pode

compreender o pecado, caso se tenha uma reta compreensão do ser do ser humano mesmo” (Heidegger, 2009: 270).

O pecado, nesse cenário, não é só a quebra de uma adequada relação, mas sua subversão, conforme dá a ver a *Tese 17 da Disputatio contra scholasticam theologiam*, de 1517, que, de acordo com Heidegger (2009: 265), traz “precisamente a essência do pecado”: “por natureza, o ser humano não consegue querer que Deus seja Deus; pelo contrário, quer que ele mesmo seja Deus e que Deus não seja Deus” (Lutero, 1987: 16). O problema do pecado, em Lutero, portanto, se torna o eixo central de sua teologia e, ao mesmo tempo, de sua antropologia (cf. Bayer, 2003: 34-35), pois investigar a raiz do pecado é investigar a própria natureza humana, justificando por qual razão nessa radicalidade há uma certa universalidade, que “vale para a humanidade toda, mas também para a existência do indivíduo em toda a sua amplitude e profundidade” (Bayer, 2003: 35).

O pecado interessa a Heidegger justamente porque nele o ser humano se encontra entregue à sua própria condição. Por isso, o que ele, em 1924, tem em vista quando diz que a proposta de Lutero deve ampliar a corrupção não diz respeito à multiplicação ou ampliação do pecado em termos de quantidade, mas à seriedade com que deve ser vista e entendida a condição que é mais própria ao ser humano, o que, sem dúvida, ressoa na conferência de 1927, pois, conforme aí se afirma:

Quanto mais originária e adequadamente e em sentido autenticamente ontológica for trazida à luz a constituição fundamental do aí-ser em geral, tanto mais originariamente, por exemplo, será apreendido o conceito de culpa, e então tanto mais evidente o conceito de culpa servirá como fio condutor para a explicitação teológica do pecado (*PuT*, II: 64).

Nesse sentido, resta compreender apropriadamente a relação corretiva da ontologia em relação à teologia, bem como de que modo isso pode auxiliar na compreensão desse conceito teológico-fundamental, em específico, para, a partir disso, entender por que e em que o pecado pode ser corrigido.

1.3.2 As correções ontológicas do pecado

Como já visto, a teologia precisa da filosofia no que diz respeito à sua cientificidade, então, em relação ao problema teológico do pecado, é “o conteúdo mesmo do conceito, não algum capricho filosófico do teólogo, exige um retorno ao conceito de culpa” (*PuT*, II: 64, grifo do autor). O fenômeno da culpa⁵⁵, por sua vez, foi caracterizado formalmente como “ser-

⁵⁵ Cf. Segunda seção, capítulo 2.2.1

fundamento de um ser determinado por um não [*Nicht*] – isto é, *ser-fundamento de uma niilidade*” (*SuZ*: 283, grifo do autor), que mostrou que o aí-ser não tem um fundamento pré-estabelecido categorialmente, mas deve dar a si, ou melhor, constituir para si um fundamento, à medida em que põe a pergunta pelo ser, e isso a partir de seu ser-no-mundo, que, no fundo, se mostra como seu único apoio possível para tal empreitada. Desse modo, como bem sintetiza Dreyfus (1991: 306), “a culpa existencial não revela os erros morais do aí-ser impróprio [...]; ela revela uma estrutura essencialmente insatisfatória [*unsatisfactory*] que define inclusive o aí-ser em propriedade”. A ideia de uma estrutura essencialmente insatisfatória, contudo, não pode ser entendida em sentido pessimista, tampouco pejorativo, como se houvesse nessa estrutura apresentada pela analítica do aí-ser algum erro ou até mesmo uma privação no ser mais próprio do aí-ser. Na verdade, o que ela mostra é que o ser do aí-ser não está sob seu controle, sob seu domínio, e que o ser-culpado diz respeito, em primeiro lugar, ao “não” que é constituinte do aí-ser e, ao mesmo tempo, à responsabilidade que o aí-ser deve ter pelo próprio ser, ou seja, “o fato de *podermos* nos tornar culpados deve ter sua origem em nosso ser” (Hung, 2020: 7, grifo do autor).

O “*caráter-de-não* desse não” (*SuZ*: 283, grifo do autor) pode ser visto, em primeiro lugar, na facticidade do aí-ser, no seu ser-lançado no mundo: o aí-ser é sendo, ou seja, à medida em que existe, o aí-ser é seu aí. Isso não é nenhuma decisão do aí-ser, pois, existindo, ele já se encontra, queira ou não, no aí de sua existência, o que pode ser assim resumido: o aí-ser *não* é a causa de sua existência. Em segundo lugar, o caráter de projeto (*Entwurf*) do aí-ser também dá a ver um *não* que lhe é constituinte:

Existindo, o aí-ser é seu fundamento, ou seja, de tal modo que ele se compreende a partir de possibilidades e, compreendendo-se dessa maneira, é o ente projetado. Pois bem, isso significa que, podendo ser, o aí-ser está em uma ou outra possibilidade, que constantemente *não* é alguma outra, à qual ele renunciou em seu projeto existitivo (*SuZ*: 285, grifo do autor).

A escolha de uma *não* aniquila as outras possibilidades, mas mostra tão somente que essa escolha é, ao mesmo tempo, a *não*-escolha das outras, pois o aí-ser não pode se decidir por todas a todo o momento. De acordo com Blattner (2006: 155), o caráter-de-não aí expressado é duplo: por um lado, diz respeito à irrecuperabilidade das possibilidades às quais o aí-ser renuncia ou antecipa em seu projeto existitivo e, por outro, ao fato de o aí-ser poder avançar em direção a apenas algumas dessas possibilidades, isto é, não em direção a todas elas. Assim, “o projeto também é definido pela incapacidade: a incapacidade de ser possibilidades que foram renunciadas e a incapacidade de se projetar em tudo o que está disponível” (Blattner, 2006: 155), o que mostra que há um *não* no ser do aí-ser entendido como projeto.

Em terceiro lugar, o caráter-de-não pode ser visto na decadência do aí-ser:

[...] o aí-ser é, imediata e constantemente, *junto* ao “mundo” do qual se ocupa. Esse absorver-se junto a... [*Aufgehen bei...*] tem geralmente o caráter de um estar-perdido [*Verlorensein*] no caráter público do impessoal. O aí-ser, como poder-se-si-mesmo próprio, já sempre desertou de si mesmo e decaiu no “mundo” (*SuZ*: 175, grifo do autor).

Isso significa que, de saída, o aí-ser se mostra como *não* sendo um si mesmo próprio, pois, à medida em que deserta de si mesmo e decai no mundo, é conduzido pelo falatório, pela curiosidade e pela ambiguidade, que, conforme dão a ver os §§35-37 de *Ser e tempo*, são os aspectos ontológicos característicos do ser-em em sua condição de ser sempre já lançado em um mundo, mostrando, com isso, as formas de abertura do ser-em em sua cotidianidade: “o falatório é o equivalente cotidiano da fala, a curiosidade é o equivalente cotidiano da compreensão e a ambiguidade, produto da união do falatório e da curiosidade, desperta o sentimento de ter sido lançado” (Adrián, 2016c: 291). Em outras palavras: o falatório, a curiosidade e a ambiguidade dão a ver o aí-ser impróprio, ou melhor, “o como em que uma determinada *interpretação* de si mesmo está à disposição do próprio aí-ser” (GA 63: 31/39, grifo do autor). Nesse sentido, a decadência não representa “a ‘queda’ [*Fall*] de um ‘estado original’ mais puro e elevado” (*SuZ*: 176), mas a condição cotidiana do aí-ser permeado por um constitutivo *não-ser-si-mesmo*. “Tanto na estrutura do ser-lançado quando na estrutura do projeto há essencialmente uma niilidade. E ela é o fundamento para a possibilidade da niilidade do aí-ser *impróprio* na decadência, na qual o aí-ser já está sempre faticamente” (*SuZ*: 285).

Se é o conteúdo do conceito teológico de pecado que deve reivindicar o conceito ontológico-existencial de culpa, então também deve haver nele esse caráter-de-não, que diz respeito ao não domínio que o aí-ser tem de seu ser, à não capacidade de o aí-ser ser todas as possibilidades que se lhe abrem e ao não-ser-si-mesmo, que, de pronto, se manifesta em sua decadência no mundo. Isso justamente porque, para Heidegger, leitor de Lutero, o pecado tanto quanto a fé é um conceito de existência, logo, ambos dizem respeito ao ser do aí-ser, que, após a queda, tem sua natureza corrompida: “a *natura hominis é corrupta*. O ser do ser humano como tal é pecado” (Heidegger, 2009: 267).

Como esse “não” se mostra no pecado? De acordo com a leitura de Heidegger do conceito de pecado em Lutero, há três manifestações distintas desse “não”, todas relatadas em *Gênesis*. Em primeiro lugar, homem e mulher se afastam de Deus, ou melhor, dele se escondem: “eles ouviram o passo de Iahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam de Iahweh Deus, entre as árvores do jardim” (Gn 3, 8). Há aí um flagrante não em ação: esconder-se de Deus significa *não* o encarar. Isso já mostra uma perversão do ser

humano, de cuja natureza, antes da queda, faz parte o amar, o crer e o reconhecer a Deus como criador. Em segundo lugar, homem e mulher se escondem de Deus porque ouviram uma palavra distinta daquela de Deus, ou seja, *não* o ouviram, não porque ele não os chamou, mas porque escolheram não o ouvir: “ao dar ouvidos às palavras da serpente, Eva *não* ouve a palavra de Deus, e, recebendo o fruto de Eva, Adão proclama que a palavra de Deus *não* é aquela que ele deveria ouvir” (Hung, 2020: 11, grifo do autor). Em terceiro lugar, o *não* dar ouvidos a Deus resulta na quebra da relação entre ser humano e Deus: ao não o aceitar como justo criador, ou melhor, ao denominá-lo como também criador do pecado, o ser humano declara que Deus *não* é Deus, auto justificando-se, “tomando em suas próprias mãos a realização de sua vida, garantindo a si mesmo, achando que não tem mais necessidade de ouvir e responder – em forma de louvor, súplica e prece” (Bayer, 2003: 162). O que está em ação no pecado são três “nãos” propriamente ditos: *não* encarar, *não* ouvir, *não* crer, dos quais a *aversio Dei*, isto é, a *incredulitas*, a falta de fé é a principal, pois, de acordo com Bayer (2003: 162), para Lutero, “não crer em Deus significa considerá-lo não confiável, indigno de acreditação e, assim, fazer dele um mentiroso. [...] Quem faz isso nega Deus”.

Na existência cristã, a justificativa do pecado tem suas raízes no próprio ser do ser humano enquanto criatura de Deus, que, por sua vez, deve ser constituído de modo a tornar o pecado possível, logo, “o ser do ser humano deve ser permeado por um ‘não’” (Hung, 2020: 12). E não é justamente isso o que mostra a estrutura do ser-culpado? Precisamente. Ser-culpado significa “ser-fundamento de uma niilidade” (*SuZ*: 283), o que mostra que o ser do aí-ser é permeado por um constituinte “não”. Nesse sentido, o caráter-de-não do pecado provém do próprio ser do aí-ser, isto é, de sua condição ontológico-existencial de ser-culpado, que não é uma instância superior da qual se deduz o pecado, mesmo porque algo como pecado e ser-pecador só podem ser conhecidos no âmbito da fé, a respeito da qual a filosofia nada sabe. O que o ser-culpado evidencia, na verdade, é justamente o conteúdo pré-cristão do pecado e assim o faz porque a filosofia é radical e inevitavelmente ontológica. Com isso, mostra-se o “‘limite’ que separa o conteúdo pré-cristão e o conteúdo de fé dos conceitos teológicos” (Capelle-Dumont, 2012: 42).

Mas se se toma assim o conceito ontológico de culpa como fio condutor, então é a filosofia que decide primariamente sobre o conceito teológico. Desse modo, porém, não está a teologia sob a tutela da filosofia? De modo algum! Porque, em sua essência, o pecado não deverá ser deduzido racionalmente do conceito de culpa. Tampouco o fato [*Faktum*] do pecado, através desta orientação junto ao conceito ontológico de culpa, deverá e poderá ser demonstrado racionalmente de qualquer modo; nem sequer se explica o mínimo que seja através disso a possibilidade fática do pecado. O que unicamente se alcança, mas também permanece indispensável para a teologia enquanto ciência, é que

o conceito teológico de pecado, enquanto conceito existencial, ganha aquela correção (isto é, codireção [*Mitleitung*]) que, de acordo com seu conteúdo pré-cristão, lhe é necessária enquanto conceito existencial. – A direção [*Direktion*] primária (derivação [*Herleitung*]), enquanto origem de seu conteúdo cristão, ao contrário, é dada sempre e apenas pela fé (*PuT*, II: 64).

Essa correção, contudo, não diz respeito tão somente ao conceito ontológico-existencial da culpa, embora essa seja a única correção indicada na conferência. Retornando à leitura de Lutero em 1923, vê-se que a confissão, contrária à situação de ser-pecador, resulta não só como aquele gesto através do qual se reconhece o pecado, mas, sobretudo, como aquele que individualiza o cristão em meio a radical universalidade do pecado. De tal modo, também o reconhecimento dessa condição de ser-pecador, na qual o ser humano se encontra e que diz respeito à corrupção de sua própria natureza, deve implicar uma correção ontológico-existencial.

Pois bem, o pecado, em Lutero, foi descrito por meio do *affectus* que dele se horroriza e esse horror se dá como a percepção da dependência do cristão em relação às coisas do mundo, logo, o reconhecimento dessa condição deve pressupor que ele perceba tal dependência. Como, se ele está entregue radicalmente às coisas enquanto tais? Justamente por meio de uma experiência que não seja determinada por elas, ou seja, que seja determinada por nada ôntico, e que, ao mesmo tempo, mostre a quem é pecador a sua condição mais própria, isto é, a de ser-pecador, em sentido teológico, a de ser-culpado, em sentido ontológico, ou seja, a de ser constituído por um não. E não é justamente isso o que faz a experiência fundamental da angústia⁵⁶, que, enquanto tal, suspende o ente na totalidade e mostra ao aí-ser sua radical condição originária de ser-lançado-no-mundo? De fato, pois “o ante quê da angústia não é nenhum ente intramundano. [...] O ante quê da angústia é completamente indeterminado. [...] Nada do que é presente-à-vista ou à-mão no interior do mundo serve como o ante que a angústia se angustia” (*SuZ*: 186). Não há coisa determinada para a angústia se angustiar tanto quanto não há lugar e/ou momento pré-estabelecidos, pois o ante quê da angústia não está em nenhuma parte. “E, no entanto, está já *aí* tão próximo que corta o fôlego” (García, 2015: 171, grifo do autor), pois aquilo de que a angústia se angustia é o próprio ser-no-mundo enquanto tal:

Na angústia se perde o que se encontra à mão no mundo circundante, em geral, o ente intramundano. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer o co-aí-ser dos outros. Então, a angústia retira do aí-ser a possibilidade de compreender a si mesmo, em forma decadente, a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela lança o aí-ser de volta àquilo pelo que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza o aí-ser em seu próprio ser-no-mundo, que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Com o porquê do angustiar-se, a angústia, então, abre o

⁵⁶ Cf. Primeira seção, capítulo 3.2

aí-ser *como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode ser singularizado na singularidade (*SuZ*: 187, grifo do autor).

O *affectus horrens peccatum*, então, não é o horror diante desse ou daquele pecado, mas o horror diante da própria condição de ser-pecador, da própria situação de dependência em relação às coisas, que denota um radical afastamento do ser humano em relação a Deus. “Isso indica que o pecado, como ‘decadência da fé’, só é possível porque, mesmo no existir crente, o aí-ser é poder-ser e, por isso, ele não possui propriedades previamente dadas, devendo assumir o caráter *verbal* de suas possibilidades de ser, para ser quem é” (Cabral, 2017: 107, grifo do autor). A angústia, porém, nada tem a ver com o pecado e com o ser-pecador, pois essas são elaborações puramente teológicas. Por isso, de igual modo que a culpa em relação ao pecado, a angústia tão somente corrige o conteúdo ôntico desse *affectus*, indicando de maneira formal seu sentido ontológico-existencial, isto é, pré-cristão: “esse conceito [ontológico-existencial] segue sendo determinante em uma perspectiva, e, na verdade, [em uma perspectiva] formal pelo modo em que indica o caráter ontológico *da* região do ser, na qual o conceito de pecado deve necessariamente se manter *como conceito de existência*” (*PuT*, II: 65, grifo do autor).

Nesse cenário, a confissão não surge como o ato reparador da culpa, como se a justificação do cristão dependesse tão somente dele mesmo. Tal reparação, alcançada tão somente pela fé, só pode ocorrer mediante a palavra de perdão, dada por Deus, que se (re)encontra com a palavra de confissão, dada pelo cristão. Com isso, entende-se por que, para Heidegger, a Revelação de Deus faz do cristão partícipe da fé, ou seja, ele *toma-parte* (*Teil-nehmen*) e *tem-parte* (*Teil-haben*), o que, de acordo com Capelle-Dumont (2012: 36),

[...] indica o duplo gesto no qual se inscreve a contemporaneidade entre o crente e a Revelação: gesto humano de disposição em relação a Deus (o ser humano toma parte) e gesto divino, antecedente ao primeiro, que revela o existente humano a si mesmo (o ser humano tem a si mesmo).

Portanto, a confissão não surge como a enumeração e/ou enunciação dos pecados, mas como a narração da própria existência, o que, sem dúvida, pode ser visto de maneira singular nas *Confissões* de Agostinho, que, a partir da fé, narra sua existência em confronto consigo mesma. Como conceito teológico, a confissão também dá a ver aquela pluridimensionalidade acima destacada e, no caso das *Confissões*, ela pode ser vista, sobretudo, na narrativa da conversão⁵⁷, dando atenção não tanto ao fato de Agostinho narrar, do primeiro ao oitavo livro,

⁵⁷ O *Livro VIII* narra o episódio propriamente dito da conversão (cf. *Conf.*, VIII, 12). Interessa, contudo, perceber como Agostinho está num constante confronto consigo mesmo, buscando assumir-se em sua singularidade, dialogando em sua interioridade com Deus. O *Livro VIII* deixa claro que Deus é o totalmente outro da relação: na via da interioridade, ele é aquele com quem Agostinho dialoga. Resgatando a onipresença de Deus já anunciada no *Livro I*, a narrativa do *Livro VIII* mostra a não interferência divina

como havia sido sua existência antes da conversão, mas à percepção de que, mesmo crendo, a existência ainda é um peso para si – “não estando ainda repleto de ti, sou um peso para mim mesmo” (*Conf.*, X, 28) –, o que pode ser muito bem percebido, sobretudo, no *Livro X*⁵⁸, onde os olhos de Agostinho estão voltados a Deus tanto quanto a si mesmo. Isso se torna explícito com a apresentação dos três modos de tentação – a da carne, a dos olhos e a da soberba – e,

na edificação da *identidade* do indivíduo. A construção da identidade, assim, acontece como uma apropriação do si mesmo, o que implica no fato de a liberdade não ser algo como uma posse: “o ser humano [sic] é que sempre se realiza numa apropriação da liberdade no sentido de só poder existir enquanto apropriado pelo processo escatológico da verdade de Deus” (Leão, 2015: 23). Dessa maneira, orientar-se por Deus é assumir a felicidade como plena realização da vida, logo, é habitar junto de Deus, o que só é possível mediante a fé.

⁵⁸ De fato, no *Livro X*, Agostinho continua narrando sua trajetória, agora em outra perspectiva: não mais a partir do passado, mas a partir de sua situação presente. No *Livro X* ainda é trazida outra decisiva mudança: ele não fala mais dos acontecimentos externos e sim daquilo que se passa em sua interioridade, que embora tenha aí seu ápice, já aparece desde o início da obra. Assim, o *Livro X* torna a questão da interioridade um de seus temas centrais, mas o faz a partir de uma retomada dos nove primeiros livros, atualizando-os no *homem interior*. Com isso, Agostinho revisita sua própria caminhada, narrando-a confessionalmente. O *Livro X*, longe de perder o caráter narrativo, que marca os nove primeiros livros, assume-o na perspectiva da *reflexão* sobre si mesmo, sobre sua atual situação. Com isso, vê-se a importância daquilo que aí é chamado de *meditação*, que antecipa a realização plena da felicidade na contemplação de Deus, aparecendo concretizada sob o desígnio de *beata vita*: o modo agostiniano de realização da vida. É a partir disso que Agostinho se lança à *meditação* sobre a criação nos *Livros XI a XIII*, a terceira parte das *Confissões*, que não faz somente uma exegese dos primeiros versículos do Gênesis – “no princípio Deus criou o céu e a terra” (Gn 1, 1-2) –, mas uma realização de um sentido autêntico de confessar, pois “não serve a confissão para pedir perdão, mas para glorificar o bem, para o manifestar” (Pereira, 2002: 726). Desse modo, a *beata vita* irá se mostrar como concretização da via *reflexiva* acerca da vida e da via *meditativa* acerca da glorificação de Deus através da criação: este é o melhor modo de confessar a bondade de Deus. A *beata vita* expressa justamente a pluridimensionalidade do conceito teológico, fazendo com que a *confissão* não se limite ao reconhecimento do pecado e ao pedido de perdão, nem só, antes disso, diga respeito ao reconhecimento da bondade de Deus e à glorificação de seu bondoso gesto de criação, mas, sobretudo, descreva a própria condição do existente enquanto tal. Esse, de fato, é o sentido principal do termo: confessar como confissão do bem, que se realiza de três diferentes modos ao longo das *Confissões*, a saber, ora como confissão dos pecados, no sentido de reconhecimento dos erros, e invocação da graça de Deus – *Livro I a IX*; ora como confissão testemunhal, no sentido de manifestar a prática do bem e da verdade – *Livro X*; ora como confissão de fé e de louvor, no sentido de glorificar o ato bondoso da criação – *Livro XI a XIII*. Há, então, três diferentes modos de concretização do mesmo ato, que, assim dispostos, mostram a confissão como “um ato ontológico e um ato de fé e confiança na bondade fundadora desse mesmo ato” (Pereira, 2002: 724). Um ato ontológico porque, no limite, trata-se de tornar manifesto para si mesmo aquilo que é mais íntimo, aquilo que, de fato, se é. Assim, “a confissão é uma epifania de vida, da vida, da vida do ser humano [sic]. Uma revelação. Mas não uma revelação qualquer: é um ato de comunicação de nível ontológico” (Pereira, 2002: 723). Ao mesmo tempo, a confissão é um ato de fé e confiança no mútuo diálogo entre criatura e criador: a confissão como ato de fé na criação, gesto supremo de amor, bondade e doação. Como gesto de fé, trata-se de um *confessar* que *aceita*, ou melhor, que *responde* ao chamado inicial à conversão, tornando-se partícipe dela, isto é, agente e não mero expectador. Por isso, a confissão do bem está vinculada ao caráter narrativo: “não palavras vazias de desatenta formulação, mas o aceitar-me no e pelo ato em que me confesso co-laborador na e da criação de mim por Deus” (Pereira, 2002: 724). Essa dupla implicação de toda atitude confessional permite o reconhecimento daquilo que é pecado e graça no horizonte das *Confissões*: pecar é afastar-se de Deus, negando sua onipresença; graça é poder retornar para junto dele, louvando-o e invocando-o a partir da criação.

posteriormente, do amor-próprio como ato singular do tornar-se si mesmo, a partir do qual se compreende a *beata vita* como apropriação de si mesmo, logo, como entrega de si a Deus. Esse percurso levará Agostinho, ao final do *Livro X*, a declarar: “eis-me, Senhor, eu confio a ti os meus cuidados [*curam meam*] para poder viver, e contemplarei as maravilhas da tua lei. Conheces a minha inexperiência e a minha fraqueza. Ensina-me e cura-me [*sana me*]” (*Conf.*, X, 43)⁵⁹. Nesse caso, a confissão de Agostinho, que narra a conversão e os próprios pecados a partir da condição hodierna de sua existência, pode ser entendida a partir do ouvir – e acatar – o chamado de Deus à fé, que, por sua vez, pode ser entendida como a entrega do cuidado da própria vida a Deus.

Isso reivindica a possibilidade de o existente, no caso, o cristão, ouvir um chamado que lhe está oculto e que lhe é estranho, no mais das vezes. Trata-se, pois, de um chamado que estabelece uma quebra em sua cotidianidade mediana, ou seja, uma quebra na sua condição de ser-pecador. Além disso, trata-se de chamado que se diz de outro modo que o do falatório, isto é, que se diz de outro modo que o da “decadência da fé”, o pecado, mas que não surge senão dessa sua condição de ser-pecador entregue às coisas mundanas. Se estabelece tal quebra com a cotidianidade, então esse chamado não pode provir de nada ôntico: “o convocador não pode ser determinado em seu quem por *nada* ‘mundano’. Quem convoca é o aí-ser em seu estranhamento, é o originário e lançado ser-no-mundo enquanto estar-fora-de-casa [*Un-zuhause*], o nu ‘quê’ no nada do mundo” (*SuZ*: 277, grifo do autor). Em sentido teológico, trata-se de um chamado que dá a ver precisamente a condição de ser-pecador do cristão como uma situação de queda, não-originária à natureza da existência cristã. E não é precisamente a respeito disso que trata o fenômeno da voz da consciência⁶⁰? Não é a voz da consciência que convoca o aí-ser impróprio para o poder-ser-si-mesmo próprio, não como a fuga de um “mundo exterior” em direção a um “interior”, mas como a convocação em direção ao lugar mais próprio em que o aí-ser pode levar a cabo seu poder-ser? “A compreensão do chamado da consciência [*Gewissensrufes*] desvela a perdição no impessoal. O caráter-de-decisão restitui o aí-ser a seu poder-ser-si-mesmo mais próprio” (*SuZ*: 307).

⁵⁹ A entrega de seus cuidados a Deus diz respeito a um modo de sentir e pensar, pois o termo latino para cuidado – *cura* – provém de *quaero*, cujo significado é procurar, buscar algo. Seu uso na língua latina, porém, é mais amplo, significando “atenção, aplicação, diligência, empenho, esforço [...]. Inquietude, aflição, preocupação, solicitude [...]. Curar, tratar uma enfermidade, sanar” (Blánquez, 1975: 507). Assim, *cura* é tanto curar no sentido de restabelecer a saúde quanto cuidar no sentido de tratar de, dar a atenção a, preocupar-se por, que, em latim, também se diz através de outro termo, *cogitare*, cujo significado é pensar (Cunha, 2010: 193).

⁶⁰ Cf. Segunda seção, capítulo 2.2.1

Contudo, também a voz da consciência nada tem a ver com o pecado e o ser-pecador, tampouco se trata da voz de um ente supremo – Deus: “o convocador é o aí-ser, que, no ser-lançado (já-ser-em...) se angustia por seu poder-ser. O interpelado é precisamente esse aí-ser, enquanto chamado a seu poder-ser mais próprio (antecipar-se...)” (*SuZ*: 277). Contudo, há a possibilidade de tal voz ser interpretada como sendo a voz de um ente, justamente porque ela, como “um poder estranho que se ergue dentro do aí-ser” (*SuZ*: 275), não podendo ser determinada por nada ôntico, logo, não podendo ser levada a cabo de forma voluntária pelo próprio aí-ser, deve ser entendida como provindo “*de mim* e, no entanto, *de além de mim*” (*SuZ*: 275, grifo do autor), de onde a possibilidade de se lhe atribuir a outrem que não o aí-ser. Nesse sentido, em chave teológica, a voz da consciência pode ser assumida como a voz de Deus, que convoca o cristão, tornando possível uma quebra em sua condição cotidiana de ser-pecador.

Como quem toma a iniciativa desse chamado é quem convoca e não quem ouve, até mesmo a prerrogativa teológica da iniciativa da salvação provir de Deus e não do ser humano encontra aí sua correção ontológica, o que não quer dizer que a ontologia a funda: “a correção é muito mais apenas formalmente indicadora” (*PuT*, II: 65), de tal modo que, teologicamente, os conceitos de culpa, de angústia como disposição afetiva fundamental e de voz da consciência jamais se tornam tema de investigação, evidenciando que “o âmbito da relação entre filosofia e teologia se mostra muito estreito: a filosofia quase não tem necessidade de uma relação desse tipo; longe de voltar a se converter em ‘serva’ da teologia, ela leva a cabo a remissão crítica da teologia a uma conceptualidade adequada” (Capelle-Dumont, 2012: 44).

A compreensão da fé implica necessariamente uma compreensão do pecado, que, por sua vez, remete ao que é mais próprio do cristão em sua condição de “decadência da fé”, logo, uma adequada interpretação conceitual da existência cristã, levada a cabo pela teologia, implica em uma correção ontológico-existencial, isto é, pré-cristã, da existência enquanto tal. Em outras palavras, é o próprio ser do aí-ser em totalidade que se encontra aí em jogo. A totalidade do aí-ser, por sua vez, não é a mera posterior combinação de diferentes modos de ser:

A totalidade existencial do todo estrutural ontológica do aí-ser deve ser apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do aí-ser significa ser-se-antecipadamente-no-já-ser-em(-o-mundo) como ser-junto (ao ente que vem ao encontro no interior no mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cuidado* [*Sorge*], utilizado em sentido puramente ontológico-existencial (*SuZ*: 192, grifo do autor).

Como expressão dessa totalidade estrutural originária, o cuidado é “existencialmente *a priori*, ‘antes’, ou seja, sempre já *em* todo ‘comportamento’ e ‘situação’ fáticos do aí-ser” (*SuZ*:

193, grifo do autor). No limite, ele é o *a priori* da intencionalidade⁶¹, o que leva à conclusão de que essa intencionalidade não é a do mero “dirigir-se a” (*Sichrichten-auf*), mas a do “ser-se-antecipadamente-já-sendo-junto-a” (*Sich-vorweg-seins-im-schon-sein-bei*): “essa [estrutura] é o fenômeno próprio que corresponde ao que imprópria e simplesmente, em uma direção isolada, se entende como intencionalidade” (GA 20: 420). O “antecipar” aí anunciado não é cronológico, mas ontológico, ou seja, ele diz respeito ao fato de o aí-ser assumir, sempre e a cada vez, a condição finita que é a sua tanto quanto a de ser, originariamente, já sempre junto às coisas, ou melhor, sempre já em um mundo. Por isso, “plenamente apreendido, o ser-se-antecipadamente significa: *ser-se-antecipadamente-já-sendo-em-um-mundo*” (SuZ: 192, grifo do autor).

Porque o aí-ser já é sempre no mundo, o cuidado é sempre levado a cabo desde um horizonte de expectativas possíveis, de modo que tais possibilidades não são totalmente livres, pois estão condicionadas àquilo que o aí-ser é. Logo, sua existência está (de)marcada por sua facticidade. Entende-se, com isso, por que, na economia de *Ser e tempo*, o cuidado está posto após a descrição da angústia como disposição afetiva fundamental: só é possível saber sobre si mesmo a partir de uma experiência que seja/esteja determinada por nenhum ente e que conduza, desde uma perspectiva transcendental, o aí-ser novamente à sua pura facticidade e ao fato de que é e não pode não sê-lo, situando-o de chofre “à única possibilidade de ser: a de assumir as possibilidades que em cada caso somos e o mundo mesmo como horizonte total de nosso ter de ser” (Rodríguez, 2019: 192). Portanto, ao dizer respeito a um ser-se-antecipadamente-já-sendo-em-um-mundo, a intencionalidade do cuidado “institui a possibilidade do surgimento de um modo específico de cuidar de si” (Casanova, 2017: 258) e, nesse sentido, importa destacar que, para Heidegger, já desde as preleções sobre Agostinho:

[...] o cuidado consigo mesmo [*Selbstbekümmern*] parece fácil e cômodo, interessante e superior enquanto “egoísmo”, ao mesmo tempo, danoso para o “bem da comunidade”: um perigoso individualismo. Na verdade, [o cuidado consigo mesmo] tanto mais difícil quando alguém se toma a si mesmo cada vez como menos importante, envolvendo-se cada vez mais; quando se põe à frente uma “objetividade” [*Objektivität*], em face da qual a “coletividade” é uma brincadeira, um cômodo ser feito das coisas mesmas e das essências e seus nexos (AN, GA 60: 241).

Esse cuidado de si, então, não é nenhum solipsismo, nenhum rompante egoísta no horizonte de *Ser e tempo*, para o qual interessaria tão somente o si mesmo. Conforme afirma Adrián (2013: 303), trata-se do posicionamento heideggeriano na esteira de uma “tradição do cuidado”, iniciada em Platão, presente também no cristianismo, sobretudo, no período Patrístico, esquecida no período escolástico e retomada por pensadores como Pascal, Montaigne e Nietzsche. O

⁶¹ Cf. Primeira seção, capítulo 1.2

que propriamente aproxima Heidegger dessa “tradição do cuidado” é a possibilidade de haver um si mesmo mais fundamental, não destacado à primeira vista, e que se percebe entregue às tarefas cotidianas, ao senso comum: “é exatamente essa dupla possibilidade de levar uma vida que está entre a propriedade e a impropriedade, a perdição e a salvação, a ignorância e a sabedoria que é parte constituinte da ambivalência fundamental do cuidado” (Adrián, 2013: 304). O aí-ser precisa apropriar-se de seu si mesmo mais próprio, pois, ao entregar-se às coisas, às tarefas cotidianas, distancia-se de si mesmo. Nesse sentido, o caráter de ser-se-antecipadamente-já-sendo-em-um-mundo guarda a possibilidade originária de o aí-ser se recuperar de sua dispersão, apropriando-se de si mesmo, pois, caso contrário, não haveria horizonte algum para cuidar do que quer que seja.

Olhando da perspectiva ontológico-transcendental, o *sentido de realização* do cuidado nunca é previamente determinado, senão apenas indicado formalmente enquanto ocupação com as coisas (*Besorgen*) – justamente porque o aí-ser é ser-junto-a – e procura-solícita (*Fürsorge*)⁶² com os outros – justamente porque o aí-ser é ser-com. Nesses termos, a Agostinho é possível dizer que entrega o cuidado de sua vida a Deus e, a partir disso, contempla as maravilhas de sua lei, porque, para ele, é Deus quem o convoca, sendo a ocasião propícia para a apropriação de seu si mesmo mais próprio. De certa forma, a voz de Deus é a voz do cuidado. Isso pode ser assim interpretado porque “a consciência se manifesta como chamado do cuidado” (*SuZ*: 277, grifo do autor), logo, a certeza que o cristão tem da própria fé, conquistada por meio da possibilidade de decisão, nada mais é do que a certeza da própria existência enquanto cuidado. A partir disso, é possível manter-se firme na fé, assumindo de maneira livre tudo aquilo que ela implica, inclusive, o ser-pecador, pois “compreender o chamado é escolher – não a consciência, que, enquanto tal, não pode ser escolhida. Escolhe-se o *ter*-consciência, enquanto ser-livre para o ser-culpado mais próprio. *Compreender a convocação* [*Anrufverstehen*] significa: *querer-ter-consciência*” (*SuZ*: 288, grifo do autor).

⁶² Ao assim traduzir *Fürsorge* se mantém tanto a raiz *quaero* (procurar) do termo *cura* quanto o significado corrente do termo alemão, a saber, uma inquietação com o futuro, mas também uma preocupação com os outros no sentido de ser movido por algo ou alguém (Grimm; Grimm, 1971b: colunas 825-828); isso, em português, melhor se diz com o termo “solicitude”, que, advindo de *sollicitudo*, “é ‘cuidado’ no sentido de ‘estar movido (*citus*, participio de *ciere*, mover) ou comovido por inteiro’ (*sollus*), isto é, sentir inquietude, moléstia, pena. É ‘solícito’, portanto, quem se aflige por algo ou alguém” (Borges-Duarte, 2010: 118). Com isso, cunha-se a expressão procura-solícita, unindo-a com um hífen, pois não se trata de um mero procurar, um procurar calculatório e calculador, analítico e objetivista, que acabaria achando algo e não alguém, ou melhor, que acabaria transformando esse “alguém” em “algo”. Trata-se, pois, de uma procura *com* e não uma procura por, entendendo-a de maneira existencial e não categorial, conforme exposto no §26 de *Ser e tempo*.

Por isso, se é certo que a teologia pode ser entendida como “a autoconsciência do cristianismo em sua manifestação na história universal” (*PuT*, II: 52) e a fé, enquanto modo de ser, implica, nalgum momento, o assumir-se pecador, isto é, o *querer-ter-consciência*, que é “a pressuposição existencial mais originária para a possibilidade do tornar-se faticamente culpado” (*SuZ*: 288, grifo do autor), então o princípio de razão do pecado não é a Doutrina, tampouco a Tradição, mas tão somente a Palavra Revelada de Deus, que chama à fé por meio da cruz. Desse modo, o pecado não é deduzido do conceito ontológico de culpa, nem o horror da angústia como disposição afetiva fundamental, nem a voz de Deus da voz da consciência, nem a totalidade da existência cristã do cuidado como ser do *aí-ser*. Embora os conceitos da analítica existencial digam respeito à existência anterior-à-fé, o que eles mostram, de fato, é que a maneira de tratar cientificamente o fenômeno da fé em sua originariedade nunca é arbitrária, mas sempre orientada em uma direção. Assim, “o recurso à analítica do *aí-ser* permite descobrir a dimensão propriamente teológica do conceito de pecado” (Capelle-Dumont, 2012: 43), preservando a relação originária da teologia com a fé e fazendo dela, de fato, ciência da fé.

1.3.3 A relação não-essencial entre filosofia e teologia

A direção primária dos conceitos teológico-fundamentais só pode ser fornecida e alcançada na fé, de tal forma que “a indicação formal do conceito ontológico, portanto, não tem a função de ligação, mas, ao contrário, de liberação e remissão ao desvelamento específico, isto é, adequado à fé, da origem dos conceitos teológicos” (*PuT*, II: 65). A filosofia não exerce a função de corretivo do conteúdo ôntico da teologia no sentido de lhe dar o devido fundamento, tal como o faz, por exemplo, com o conceito de natureza próprio à física (cf. *PuT*, I: 194-196; GA 25: 30-32), como se o conceito de pecado fosse uma derivação do de culpa. Assim, de acordo com Greisch (2003: 453), “o filósofo não é o ‘diretor de consciência’ do teólogo, ele lhe faz simplesmente compreender melhor a natureza existencial verdadeira de seus conceitos, isto é, a originariedade do lugar onde o teólogo se mantém”.

A correção, porque é indicativo formal, é uma codireção, ou seja, a fé continua sendo a fonte primária dos conceitos teológico-fundamentais e, junto com ela, os conceitos ontológico-existenciais, o ser-culpado, a angústia, a voz da consciência e o cuidado, no caso, codirecionam o significado do pecado, pois, “como conceito de existência, ele *supõe* uma compreensão existencial ‘pré-cristã’ que unicamente a filosofia é capaz de fornecer” (Greisch, 2003: 452). Assim, se para as ciências ônticas não-teológicas em geral a filosofia exerce uma função fundadora de seus principais conceitos, estabelecendo, portanto, uma ontologia regional, para a

teologia ela exerce uma função corretiva, indicando formalmente a direção e a região do ser onde os conceitos teológico-fundamentais estão apoiados.

Essa tarefa corretiva, no entanto, não é nenhuma imposição da filosofia à teologia, pois, na verdade, não pertence à essência da filosofia uma tal função corretiva (cf. *PuT*, II: 65). Trata-se, pois, de uma possibilidade, logo, de uma relação não-essencial entre uma e outra, de modo que é a teologia que pode se beneficiar de tal relação no que diz respeito à sua cientificidade e, por meio da correção proposta pela filosofia, levar a cabo a interpretação conceitual da existência cristã tendo em vista a análise ontológico-existencial da existência enquanto tal, levada a cabo pela filosofia.

Diante disso, para Heidegger, a relação entre uma e outra, elaborada a partir da construção ideal da ideia das duas ciências, se apresenta também ela como idealmente construída, pois, por meio da correção indicativo formal possibilitada pela filosofia à teologia, ambas podem se relacionar e, ao mesmo tempo, manterem a radical distância que há entre elas, logo, nem a filosofia se constituiria a partir de um princípio teológico, nem a teologia a partir de um ontológico. Logo, a pluridimensionalidade dos conceitos teológico-fundamentais só pode ser vista se a teologia se mantiver em seu caminho originário, mostrado única e exclusivamente pela fé, ou seja, se ela estiver livre de qualquer tipo de metafísica, conforme já antecipado por Heidegger: “o caminho para uma teologia cristã originária [deve ser] livre da [teologia] grega” (GA 59: 91).

Nesse cenário, a correção, como codireção, também ajuda a justificar a centralidade da teologia da cruz para Heidegger: tal teologia mostra como, de fato, as coisas são, logo, como o ser do *aí-ser* cristão é enquanto tal. Manter-se junto à cruz, portanto, é o ato teológico por excelência, pois é a partir da cruz que o cristão se mantém firme na fé, bem como a partir de onde pode interpretar conceitualmente a existência que é a sua. Ao mesmo tempo, isso torna possível olhar para a existência enquanto tal, implicando, assim, a análise que só pode ser levada a cabo pela filosofia, que, conforme afirma Heidegger, “*pode ser o que ela é sem funcionar faticamente como esse corretivo*” (*PuT*, II: 66, grifo do autor).

Isso, de maneira alguma, pode ser entendido como um dar de ombros à teologia, pois mostra justamente a estreiteza da relação entre uma e outra: a filosofia indica formalmente o lugar dos conceitos teológico-fundamentais, mas não trata de seus conteúdos, pois isso é de competência única e exclusiva da teologia, ou seja, quanto mais teológica for, mais próxima da filosofia a teologia estará e tanto menos dependente de qualquer tipo de filosofia e/ou metafísica precisará para se sustentar. Desse modo, Heidegger pode, por fim, apresentar sumariamente a tese que expressa a relação não-essencial entre filosofia e teologia: “*a filosofia é o possível*

corretivo ontológico, formal-indicador, do conteúdo ôntico, e, na verdade, pré-cristão dos conceitos teológico-fundamentais” (PuT, II: 66, grifo do autor).

SEGUNDO CAPÍTULO

A RADICAL OPOSIÇÃO ENTRE FILOSOFIA E FÉ

Por último, precisa ser devidamente compreendida a indicação com a qual Heidegger parte para a conclusão de sua conferência:

Essa relação particular não exclui, mas implica que a *fé*, em seu núcleo mais íntimo, isto é, enquanto uma possibilidade específica da existência, segue sendo a inimiga mortal frente à *forma de existência*, fática e extremamente mutável, que pertence essencialmente à *filosofia* (*PuT*, II: 66, grifo do autor).

À sequência desse excerto, abre-se a seguinte nota de rodapé:

Que aqui se trata da contraposição [*Gegenüberstellung*] fundamental (existencial) entre duas possibilidades da existência, que não excluem, mas *implicam* uma aceitação e reconhecimento recíproco, fático e existencial não deveria ter de ser discutido mais prolongadamente” (*PuT*, II: 66, nota de rodapé n. 3, grifo do autor).

Há aí duas gramáticas: a menção à “relação particular” evidencia o trato da filosofia e da teologia como ciências, ao passo que o fato de as duas serem “possibilidades da existência” evidencia o trato da filosofia e da fé como modos de ser do *aí-ser*, isto é, modos de ele levar a cabo a existência que é a sua. Nesse sentido, a sustentação do que aí é afirmado indica uma oposição que está para além daquela entre o ponto de partida ôntico-positivo da teologia e o ontológico-transcendental da filosofia, ou melhor, não parece se sustentar tão somente em tal distinção. Em qual outra, então? Justamente naquela explicitada posteriormente à conferência, mais precisamente, em *Introdução à filosofia*, e que é denominada por Heidegger como “concessão de abrigo” (*Bergung*), por um lado, e “postura” (*Haltung*), por outro, sendo que uma e outra são as duas possibilidades fundamentais da “visão de mundo” (*Weltanschauung*) (cf. GA 27: 357-376/382-403), a partir da qual se pode entender a oposição fundamental (existencial) entre o modo de ser da filosofia – o filosofar – e o da fé – o ser-crente.

No início da segunda parte da conferência, porém, já se deixou claro que o problema da relação entre filosofia e teologia é assumido como a “*relação entre duas ciências*” (*PuT*, II: 47, grifo do autor) e não de acordo com a concepção vulgar, decidida não pela argumentação científica, mas “apenas pelo modo, pela extensão e pela força da convicção e da afirmação de uma visão de mundo” (*PuT*, II: 47). Não há aí um aparente contrassenso? Aparentemente, sim. No entanto, não fundamentalmente, pois, neste ponto específico da conferência, há a utilização de outra gramática, distinta daquela utilizada para descrever a positividade e a cientificidade teológicas, bem com sua relação com a filosofia. Logo, para justificar a oposição entre o modo de

ser da filosofia e o da fé, deve-se, em primeiro lugar, entender a base dessa outra gramática. Para tanto, deve-se, em primeiro lugar, entender o que significa visão de mundo, mais precisamente, visão de mundo como concessão de abrigo e como postura, o que conduz a algo que não é evidente na conferência, mas lhe é iminente. Só assim se poderá justificar a seguinte afirmação:

Essa *oposição* [*Gegensatz*] *existencial* entre ser-crente e a livre auto assunção [*Selbstübernahme*] do todo do aí-ser, que já é *anterior* à teologia e à filosofia e não surge delas enquanto ciências, dita *oposição* deve justamente suportar a *possível comunidade* entre teologia e filosofia *como ciências*, se se quer que essa comunicação possa continuar autêntica, livre de qualquer ilusão e de débeis tentativas de mediação (*PuT*, II: 66, grifo do autor).

Nesse sentido, se, a respeito da correção ontológica do pecado, foi necessária uma digressão ao conceito de pecado em Lutero, tal qual exposto, por Heidegger, em 1924, o que levou à afirmação de que não é só o ser-culpado que está ali implicado, mas também a angústia, a voz da consciência e o cuidado, então agora, a respeito da oposição existencial entre filosofia e fé, faz-se necessária uma aproximação às possibilidades fundamentais da visão de mundo, tal qual exposto em *Introdução à filosofia*. Só assim se poderá entender a razão de essa contraposição existencial dar suporte à comunicação entre filosofia e teologia como distintas ciências.

2.1 Uma aproximação às possibilidades fundamentais da visão de mundo

Para adentrar adequadamente nessas possibilidades fundamentais, deve-se, a princípio, esclarecer, mesmo que brevemente, o significado de visão de mundo para Heidegger: em suma, visão de mundo diz respeito à respectiva facticidade da transcendência, logo, ao ser-no-mundo. O que isso significa, no entanto? Em primeiro lugar, que não se trata de algo como uma ideologia, imposta aqui e ali arbitrariamente, tampouco de uma mera contemplação das coisas ou ainda a soma do que se sabe a respeito delas:

[...] visão de mundo é sempre tomada de posição e, com efeito, uma tomada de posição tal que realizamos por convicção própria, seja ela uma convicção própria e expressamente formada, seja ela uma convicção que nós pura e simplesmente compartilhamos com outros ou reproduzimos de outros, uma convicção que acabamos assumindo (GA 27: 233/249).

Assim, a visão de mundo pertence ao ser-no-mundo: não se trata de algo que ele tem, no sentido de ela ser como que adquirida voluntariamente, mas de algo que ele *é* (cf. GA 27: 344/369), logo, seu ponto sustentador é o caráter transcendental do aí-ser, pois o ser-no-mundo não lhe é algo afixado, mas a sua constituição ontológica mais própria, justamente aquela que exige que ele se apoie nela. Como visto, essa constituição é formada por um “não”, de tal modo que ela se apresenta como uma originária ausência de apoio. Com a expressão “visão de

mundo”, então, Heidegger não tem outra coisa em vista do que o manter-se do aí-ser em seu ser-no-mundo, o dar a si um apoio fático nessa radical ausência de apoio que ele mesmo é, de onde a conclusão: “faticamente, a visão de mundo se forma em cada caso de acordo com o modo como a ausência de apoio do aí-ser, o próprio ser-no-mundo enquanto tal, se torna manifesta para o aí-ser em questão” (GA 27: 337-338/362, mod.).

Nesse cenário, a visão de mundo não designa o ato de ver isso ou aquilo em particular, mas o de ver o todo do ente, isto é, o mundo, que não é uma determinação do ente aí presente-à-vista, mas do ser do aí-ser (cf. GA 24: 420/430). No fundo, o que ela expressa é um comportamento do aí-ser em relação ao mundo, logo, em relação a si mesmo: “como ‘visão’, ela é um comportamento – ou melhor – uma postura do aí-ser e, com efeito, uma tal que suporta e determina o aí-ser a partir do fundamento, de modo que, nessa postura, o aí-ser se vê e se sabe posto em relação à totalidade do ente” (GA 27: 234/251, mod.).

Sem deixar de se manter em seu ser-no-mundo, isto é, não abdicando de sua radical niilidade, o aí-ser oferece a si mesmo um apoio, que se mostra como visão de mundo, que, por isso, no fundo, significa “ter-o-mundo [*Welt-haben*], possuí-lo, isto é, manter-se no ser-no-mundo, o que implica prescindir da ausência de apoio, que, por sua vez, no entanto, dá a indicação para tomar posse dessa visão de mundo” (GA 27: 344/369, mod.). Nesse sentido, a visão de mundo nunca é natural, “ela não possui um conteúdo prévio, indiferente e eterno em relação ao qual o aí-ser entra casualmente em contato ou acerca do qual está em um processo de constante aproximação” (Albuquerque, 2015: 182). Ao contrário, a visão de mundo é sempre histórica, “quer ela saiba ou não” (GA 27: 345/370), pois ela pertence ao ser-no-mundo, que, como existente, sempre se singulariza nessa ou naquela situação. Sem essa constituição fundamental do aí-ser, ela jamais se efetivaria. Essa efetivação histórica da visão de mundo, por sua vez, de acordo com Heidegger, se dá em duas possibilidades fundamentais: como concessão de abrigo e como postura, que, enquanto tais, “nunca podem ser faticamente cindidas; em uma ressoa a outra, a outra já sempre antecipa a primeira” (GA 27: 357/382, mod.).

2.1.1 A segunda gramática da conferência: a fé como concessão de abrigo

O primeiro ponto a ser visto na ideia da concessão de abrigo (*Bergung*), como possibilidade fundamental de levar a cabo a visão de mundo, diz respeito ao fato de *Bergung* derivar de *bergen*, cujo significado é conceder abrigo, no sentido de recolher, proteger, salvaguardar (cf. Grimm; Grimm, 1971a: colunas 1507-1509). O verbo *bergen*, por sua vez, dá origem a *verbergen*, encobrir, de onde surge *Verborgenheit*, encobrimento, e *Unverborgenheit*, não-encobrimento, termos associados, em Heidegger, à ideia de verdade (*Wahrheit*) e ser-verdadeiro

(*Wahrsein*), em sua significação originária, *ἀλήθεια*⁶³. Logo, a concessão de abrigo está no horizonte conceitual da verdade, de modo que, conforme afirma Casanova (2009: 382, nota de rodapé n. 7), “a visão de mundo concede abrigo na medida em que possibilita ao aí-ser ser em meio ao espaço de manifestação dos entes e encontrar uma medida válida para os seus comportamentos em geral”. Em outras palavras: a visão de mundo concede abrigo ao aí-ser à medida que lhe serve justamente de medida/parâmetro para seu comportamento.

A pergunta, no entanto, é: por qual razão é necessário algo desse tipo, isto é, uma espécie de proteção para o aí-ser? Porque, a princípio, o ente, em sua supremacia, gera pavor e medo àquele a quem ele se mostra tal como é, ou seja, o ente causa pavor única e simplesmente porque é e não antes o nada, logo, o pavor não se dá pelo risco oferecido por esse ou aquele ente, mas porque o ente, em geral, é da maneira como é. O aí-ser, por sua vez, encontra-se entregue a essa supremacia, de modo que “o aí-ser é absorvido pelo ente, é tomado pelo todo e não apenas pelas coisas” (GA 27: 357/383). Logo, essa supremacia direciona a compreensão do próprio ser-no-mundo e, dominado por ela, o aí-ser não se reconhece enquanto tal. Em outras palavras: ele é, para si mesmo, estranho e, diante dessa estranheza, procura refúgio, ou melhor, proteção contra isso que se lhe apresenta em sua supremacia: “o ser de todo ente é compreendido nesse sentido, o ser-no-mundo é visto como esse ser entregue à supremacia do ente, com os modos fundamentais do ser que ele comporta e pelo qual é ameaçado” (GA 27: 358/383).

Quanto menos “sabe” a respeito do ente, mais originariamente entregue a ele o aí-ser está e, nesse sentido, o primeiro apoio encontrado por ele não pode ser outro senão aquele que tem o “caráter de concessão de abrigo no ente. [...] O apoio é encontrado no próprio ente que detém a supremacia; ele é aquilo que dá apoio e torna possível o estar abrigado” (GA 27: 360/385, mod.). O aí-ser se coloca sob a supremacia do ente, o que demonstra que a procura por proteção não vai além do próprio ente, fundamentando-se nele, na verdade. Assim, a medida/parâmetro para o comportamento do aí-ser frente ao ente é encontrada e orientada pela própria supremacia do ente: “na concessão de abrigo, o peso do aí-ser reside no ser permeado pelo ente, ainda que a verdade do aí-ser seja primariamente definida pelo desabrigo [*Ungeborgenheit*]” (GA 27: 367/393).

Contudo, isso nada diz a respeito da existência cristã, em específico, mas da existência do aí-ser em geral. Pois bem, por analogia, pode-se afirmar que, no caso da existência cristã, isso significa que o cristão está primeiro entregue ao que decorre da cristicidade, ou seja, ele está, a princípio, entregue ao e determinado pelo cristianismo enquanto tal, por exemplo, em

⁶³ Cf. Primeira seção, capítulo 2.2

suas diferentes estruturas institucionais e eclesiais, em seus diferentes ritos e mitos, em suas distintas e específicas linguagens, etc., que, por assim dizer, são sustentadas pela fé crística, o fundamento disso que desse ou daquele modo se apresenta, mas que dão a ver essa mesma fé em uma perspectiva derivada. A religião, nesse caso, domina o crente, no sentido de fazer com que ele interprete sua existência, a princípio e no mais das vezes, pautando-se nisso que ela lhe apresenta como devidamente consolidado a partir da fé. Em geral, isso assim se dá porque “quanto menos o aí-ser está impregnado inicialmente pelo ‘saber’, pela teoria, pela técnica, pela organização, tanto mais imediatamente ele se acha permeado pelo ente, na relação com ele, e tanto mais originária é a sua entrega ao ente” (GA 27: 357/383). No entanto, isso não significa que a teologia, como o “saber” algo a respeito da fé, como o concebê-la teoricamente, dispondo, por exemplo, essa e aquela disciplina, seja como que um “ponto de fuga” do cristão entregue ao todo do cristianismo, como se o saber sobre a fé lhe propiciasse sair desse domínio. Se a teologia, de fato, é ciência e a ciência, em geral, é uma possibilidade do aí-ser, então a teologia se mostra como uma possibilidade, logo, como outro modo de o cristão estabelecer sua relação com o cristianismo enquanto tal, estando já orientado pela fé em sua totalidade.

O modo de relação acima descrito, isto é, esse no qual a entrega do aí-ser ao ente é mais originária, pode ser visto, por exemplo, nos mitos, em geral, pois o que eles fazem, no mais das vezes, é oferecer uma resposta à supremacia do ente, encontrando, no próprio ente, um refúgio para o aí-ser. Esse refúgio não vem só por meio da narrativa, que, de um modo ou outro, explica as coisas e a razão de elas serem como são, mas, sobretudo, por meio da tentativa de domínio do ente: “nesse contexto, o pavor diante desse ente se dá juntamente com a mitigação, com a veneração, com o serviço e a relação com ele – sacrifício. Ao mesmo tempo, porém, surge aqui a tendência de buscar alguma forma de se assenhorar da situação por meio da magia, da oração [...]” (GA 27: 360/385, mod.). No quarto capítulo do *Gênesis*, por exemplo, o que se encontra é justamente essa tentativa de domínio das coisas da terra, por meio da veneração a Deus, entregando-lhe um sacrifício, tal como fazem Caim e Abel (Gn 4, 3-4).

Ainda a respeito do conceito teológico-fundamental do pecado, o todo do relato da criação funciona como mito fundante, que, por assim dizer, direciona a compreensão do todo da existência cristã como pecadora, o que, na leitura heideggeriana de Lutero, significa o encontrar-se dependente das coisas, tendo sido a natureza humana corrompida enquanto tal, podendo ser reparada tão somente por um ato do próprio Deus.

O mito caracteriza uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo. Isso significa, porém, que ao mito pertence um manter-se no ser-no-mundo totalmente determinado, apesar de variável, uma visão de mundo totalmente determinada. Na medida em que essa visão de mundo nos fornece como que uma resposta

para a ausência de apoio, a pergunta é essencial: como a ausência de apoio inerente ao *aí-ser* se manifesta ao *aí-ser* mítico em geral? A essa pergunta precisamos responder: sob a forma de desabrigo (GA 27: 358-359/384).

O que é essencial é justamente que, como concessão de abrigo, o mito oferece uma resposta à ausência de apoio e, com isso, fica determinado “o todo dos caminhos e dos meios de salvação” (GA 27: 363/389). No caso cristão, a ausência de apoio constituinte do *aí-ser*, sua niilidade fundamental, sua culpa originária, recebe, por meio dessa narrativa mitológica, a caracterização de pecado original, assentado, de acordo com leitura feita por Heidegger de Lutero, na negação de que Deus não é Deus. Por isso, para Heidegger, a pergunta crucial não é tanto pelo conteúdo expressado pelo mito enquanto tal, mas pelo modo como ele, enquanto concessão de abrigo, torna possível que se veja a ausência de apoio constituinte do *aí-ser* – “sob a forma do desabrigo” (GA 27: 359/384): “tudo depende aqui unicamente de ver o caráter essencial do apoio como concessão de abrigo ou o modo da ausência de apoio como desabrigo” (GA 27: 362/387).

No caso cristão, isso pode ser visto na possibilidade de, encontrando-se dependente das coisas, suspender tal dependência – tal como é possível mediante o horror diante do pecado e a confissão dessa condição na qual o cristão se encontra. O horror diante do pecado, então, põe o cristão em desabrigo, estabelecendo, portanto, uma quebra em sua existência. Como, para Heidegger, leitor de Lutero, ser cristão significa ser-pecador, que, por sua vez, significa estar em uma relação de dependência das coisas, então o pecado, ou melhor, a narrativa mítica do pecado original leva a cabo a concessão de abrigo, uma possibilidade fundamental da visão de mundo. O pecado, por sua vez, só pode ser devidamente compreendido no âmbito da fé. Assim sendo, o que, de fato, leva a cabo essa concessão de abrigo é a fé enquanto tal, logo, o ser-crente, como o modo de ser da fé, como aquilo que dá forma à existência cristã em sua integralidade, domina o cristão em todos os seus comportamentos e o assegura sob o abrigo por ela concedido.

Desse estar abrigado surge a tendência de buscar algum domínio sobre isso que se apresenta em sua supremacia: “o manter-se no ser-no-mundo como tal concessão de abrigo atualiza, por conseguinte, toda uma esfera de atividades que se acham submetidas a regras totalmente determinadas no rito e no culto” (GA 27: 360/385, mod.). Ora, não é precisamente isso o que acontece na articulação da cristicidade em cristianismo, que, de um modo ou outro, institucionaliza a experiência fundamental da fé e aquilo que dela decorre, de modo que o “todo dos caminhos” está agora sob a égide do cristianismo, que domina e assegura o cristão em sua totalidade? Precisamente. Contudo, isso não pode ser visto por meio de uma escala valorativa, como se a passagem do mito ao rito, por exemplo, significasse alguma perda ou algum ganho.

Trata-se de um acontecimento próprio à existência enquanto tal, mais precisamente, “de um acontecimento que tem lugar concomitantemente em todo e qualquer aí-ser e que todo e qualquer aí-ser sempre repete, mesmo que as formas determinadas da cunhagem histórica tenham se tornado sem efeito ou forem desconhecidas” (GA 27: 361/387). O que se pode dizer, na verdade, é que essa passagem cria como que uma estrutura que põe em funcionamento essa tendência de domínio, garantindo-a. Trata-se, pois, de um desdobramento interno à visão de mundo como concessão de abrigo.

Essa estrutura de funcionamento (*Betrieb*)⁶⁴ é responsável justamente por assegurar que, formada na condição de concessão de abrigo, a visão de mundo determine o todo dos caminhos e dos meios do aí-ser, dando-lhe forma em cada modo particular de comportamento, de modo que, conforme afirma Albuquerque (2015: 189), “o conjunto desses meios é o que determina o modo como a existência se coloca diante da supremacia [sic] do ente em seu carecer de abrigo e proteção, embora seja através dos mesmos que a existência abra para si a possibilidade de encobrir essa falta original”. Para Heidegger, isso comporta o “gérmen da degeneração” (GA 27: 363/389) dessa possibilidade fundamental da visão de mundo, que, no limite, isto é, totalmente degenerada, deixa de conceder abrigo, no sentido de oferecer o apoio, a proteção e a sustentação necessárias ao aí-ser lançado no mundo, e, conseqüentemente, já nem mais possibilita o desabrigo:

O que isso significa para a visão de mundo em questão? O manter-se no ser-no-mundo se torna, a partir de então, uma figura determinada do ser-no-mundo; não é mais decisivo o ter abrigo do aí-ser, mas apenas o fato de a concessão de abrigo funcionar, manter o prestígio e o poder. Com essa consolidação da organização da concessão de abrigo se dá uma ineficácia do ter abrigo. O des-abrigo [*Un-geborgenheit*] desaparece, mas não em razão da concessão de abrigo, senão juntamente com a degeneração desse abrigo, ou seja, os dois são transformados, nenhum dos dois é aparentemente ausência de apoio e necessidade de apoio porque nenhum dos dois é desabrigo ou concessão de abrigo (GA 27: 364/390, mod.).

O desabrigo fica impossibilitado. Isso significa que toda a concessão de abrigo se encontra degenerada, pois a concessão de abrigo e o desabrigo não são aspectos concorrentes: o primeiro só pode ser visto no segundo, que, quando exposto, mostra o já ter vindo a ser do primeiro. No limite, a degeneração da concessão de abrigo acaba por gerar uma visão de mundo

⁶⁴ Segue-se aqui a tradução oferecida por Marco Casanova ao termo *Betrieb*, à qual é apresentada a seguinte justificativa: “em seu sentido mais comum, *Betrieb* significa ‘empresa’, ‘negócio’, ‘funcionamento em geral’. No contexto da presente preleção, Heidegger procura designar com esse termo a autonomização do modo de funcionamento da existência sob a supremacia do ente. Exatamente para descrever essa autonomização, optamos pela locução ‘estrutura de funcionamento’” (Casanova, 2009: 388, nota de rodapé n. 11).

alienada, pois, “com o domínio da estrutura de funcionamento, o des-abrigo do aí-ser se dissipa e o aí-ser perde a si mesmo” (GA 27: 364/390). Dissipado o desabrigo e perdido seu si mesmo, o aí-ser está radicalmente entregue tão somente à estrutura de funcionamento, que, por assim dizer, gira em torno de um vazio, não aquele da niilidade, mas o do excesso de ente, do excesso de prescrição, do de um rigorismo que visa tão somente manter essa estrutura em funcionamento: “não é mais tão essencial agora se a magia [ou o rito, ou a oração] funciona e se experimentamos seu efeito e nele acreditamos. A única coisa essencial é que ela seja executada de acordo com as prescrições e que seu uso seja considerado” (GA 27: 364/389-390).

A estrutura de funcionamento se torna sua própria meta. Já não se trata mais da concessão de abrigo enquanto tal, pois não importa mais oferecer abrigo ao aí-ser diante da supremacia do ente, ou seja, já não importa mais a “salvação”, mas tão somente manter o domínio sob o todo dos caminhos e dos meios que a ela conduzem. No fundo, pode-se afirmar que há aí um específico modo de fundamentalismo, que, no caso cristão, se mostra como sendo um fundamentalismo religioso, que já não mais possibilita o desabrigo e para o qual a fé é apenas um instrumento a ser manipulado, no sentido de ela estar totalmente determinada e dominada por essa estrutura de funcionamento, logo, ela passa a atender aos interesses dessa mesma estrutura, pois foi subjugada por ela.

Com o desaparecimento do desabrigo e com a alienação da concessão de abrigo à estrutura de funcionamento, entra em cena necessariamente o que designamos o vazio [*Leere*] do aí-ser, tal como a perdição, a fuga de si – o próprio aí-ser se torna vítima da estrutura de funcionamento: onde quer que a estrutura de funcionamento tenha se tornado essencial, acha-se secretamente presente um vazio do aí-ser, um vazio que deve ser afastado por meio da constante atividade da estrutura de funcionamento (GA 27: 365/391, mod.).

No limite, a estrutura de funcionamento impede que o aí-ser seja enquanto tal: nela, ele já é não-mais-aí-ser [*Nichtmehrdasein*], pois ele, como o lugar do incondicionado frente à supremacia do ente (cf. GA 27: 361/386), já perdeu todo o seu vigor. O que importa é tão somente manter funcionando essa estrutura, que, de algum modo, domina, assegura e subjuga o aí-ser.

Quando, em *Fenomenologia e teologia*, Heidegger afirma que a fé, em seu núcleo mais íntimo, continua sendo a inimiga mortal da forma de existência da filosofia, ele o faz com vistas à fé como essa concessão de abrigo, pois, para ele, ela detém o “todo dos caminhos de salvação”, logo, por meio do ser-crente, ela dispõe e regula o comportamento do aí-ser, em geral, oferecendo-lhe uma determinada resposta à ausência de apoio que lhe é constituinte. No fundo, ela o mantém sob seu abrigo e o faz em propriedade, correndo o risco, contudo, de degenerar-se numa estrutura que visa tão somente manter a si mesma em funcionamento, um risco assumido, por exemplo, na passagem da cristicidade, isto é, da experiência originária da fé ao

cristianismo. Com isso, fica constatado que a fé, como concessão de abrigo, domina o aí-ser em sua totalidade, orientando-o e assegurando-o, como dá a ver, por exemplo, a narrativa mitológica do pecado original, que, ao apresentar uma narrativa integral da criação, recolhe uma compreensão de mundo na qual o originário ser-culpado ganha contornos ônticos, que, no limite, eximem o aí-ser da responsabilidade originária por seu si mesmo próprio. Quando elaborado teologicamente, o conceito de pecado reivindica a concepção de culpa, donde a possibilidade de uma correção ontológica. No entanto, isso é apenas uma possibilidade e não uma necessidade à teologia, pois, mesmo teologicamente, o conceito de pecado encontra seu fundamento no mito da criação tal qual exposto em Gênesis.

No fundo, para Heidegger, a teologia, mesmo na condição de ciência, não precisa sair da concessão de abrigo oferecida pelo ser-crente. Porém, a oposição do ser-crente em relação à forma de existência da filosofia só poderá ficar devidamente evidente quando for apresentada a outra possibilidade fundamental da visão de mundo, a postura, pois, “na visão de mundo como postura, o ser-no-mundo enquanto tal se torna mais essencial. O próprio aí-ser agarra suas possibilidades de comportamento em relação ao ente na totalidade. O transcender se torna expresso” (GA 27: 376/403, mod.). Dessa maneira, se, enquanto concessão de abrigo, a visão de mundo encontra sua medida/parâmetro de realização, ou melhor, de sustentação no ente, na postura ela o encontra na existência enquanto tal, de modo que “o que determina fundamentalmente essa segunda forma da visão de mundo é que nela a existência compreende o próprio ato de se sustentar enquanto um posicionamento acerca do conjunto do ente; não obstante, ainda é para o conjunto do ente que a existência se volta” (Albuquerque, 2015: 196). Se isso, de fato, é assim, então a teologia cristã, antes de tudo, está voltada àquilo que decorre da cristicidade, isto é, ao cristianismo enquanto tal, de tal forma que, investigando aquilo que desse modo se apresenta, ela corre o risco de deixar passar justamente aquilo que a fundamenta, a cristicidade. O próprio curso da investigação teológica reivindica a possibilidade de uma correção de nível ontológico, o que torna evidente o fato de haver um efetivo avanço científico justamente quando ela se volta em direção aos conceitos fundamentais, tais como a fé e o pecado.

2.1.2 A visão de mundo como postura: sua relação com a ciência e com o filosofar

Em síntese, pode-se dizer que, como postura, a visão de mundo é um modo livre de o aí-ser se posicionar frente ao ente em sua totalidade, ou seja, trata-se de um modo no qual o aí-ser estabelece uma relação com o ente tendo a sua existência por parâmetro. Como “existência” designa a “essência do aí-ser” (*SuZ*: 42), o parâmetro dessa outra possibilidade fundamental da visão de mundo é o próprio aí-ser, logo, nela ele não está mais orientado pela supremacia do

ente, embora não deixe de estar dirigido a ela; nela ele está orientado por sua niilidade, logo, pelo seu próprio ser-no-mundo, de modo que, na possibilidade fundamental da postura, “ele se descobre como a abertura finita do mundo. O único apoio é seu ‘aí’” (Seibt, 2010: 251). Para entender isso, deve-se ver, antes de tudo, que a postura se torna manifesta por meio da estrutura de funcionamento, não no sentido de ser uma consequência causada por ela, mas de na estrutura de funcionamento, como degeneração da concessão de abrigo, ser preparada como que uma mudança: “precisamente essa indiferença, isto é, o vazio interior do aí-ser, é ela mesma a situação sinistra em que é preparada uma mudança” (GA 27: 364/390).

Embora propiciar essa mudança não seja o propósito da estrutura de funcionamento, que visa tão somente manter a si mesma em funcionamento, tal mudança aparece na condição de uma nova possibilidade de apoio, agora não mais fundamentada na e orientada pela supremacia do ente, mas por e naquilo que constitui originariamente o aí-ser, o seu ser-no-mundo, a sua niilidade, que ficou como que subtraída na concessão de abrigo: “o estar entregue à estrutura de funcionamento significa, na verdade, que o aí-ser em geral não mais se detém propriamente em si mesmo, ou seja, que ele já tinha se detido antes, ainda que obscuramente, em si mesmo, e, apesar de tudo, estava voltado para si mesmo” (GA 27: 365/391, mod.). Portanto, a radical e originária ausência de apoio do aí-ser, que ficou obscurecida na concessão de abrigo, viabiliza isso que Heidegger chama de postura:

A estrutura de funcionamento torna manifesta a falta do ser-ele-mesmo próprio do aí-ser, falta essa que designamos como postura e, com efeito, com uma dupla significação: primeiro, a postura torna manifesta a fuga de si, o vazio do aí-ser, o apoiar-se em si mesmo; segundo, juntamente com isso, ela torna manifesta a referência a uma possibilidade própria da atividade – ênfase no comportamento. No tornar-se manifesto do não-mais-aí-ser da postura há a indicação da possibilidade de uma apropriação originária de uma tal postura. Em outras palavras: uma nova possibilidade da tomada de apoio, isto é, do manter-se no ser-no-mundo emerge da manifestação da ausência de apoio como ausência de postura. Apoio é agora manifesto como postura (GA 27: 365-366/391-392, mod.).

Nesse sentido, o significado de *postura* está vinculado à manifestação da falta do ser-ele-mesmo próprio do aí-ser e, assim, ela não só torna manifesta tal fuga, como propicia a conquista de um modo de postar-se, logo, ela propicia a descoberta de um modo de encontrar/oferecer um apoio para si, isto é, um apoio para a nulidade de sua existência. Disso decorre a articulação originária da concessão de abrigo com a postura, pois a ausência de apoio que diz respeito à postura já está presente na estrutura de funcionamento, que, por sua vez, atua como concessão de abrigo, mesmo que de maneira degenerada. No fundo, “a postura permanece em

uma conexão essencial com a própria concessão de abrigo e, por isso, com a ausência de apoio como des-abrigo” (GA 27: 367/393, mod.).

Nesse cenário, a estrutura de funcionamento desmorona a partir de sua própria organização/disposição interna, anunciando, portanto, uma possibilidade livre, justamente aquela na qual o *aí-ser* pode voltar para si mesmo a partir de seu próprio comportamento, de modo que o que a postura torna manifesto é a fuga de si mesmo e, junto com isso, “ela torna manifesta a referência a uma possibilidade própria da atividade” (GA 27: 366/392). Enquanto postura, a visão de mundo guarda a possibilidade de o *aí-ser* se manter em seu *ser-no-mundo*, pois “é o próprio *aí-ser* que – como tal – deixa o apoio acontecer e ser” (GA 27: 366/392), logo, nela está mantida a possibilidade de o *aí-ser* ser de acordo com sua *niilidade* constituinte, agarrando-a e levando a cabo a transcendência enquanto tal. Desse modo, o transcender se torna expreso. Isso é o que precisamente a diferencia da concessão de abrigo, na qual o peso está todo voltado ao fato de o *aí-ser* permanecer tomado pelo ente, sendo conduzido e orientado por sua supremacia. Enquanto postura, o peso está posto no comportamento, isto é, no modo de postar-se diante de seu si mesmo próprio, de tal modo que a postura é o agir em-virtude-de-si-mesmo e não mais de acordo com a orientação dada pela supremacia do ente, tampouco por uma estrutura de funcionamento.

[...] na visão de mundo como postura, o peso do *aí-ser* reside no comportamento como comportar-se e agir por si mesmo. [...] O em-virtude-de-si-mesmo surge agora expressamente em meio ao manter-se. Isso significa, porém, que o *aí-ser* assumiu a si mesmo em seu caráter de ter-sido-jogado e em suas possibilidades fáticas. [...] O *aí-ser* determinado pela postura é um manter-se no interior de possibilidades de seus comportamentos que são mantidas por ele mesmo diante de si (GA 27: 367-368/394).

Na condição de postura, a visão de mundo desvencilha o *aí-ser* de uma estrutura de funcionamento, no sentido de fazê-lo não mais depender dela, ou melhor, de fazê-lo não mais ser conduzido e orientado por ela. De tal maneira, se na visão de mundo como concessão de abrigo o *aí-ser* busca refúgio no ente, sendo orientado por sua supremacia e, na verdade, *aí* ele já compreendeu a si mesmo por meio dela, e se da estrutura de funcionamento surge a possibilidade de uma mudança, a partir da qual o *aí-ser* pode voltar a si mesmo, à sua radical ausência de apoio, a seu *ser-no-mundo*, então na visão de mundo como postura há uma mudança também no comportamento em relação ao ente na totalidade: “o comportamento expreso em relação à supremacia do ente se torna confrontação do *aí-ser* no interior de sua existência com essa própria supremacia em todas as ligações essenciais” (GA 27: 368/394). Com isso, o *aí-ser* alcança aquela condição de tornar o ente manifesto nele mesmo, logo, está viabilizada a confrontação com o ente enquanto tal: “com a postura, o *aí-ser* alcança pela primeira vez uma posição

fundamental em relação ao ente, de tal forma que somente agora o ente é manifesto nele mesmo” (GA 27: 369/396, mod.). É justamente a partir dessa confrontação que algo como a ciência, em geral, se torna possível⁶⁵ (cf. GA 27: 369/396), pois o aí-ser não é mais conduzido pela supremacia do ente, mas por um comportamento orientado em virtude de si mesmo.

No fundo, essa confrontação só é possível porque há um rompimento entre o aí-ser e os entes que não possuem o caráter de aí-ser, um rompimento que, na verdade, expressa a diferença que há entre eles, evidenciada pela diferença ontológica⁶⁶, propiciada, por sua vez, pelo caráter transcendental do aí-ser⁶⁷. Assim, o aí-ser, em virtude-de-si-mesmo, pode escolher, ou melhor, decidir-se por si mesmo e por seu si mesmo próprio, agarrando sua própria niilidade, apropriando-se de si mesmo expressamente, de tal maneira que o significado fundamental da postura pode ser assim resumido:

Postura é reunião [*Sammlung*] que confronta o ser humano com o aí-do-ser [*Da-sein*]. Nisso não reside simplesmente um afirmar-se e um impor-se, um mero assegurar-se contra algo. Ao contrário, postura como aí-ser é, em si, liberação de possibilidades, significa “crescimento”, mas não “progresso” (GA 27: 378/405, mod.).

O estabelecimento desse rompimento é aquele que propicia a passagem da impropriedade à propriedade, logo, a superação daquela dispersão originária do aí-ser e o surgimento de um si mesmo próprio, “não como uma realidade objetiva [...], mas como a experiência da verdade e do mundo. Da verdade como abertura do ser. É a lembrança do esquecimento que esqueceu seu solo próprio, originário, fático, ser-no-mundo finito” (Seibt, 2010: 265). Esse rompimento não isola o aí-ser do ente em sua totalidade, mas lhe dá certo destaque frente aos entes que não possuem o modo de ser do aí-ser, ou seja, não é criado “nenhum isolamento em sentido ôntico, algo como um desligamento do ente” (GA 27: 372/399).

No entanto, de igual modo que na concessão de abrigo, a postura também corre o risco da degeneração, cujo germen está contido precisamente nessa expressividade dada ao aí-ser. Tal degeneração se apresenta de três diferentes formas: como antropologismo, isto é, quando a primazia é dada ao ser humano em meio ao ente, de tal modo que a postura passa a ser um ocupar-se consigo mesmo; nesse caso, “a estrutura de funcionamento é desviada para o ser humano” (GA 27: 373/399). Como humanismo estético, cuja ênfase está posta na ação concreta, que traz consigo um comportamento: “o que é essencial agora é a postura como gesto [*Gebärde*]; a partir desse momento, cuida-se dos gestos que, na maioria das vezes, se retraem

⁶⁵ Cf. Segunda seção, capítulo 1.2

⁶⁶ Cf. Segunda seção, capítulo 1.1

⁶⁷ Cf. Primeira seção, capítulo 1.3

diante da ação real” (GA 27: 373/400), de onde decorre a primazia dada às diferentes formas da arte, culminando numa “renovação literária e estética de cultos e mitos” (GA 27: 373/400). Por fim, como existencialismo cristão, pautado na ideia de “livre escolha”, ou seja, a instância da escolha é justamente quem escolhe: “essa forma da postura se liga facilmente, sim, ela sempre surge uma vez mais em um elo maximamente estreito com uma religião determinada, por exemplo, com a religiosidade cristã” (GA 27: 374/401); nesse caso, a centralidade não está posta no ser humano enquanto tal (antropologismo), tampouco na ação concreta (humanismo), mas na existência, que é justamente o que aí se busca salvar. Em suma, todas essas formas apontam para o mesmo problema: o subjetivismo, de modo que, na degeneração da postura, a existência passa a ser compreendida como “um negócio que deve ser mantido em curso por meio de uma complacência psicológica ou por meio de gestos neo-humanistas ou ainda por meio dessas agitações paradoxais de um chamado pensamento existencialista” (GA 27: 375/402), independentemente dos meios usados para isso.

O tornar-se linguagem do rompimento acima mencionado deve propiciar a nomeação justamente da diferença ontológica, que, por sua vez, deve se tornar o fio condutor da determinação do ente enquanto tal. Nesse cenário, o problema do ser está imerso na confrontação com o ente na totalidade, de tal modo que, por meio do transcender expresso, surgem as ciências em geral; “elas são uma consequência dessa postura como confrontação” (GA 27: 387/415). O transcender expresso outra coisa não é senão o próprio filosofar em sentido estrito, nomeando a filosofia como ciência ontológico-transcendental. Contudo, o exercício da transcendência não tem a necessidade de ser expresso, logo, a nomeação da diferença ontológica não é condição de possibilidade para que o aí-ser compreenda, mesmo que pré-ontologicamente, essa diferença. Se isso é assim, então o aí-ser jamais está “fora” da filosofia: “aí-ser como ser humano significa filosofar” (GA 27: 3/3).

O filosofar, como a forma de existência que pertence à filosofia, se dá a ver de maneira dupla: em primeiro lugar, de maneira ampla, em todo e qualquer transcender sobre o ente na totalidade, o que é levado a cabo cotidianamente; em segundo lugar, de maneira estrita, como um comportamento científico que, por um lado, busca a determinação do ente com base em grandes regiões, tais como natureza, número, ser humano, etc., nomeando, portando, ontologias regionais que dão sustentação às ciências ôntico-positivas, e, por outro, por meio de um comportamento livremente assumido, que busca pôr a pergunta acerca das condições de possibilidade do ser do ente em suas múltiplas formas de se mostrar, nomeando a filosofia propriamente dita, desenvolvida como ontologia fundamental, que, no que diz respeito à ciência em geral,

“trata de descrever o surgimento do modo de existir científico a partir dos comportamentos que descobrem o ente de maneira não-científica” (Reis, 2018: 125).

Portanto, o filosofar pode ter dois significados, um amplo e outro estrito: o primeiro está implicado no segundo de maneira fundamental, pois a pergunta pelo ser em geral só pode ser colocada mediante o postar-se do aí-ser diante de seu si mesmo próprio, ou seja, “esse tratamento só é possível em razão da visão de mundo como postura” (GA 27: 390/417), que, como se nota, é radicalmente oposta à concessão de abrigo, logo, radicalmente oposta ao ser-crente, o modo de ser da fé. Nesse sentido, a radical oposição entre fé e filosofia não é uma trivialidade histórica, como se elas se opusessem como razão e revelação. Essa oposição é justificada de acordo com a condição do aí-ser enquanto tal e pelo modo como ele estabelece a relação com o todo do ente, logo, não se trata de uma oposição baseada no desenvolvimento histórico da filosofia e da teologia como distintas disciplinas do saber, ou seja, não se trata de uma oposição única e exclusivamente epistemológica ou tão somente fático-histórica, como se uma tratasse daquilo que se apreende mediante a razão e a outra daquilo que, antes de ser apreendido, deve ser revelado. Trata-se, na verdade, de uma oposição ontológico-transcendental, pois ela está radicada na própria existência do aí-ser e nas possibilidades que nela há de ele estabelecer uma relação com o ente em sua totalidade.

2.2 A teologia frente à concessão de abrigo e à postura

Se é essa contraposição existencial que rege a possível relação entre teologia e filosofia como ciências e essa contraposição está assentada nas possibilidades fundamentais da visão de mundo, que, enquanto tal, “é um constituinte necessário do ser-no-mundo, da transcendência” (GA 27: 323/344), então fica justificado por qual razão o problema da relação entre uma e outra como ciências só poder ser colocado de maneira adequada no interior da problemática sobre o filosofar e o ser-crente como distintas possibilidades fundamentais de levar a cabo a visão de mundo, respectivamente, como postura e concessão de abrigo. Ao mesmo tempo, fica justificado por que essas duas possibilidades da existência não se excluem, mas, antes disso, se implicam, se incluem, antes mesmo de filosofia e teologia serem assumidas como ciências:

Essa *oposição existencial* entre ser-crente e a livre auto assunção do todo do aí-ser, que já é *anterior* à teologia e à filosofia e não surge delas enquanto ciências, dita *oposição* deve justamente suportar a *possível comunidade* entre teologia e filosofia *como ciências*, se se quer que essa comunicação possa continuar autêntica, livre de qualquer ilusão e de débeis tentativas de mediação (PuT, II: 66, grifo do autor).

Quando, em *Fenomenologia e teologia*, Heidegger afirma que o ser-crente, como o modo de ser da fé, é oposto à forma de existência da filosofia, o que está em voga, a princípio, é a filosofia em seu significado estrito, que, no entanto, não pode deixar de conter o amplo. Desse modo, a postura, como uma das possibilidades da visão de mundo, justamente aquela no interior do qual surge a filosofia e a ciência, está ali em iminência, tal como a concessão de abrigo em relação ao ser-crente. A co-pertinência entre concessão de abrigo e postura, no entanto, não exclui a oposição que há entre elas no que diz respeito à relação estabelecida frente ao ente, o que também está iminente na conferência: a oposição entre crença e filosofia é tão radical, tão absoluta, que “a filosofia de forma alguma sequer tenta combater esse inimigo mortal!” (*PuT*, II: 66). O que especificamente nesse trecho está em voga, para Heidegger, não é a teologia e filosofia como ciências propriamente ditas, mas, antes disso, o ser-crente e o filosofar.

A visão de mundo, como postura, em nenhum momento, porém, fala explicitamente da fé, mas da ciência, o que torna possível que se olhe, a partir dela, para a *ciência* da fé: a teologia só é possível quando o cristão tem certeza da fé⁶⁸, logo, quando ele é capaz de assumir, em virtude-de-si-mesmo, o seu poder-ser-si-mesmo próprio de acordo com sua condição fática. Essa assunção, porém, deve ser justificada pela própria condição ontológica do aí-ser e não propriamente pela fé, de tal modo que, quem faz teologia, não escolhe de maneira propriamente dita o ser-crente, mas, a partir do ter-certeza da fé, ou seja, do assumir a própria condição fática na qual se encontra, pode escolher, ou melhor, pode se decidir pela ciência da fé, pela investigação acerca da existência cristã, que, sendo levada a cabo enquanto ciência, se apresenta ao aí-ser como uma possibilidade aberta nessa condição que é a sua. Dessa maneira, quem leva a cabo a teologia é capaz de justificar o advento dela como uma livre iniciativa do cristão, mas jamais será capaz de justificar o próprio ser-crente sem delegá-lo a outrem, de forma que na teologia a co-pertinência entre concessão de abrigo e postura é insigne, o que está de acordo com o que acima se disse, pois, faticamente, a concessão de abrigo dá a ver a postura e esta aquela, por mais que ambas ontologicamente sejam distintas quanto ao modo de se comportar em relação ao ente.

A teologia não pode deixar de ser conduzida pela fé, que, por sua vez, se apresenta como concessão de abrigo e não como postura. Se renunciasse à fé, já não mais seria ciência *da* fé. Se ela não pode deixar de ser conduzida pela fé, então a própria condição científica da teologia pode ser posta em dúvida, pois, para Heidegger, a ciência em geral é determinada pela postura

⁶⁸ Cf. Segunda seção, capítulo 2.2.2

e não pela concessão de abrigo. Na fé, o cristão não é fundamental e unicamente determinado por uma postura expressamente escolhida em virtude-de-si-mesmo, pois a fé não ocorre por sua livre iniciativa, de forma que, queira ou não, ele fica subjugado à sua supremacia. O que se lhe apresenta como possibilidade livre é a ciência enquanto tal:

Se anteriormente dissemos que o conhecimento científico é um conhecimento positivo em virtude da verdade⁶⁹, do ser-na-verdade, agora fica claro: o ser-na-verdade pertence ao ser-no-mundo e, com isso, é a cada vez necessariamente determinado pela visão de mundo, isto é, com efeito, pela postura: a ciência, portanto, só é possível na postura (GA 27: 370/396).

Contudo, se a teologia deixar de ser conduzida pela fé, já não poderá ser chamada de ciência da fé. Já seria aí ciência da religião, história da religião, filosofia da religião, psicologia da religião, etc. Em todos esses casos, o que orientaria a investigação seria um âmbito diverso daquele da fé e que investigaria aspectos particulares da religião, que pressupõe a fé, o que, no limite, poderia conduzir ao fato de, nessas investigações, a fé não ser conhecida e investigada enquanto tal. Só a teologia, portanto, tem a prerrogativa de sistematizar a fé internamente. Isso evidencia e justifica que o que está em jogo, para Heidegger, não é o desdobramento fático-histórico da teologia, mas o seu núcleo como ciência, ou melhor, o núcleo que pode – ou não – levá-la a ser ciência. A pergunta que persiste, no entanto, é: como pode o cristão assumir livremente a ciência e, ao mesmo tempo, não abdicar da orientação da fé, isto é, como ele pode se manter tanto na concessão de abrigo do ser-crente e concomitantemente fazer ciência, tal como propiciado pela postura? Essa é uma pergunta que fica sem resposta na conferência e o que pode ter levado Heidegger a pôr em dúvida a própria condição científica da teologia logo após a conferência, conforme dá a ver a carta de 8 de agosto de 1928 enviada a Elisabeth Blochmann⁷⁰.

A teologia é dada a conhecer no interior da fé e não pode abdicar de ser conduzida por ela. A filosofia, por sua vez, em sentido amplo, é dada a conhecer no conduzir a vida enquanto tal e, como a existência é constituída por um nada ontológico, não há qualquer determinação e/ou orientação prévia à essência do aí-ser, logo, não há nenhuma orientação prévia, tampouco definitiva, nenhuma resposta, tal como aquela oferecida pela fé. Isso é o que as diferencia radicalmente: na filosofia, não se delega a outrem o princípio orientador, pois ele advém da própria nihilidade constituinte do aí-ser. O máximo que se pode dizer a respeito da filosofia é: ela filosofia. “Isso quer dizer apenas: ela pode e precisa ser concebida a partir de si mesma; a filosofia só é compreendida no interior do filosofar” (GA 27: 380/407). Nesses termos, entende-se por

⁶⁹ Cf. Segunda seção, capítulo 1.2

⁷⁰ Cf. Terceira seção, capítulo 3.1

que a filosofia é extremamente mutável: ela decorre da livre assunção do aí-ser, de maneira que ela deve se tornar um empreendimento livre no aí-ser, isto é, “ela deve se tornar a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar” (GA 27: 4/5).

Em *Fenomenologia e teologia*, portanto, o significado amplo do filosofar fica suposto no estrito, pois aí se fala da filosofia como ciência ontológico-transcendental em oposição à teologia como ciência ôntico-positiva. Assim, de igual maneira que a respeito da fé, também há duas gramáticas para falar da filosofia: quando, ao final da conferência, Heidegger afirma que a fenomenologia é sempre a designação para o proceder da ontologia (cf. *PuT*, II: 66-67), ele tem em vista o filosofar em sentido estrito, justificando por que afirmar uma “filosofia cristã” é um equívoco tanto quanto afirmar uma matemática fenomenológica ou uma teologia neokantiana: “a fenomenologia é sempre apenas a denominação para o proceder da ontologia, que se diferencia essencialmente do proceder de todas as outras ciências positivas” (*PuT*, II: 66-67). Quando Heidegger afirma que a forma de existência que pertence à filosofia é fática e extremamente mutável, o que ele tem em vista é o filosofar em sentido amplo, como o transcender expresso sobre o ente na totalidade, o que dá a ver o emprego de uma segunda gramática para falar sobre a filosofia. Tanto em uma quanto em outra, no entanto, algo como uma filosofia cristã continua sendo algo inconcebível, pois no caso da filosofia como ciência ontológico-transcendental, seu fundamento é o não-ente, logo, ela não pode ser pautada por algo que a qualifica e determina previamente, ao passo que, no caso do filosofar em sentido amplo, o que o determina é o vazio ontológico do aí-ser que se desdobra faticamente de um e outro modo, não podendo ser restringido a uma única modalidade, tal como aquela dada a ver pela fé cristã.

Dessa maneira, pode-se afirmar que há uma existência cristã, um modo de se comportar cristão, uma comunidade cristã, mas não que há uma filosofia cristã, seja tomada a filosofia em seu significado amplo ou estrito, pois, de acordo com Pietropaoli (2016: 159), nesta denominação, “se tenta reunir dois ‘modos de existência’, duas resoluções essencialmente inconciliáveis. ‘Na fé’ o aí-ser dispõe historicamente um sentido – se temporaliza – não em relação a si como aí-ser, o que acontece por meio da ‘filosofia’, mas em relação àquilo em que crê”. Uma filosofia cristã é algo como um “ferro de madeira” (*PuT*, II: 66), isto é, algo inconcebível, pois, no limite, não se pode conceber uma livre assunção que seja previamente orientada por algo que não encontra sua raiz no aí-ser enquanto tal. Para Heidegger, “o problema de uma filosofia cristã recai sobre aquele que quer manter ambas as posições, e não sobre aquele que deve tomar a posição do filósofo” (Vedder, 2006: 76). O mesmo vale para o teólogo, que, ciente de sua condição, não busca fazer filosofia, embora possa ter por ela um apreço:

É verdade que, além de sua ciência positiva, um pesquisador também pode dominar a fenomenologia ou seguir seus passos e suas investigações. O conhecimento filosófico, no entanto, *só* pode se tornar relevante e fecundo para sua ciência positiva, e só o é em um sentido autêntico, quando, dentro da própria problemática, que surge a partir dessa reflexão positiva sobre os nexos ônticos de sua região, ele se depara com os conceitos fundamentais de sua ciência, e quando se torna problemática a adequação entre os tradicionais conceitos fundamentais e o ente por ele tematizado. Então, a partir das exigências de sua ciência, a partir do horizonte de seu próprio questionar científico próprio, ao mesmo tempo, no limite de seus conceitos fundamentais, ele pode recolocar a pergunta pela constituição originária do ser do ente, que deve seguir sendo e *tornar-se* de novo seu objeto. As perguntas que assim crescem impõem metodologicamente para além de si mesmas, na medida em que *aquilo que* elas indagam *só* é acessível e determinável ontologicamente (*PuT*, II: 67, grifo do autor).

Dessa maneira, a fenomenologia pode ser reivindicada pela teologia a partir da revisão de seus conceitos fundamentais, no sentido de delegar à fenomenologia a tarefa de codirecionar ontologicamente o conteúdo ôntico dos conceitos teológico-fundamentais, justamente porque eles, de uma forma ou outra, dizem respeito à existência enquanto tal. Isso, no entanto, não é uma necessidade, mas uma possibilidade. No fundo, o ser-crente não precisa nem mesmo de uma sistematização interna, justamente porque isso não é exigido na visão de mundo como concessão de abrigo, não por ignorância ou estupidez do aí-ser nessa condição, mas porque “o modo de ser-no-mundo que a ciência implica não é absolutamente possível no interior do aí-ser mítico” (GA 27: 362/387).

A teologia, como uma sistematização historiológico-prática da fé, surge por uma livre iniciativa do aí-ser, embora ainda seja orientada pela fé, pois a ciência é uma possibilidade que se apresenta ao aí-ser. Nesse sentido, a teologia, na condição de ciência, pode ser entendida como o voltar-se contra a fé enquanto concessão de abrigo. De tal maneira, o que a teologia faz é dificultar o acesso à fé:

Assim, a teologia pode deixar que a seriedade presente no ser-crente, enquanto modo de existência ‘presenteado’ [‘*geschenkter*’ *Existenweise*], ganhe consciência. A teologia ‘pode’ fazer algo assim, isto é, é capaz disso, e, na verdade, apenas *possivelmente*” (*PuT*, II: 56).

Isso não quer dizer que a teologia põe de lado, isto é, depõe o mito, no sentido de eliminá-lo. Trata-se, na verdade, da superação do mito, no sentido de não mais se orientar por ele, embora ele ainda faça parte do todo da religião cristã de maneira fundamental. No fundo, trata-se da conquista de um novo modo de o cristão se postar diante da totalidade da fé, logo, de sua própria existência levada a cabo pelo modo de ser do ser-crente. Essa, sem dúvida, é uma guinada no interior da existência enquanto tal.

Assim sendo, a implicação entre teologia e filosofia pode ser vista particularmente nos momentos de crise da teologia, justamente naqueles momentos em que o que deve se tornar objeto, de novo, é o conteúdo por ela investigado. Precisamente nesses momentos pode ser vista também a autenticidade da comunicação entre os pares:

Essa comunicação só ganha e mantém sua autenticidade, vitalidade e fecundidade, quando o recíproco questionar, que se expressa respectivamente como ôntico-positivo e ontológico-transcendental, é guiado pelo instinto para a coisa e pela segurança do tino científico, e quando toda pergunta sobre o domínio, primazia e validade das ciências desaparecer por trás das necessidades internas do próprio problema científico (*PuT*, II: 67).

Em um primeiro momento, essa comunicação é autêntica quando cada investigador se ocupa com aquilo que é próprio à sua ciência, com a coisa mesma a ser investigada, tal como Heidegger havia dito a Bultmann antes mesmo da realização da conferência⁷¹. Isso não faz da teologia um empreendimento filosófico, mas, quanto mais ela se ocupa com aquilo que lhe é próprio, menos dependente da metafísica filosófica e de qualquer outro sistema externo ela é, pois mais livre ela se encontra com seu *positum* originário, objetivando, tematizando e sistematizando-o a partir de si mesma e a partir daquilo que ele mesmo dá a ver (cf. *PuT*, II: 57-58). Em um segundo momento, a autenticidade dessa comunicação passa pela não mais necessária discussão interna às ciências a respeito de seu domínio sobre outras possibilidades da existência do aí-ser, tal como aquela levada a cabo pela concessão de abrigo, sobre sua primazia diante dela e sobre a validade do que ela produz. Para tanto, faz-se necessária uma reforma da ciência em geral, o que implica, necessariamente, numa reelaboração do estatuto científico da teologia, cujas linhas gerais estão dispostas no *Apêndice* de *Fenomenologia e teologia*, que, para ser devidamente compreendido, exige que se avance em direção ao pensamento de Heidegger após a *Kehre*, captando-o em sua gênese, desenvolvimento e conclusão, o que não poderá ser aqui realizado.

⁷¹ Cf. Segunda seção, capítulo 2.1, nota de rodapé n. 36

TERCEIRO CAPÍTULO

A OUTRA POSIÇÃO SOBRE A TEOLOGIA: “ELA NÃO É UMA CIÊNCIA”

O caráter público da conferência, proferida na Faculdade de Teologia em Tübingen e em Marburgo, pretendeu mostrar o que quem faz teologia pode aprender com quem faz filosofia, não porque o filósofo seja superior ao teólogo, mas porque ambos partem de situações distintas e opostas entre si. O estabelecimento de uma comunicação autêntica entre ambos, nesse cenário, é algo difícil de ser alcançado, pois tal comunicação não pode simplesmente ser postulada a partir da posição cotidianamente expressa de oposição fé/saber, razão/revelação. A posição escolhida por Heidegger é a interlocução entre duas ciências e, para tanto, fez-se necessário, em um primeiro momento, apresentar a caracterização de ciência em geral (cf. *PuT*, I: 185-193), de ciência positiva (cf. *PuT*, I: 193-198) e da filosofia como ciência ontológico-transcendental (cf. *PuT*, I: 199-206), orientando-se sempre pelo parágrafo metodológico de *Ser e tempo*. Como vista na *Primeira seção* da presente investigação, o §7 de *Ser e tempo* sintetiza a ontologia fenomenológico-hermenêutica como um todo, apresentando-a como o verdadeiro ponto norteador da conferência. A partir disso, pôde-se entender a apresentação da teologia como uma ciência ôntico-positiva, tendo sido descrita em sua positividade (cf. *PuT*, II: 51-55) e em sua cientificidade (cf. *PuT*, II: 55-61), para então ser apresentada qual a relação possível de ser estabelecida entre ela e a filosofia (cf. *PuT*, II: 61-66), o que não exclui, mas implica o fato de o ser-crente e a filosofia serem modos de ser radicalmente opostos (cf. *PuT*, II: 66-67). Isso, por fim, tornou evidente o que na conferência era iminente: a dupla gramática para falar da fé e da filosofia.

Justamente esse último ponto permitiu perceber que a própria condição de ciência da teologia pode ser colocada em dúvida, o que também é feito por Heidegger, não publicamente, a princípio, mas na supramencionada carta de 8 de agosto de 1928 enviada a Elisabeth Blochmann. A carta não está no âmbito da conferência só por sua proximidade temporal, mas, sobretudo, por sua proximidade temática, prestando um auxílio, na verdade, na sintetização de seus pontos fundamentais. No entanto, o ponto de maior interesse na carta é justamente o problema posto a partir da afirmação aí feita por Heidegger de que, para ele, particularmente, a teologia não é uma ciência, embora ela ainda não estivesse em condições de mostrar isso efetivamente. Essa afirmação, por sua vez, como se verá, pode ser duplamente interpretada, ou melhor, pode ser interpretada a partir de dois referenciais distintos: a concepção de ciência e a de

ontoteologia. Para demonstrar isso, deve-se, em primeiro lugar, apresentar uma tradução integral da carta. À sequência, há uma breve interpretação, onde se indica a razão da possível dupla interpretação, o que encerrará a presente investigação e o que, de certo modo, dará uma indicação do que ainda pode ser investigado a respeito da relação entre filosofia e teologia como ciência, bem como de onde, para tanto, se pode partir na obra heideggeriana.

3.1 Tradução integral da carta de 8 de agosto de 1928 de Heidegger a Blochmann

Cara Elisabeth!

Escrevo-lhe em frente à cabana, ao sol da tarde, com o vento do vale e debaixo do ácer, e muito lhe agradeço a longa carta sobre a conferência⁷².

O que você me escreveu e como me escreveu me deu uma grande alegria, pois tudo o que você expôs era simplesmente essencial. No entanto, este semestre tempestuoso, que agora felizmente chegou ao final e também me trouxe, de fato, uma bela despedida de meus ouvintes e estudantes, me impediu de lhe responder imediatamente, o que geralmente é a melhor coisa a ser feita. Agora, estou lentamente me reestabelecendo em Friburgo⁷³, mas, como percebo cada vez mais nesses dias de descanso, isso é uma maneira de aprofundar as tarefas, ou seja, uma abordagem lenta das coisas que ainda me eram inacessíveis em meus primeiros tempos de Friburgo. E assim, para além das melhores circunstâncias e condições externas, isso será algo completamente novo para mim.

Já o último seminário de Marburgo deste verão era um novo caminho, ou melhor, um enveredar por trilhas que, creio eu, simplesmente ainda devo entrever por muito tempo.

Todas as perguntas que você põe, com todo direito e com toda clareza, pertencem ao campo da metafísica. Minha conferência é intencional e toda unilateralmente delimitada por um determinado problema, que me foi dado previamente pelo objetivo da conferência: o que pode e o que não pode um teólogo aprender da fenomenologia. Assim, por um lado, a filosofia é tomada unicamente na perspectiva teórico-científica e ela mesma como “ciência”; por outro, *pressupõe-se* a teologia e ainda mais a fé crist[ã] – porque o tema é a teologia *crist[ã]*.

Com essa imposição da tarefa, eu, como filósofo, me encontro em uma luz inteiramente distorcida, como você bem vê, e tudo se torna uma apologética da teologia crist[ã] ao invés de um debate. Se eu tivesse feito disso a tarefa, então a preparação deveria ser totalmente diferente – ou seja, o conceito de filo[sofia] deveria ser exposto em sua totalidade, e, como você vê corretamente, não primeiramente em contraposição à teologia, mas à religião e não apenas à cristã. A religião é uma possibilidade fundamental da existência humana, ainda que de um tipo completamente distinto ao da filosofia. Esta, por sua vez, tem sua própria fé – que é a liberdade do *aí-ser* mesmo, que só se torna existente no *ser-livre*.

⁷² Embora ainda não faça menção a *Fenomenologia e teologia*, é a respeito dela que Blochmann escreve a Heidegger, conforme se torna evidente no transcurso do texto. No entanto, a carta de Blochmann propriamente dita se perdeu, restando somente essa indicação.

⁷³ O semestre de verão de 1928 foi o último de Heidegger em Marburgo, tendo ele proferido a preleção *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz* e posteriormente regressado a Friburgo para suceder a Husserl.

A pergunta se a teologia, em geral, é uma ciência surgiu naturalmente na discussão e, em Marburgo, caracteristicamente por parte dos meus estudantes. Na verdade, eu estou pessoalmente convencido que a teo[logia] *não* é uma ciência – mas hoje ainda não estou em condições de *mostrar* isso *efetivamente* e de tal forma que seja concebida *positivamente* a grande função da teologia na história do espírito. A mera negação é fácil, mas dizer o que é a ciência ela mesma e o que é a teologia, se não é nem filosofia, nem ciência – tudo isso são problemas que eu não queria ver arrastados em uma discussão momentânea. Acredito que estou lentamente me aproximando da condição básica para colocar esses problemas em geral – uma timidez natural me impediu de o fazer na conferência e na discussão. Talvez, em setembro, em Berlim, haja um momento favorável para isso. Certo é que isso não é possível na forma habitual, segundo a qual se põe dialeticamente a ciência, a arte, a religião, etc. uma contra as outras, sem fundamentação, como peças de jogo no tabuleiro. O problema só se torna vivo se, em primeiro lugar, também as ideias de ciência se transformarem radicalmente.

Isso está vinculado ao que você destacou: nas ciências históricas há uma compreensão própria da existência, inclusive, segundo minha opinião, a divisão trad[icional] de ciências da natureza e ciências do espírito é uma superficialidade em todas as formas. Do ponto de vista da metafísica, há apenas *uma* ciência.

Sua pergunta sobre a compreensão pré-filosófica do ser em correspondência com a fé frente à sua explicitação na teologia está completamente correta. De fato, isso consiste naquilo que chamamos *metaphysica naturalis* – visão de mundo natural. Evidentemente, esclarecer o que é essa *metaphysica naturalis* é talvez um dos problemas mais difíceis da filosofia.

Pertence à essência do aí-ser humano que, na medida em que existe, ele filosofa. Ser humano *já* *significa* filosofar – e por essa razão, a liberação da filosofia *propriamente dita* e *expressamente* é tão difícil. Por exemplo, o que Kant procura em sua dialética transc[endental] sob a forma completamente barroca de uma “lógica da aparência” é a metafísica da visão de mundo natural – isso se tornou completamente claro para mim desde o inverno⁷⁴. E esse é o problema que ainda permaneceu velado para o próprio Kant e que, conseqüentemente, teve de escapar ainda mais ao idealismo alemão.

Assim, você pode compreender por que não publiquei esta conferência “pronta para ser impressa”⁷⁵. Mas, ao mesmo tempo, essa conferência, para

⁷⁴ Heidegger faz referência ao inverno de 1927/1928, conseqüentemente, às preleções dadas em tal semestre, *Interpretações fenomenológicas da Crítica da Razão Pura de Kant*.

⁷⁵ A princípio, a conferência *Fenomenologia e teologia* seria publicada em um volume da *Theologische Rundschau*, um período de teologia dirigido por Rudolf Bultmann, que chega a solicitar a Heidegger o envio do texto (cf. 11.4.1928, *BwBH*: 60). No entanto, Heidegger não só não o envia como declina da publicação, justificando sua decisão através de uma carta: “uma nova tentativa de trabalhar minha conferência sobre teologia me deixou claro que os limites ainda não foram alcançados de forma suficientemente nítida e com suficiência de princípios. O que não foi suficientemente trabalhado é o caráter da teologia, que, de um modo formal, a equipara à filosofia, na medida em que também a teologia se dirige ao todo, mas onticamente. [...] Minha conferência está demasiadamente determinada pelo pedido de uma clarificação mais prática da relação entre o trabalho teológico e a fenomenologia. Mas porque essa questão fundamental de teologia e filosofia é, ao mesmo tempo, um debate com movimentos fundamentais da história do espírito ocidental, e não apenas uma demarcação de ciências, eu gostaria de me abster de uma declaração, mesmo que de algum modo fundada e fundamentalmente concebida – e, por isso, desisto da contribuição para a revista” (23.10.1928, *BwBH*: 62-63, grifo do autor). Após certa insistência de Bultmann (cf. 16.12.1928, *BwBH*: 82-84), Heidegger mantém sua decisão de não publicar a conferência e ainda apresenta o seguinte: “agora, em minha Introdução [à lógica a partir de Leibniz, preleções de 1928] ponderei de forma completamente nova o problema ‘filosofia e ciência’. Na conferência, minha

mim, é um documento do período de *Marburgo* e ela deveria mostrar *como* alguém, *se* já está na fé crist[ã] protest[ante] e faz teologia, tem de tomar a filosofia, caso queira tomar ela só como uma ajuda, mas não como uma inquietação fundamental. E assim, o meu trabalho em Marburgo sempre foi conscientemente ambivalente – útil e absolutamente inquietador – e a mais de um eu libertei da teologia – se isso é um mérito, ninguém pode dizer. Se os jovens inter[essados] encontraram sua liberdade interior, então isso terá sido por alguma razão.

O debate fundamental com a teologia e com a fé, que só pode acontecer no interior do positivo filosofar, requer, evidentemente, como prévio trabalho metodológico, uma construção da teologia completamente clara e levada ao extremo naquilo que *ela* reivindica ser – só então *ela* poderá ser atacada em seu centro e em sua essência –, mas nunca se se toma por base um conceito vago. Alegro-me que você tenha ido além desses prolegômenos em direção às questões fundamentais.

Este ano, em um domingo, subimos novamente e nos lembramos do acolhimento do ano passado em Ratschert – aqui em cima é maravilhoso e seria bom se, numa ocasião, você estivesse aqui para uma pequena caminhada sobre o Stübenwasen, quando, amplo e calmamente, sonha ao pôr-do-sol.

Então, no início de setembro chegaremos a Berlin e estamos muito felizes por isso. Você ainda receberá informações detalhadas. Depois também contaremos sobre a casa e traremos as fotos. Tudo deve correr bem.

Na próxima semana, recomeça meu trabalho na Brenderstube, que agora me pertence completamente e deve ser mobiliada para um uso permanente.

Com as mais cordiais saudações.

Vosso Martin

Cara Lisi[.]

Deixe-lhe dar cordiais saudações e obrigado pela sua saudação de Ostsee. Alegro-me com nosso encontro em Berlin. Iremos no dia 4 de setembro e ficaremos na casa dos Bauer.

Até lá, tudo de bom.

Elfride. (8.8.1928, *BwHB*: 24-26, grifo do autor)⁷⁶.

3.2 O duplo referencial de “a teologia *não* é uma ciência”

Não há dúvida de que a carta enviada por Blochmann continha um conjunto de questões, que, embora tenham se perdido, não são de difícil dedução. Deduzi-las, no entanto, não é a tarefa aqui proposta. Trata-se, pois, de mostrar como o ponto nevrálgico da conferência está

colocação da pergunta a respeito da teologia, como ciência, não só é por demais estreita, mas também insustentável. A positividade da teologia, que acredito mesmo ter alcançado, é algo diferente das ciências. A teologia está fora das ciências de uma maneira totalmente diferente da filosofia. Mas sobre isso [falaremos] outra vez, na mesma [em que falaremos] sobre a *Rundschau*” (18.12.1928, *BwBH*: 87). Essa outra ocasião aí mencionada se revela em outra carta, de abril de 1929, na qual Heidegger, após relatar sua passagem por Davos, solicita a Bultmann que a seção especial de filosofia da *Rundschau* seja retirada do periódico, afirmando que ele não só não pode contribuir com ela, como também lhe parece que “na teologia deveria desaparecer toda discussão filosófica *explícita*” (09.04.1929, *BwBH*: 108, grifo do autor).

⁷⁶ Em anexo, encontra-se a carta em alemão (cf. *Anexo B – Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann vom 8. August 1928*).

implicado nessa carta-resposta de Heidegger e como, a partir de algumas precisas indicações, pode-se ainda olhar para o desenvolvimento posterior na obra heideggeriana a respeito da relação entre filosofia e teologia.

Após o parágrafo introdutório de sua carta-resposta, no qual diz estar de volta a Friburgo, Heidegger faz uma sutil, porém precisa indicação: as preleções de verão de 1928, sobre a lógica a partir de Leibniz, são um novo caminho, ou seja, já não se trata mais daquele que culminou em *Ser e tempo*. De fato, o *Apêndice* (cf. GA 26: 196-202) do capítulo um da *Segunda parte* dessas preleções pode ser lido, ao mesmo tempo, como uma retrospectiva, que evidencia o fracasso do tratado de 1927, e como uma prospectiva, que pretende mostrar a viragem (*Kehre*) na ontologia fundamental – e não o seu abandono. Ambos os olhares estão aí assim sintetizados:

A finitude da filosofia não consiste em se deparar com limites e não poder ir mais além deles, mas no fato de, na simplicidade de sua problemática central, se esconder uma riqueza que exige uma e outra vez um novo despertar. No que diz respeito à ontologia fundamental, deve-se notar, sobretudo, que é precisamente a radicalidade e universalidade dessa problemática central, e só ela, que leva a perceber que esses problemas são centrais, mas justamente por isso, eles nunca são únicos por sua essencialidade. Em outras palavras: a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica (GA 26: 198-199).

Não à toa que todas as perguntas postas por Blochmann, de acordo com Heidegger, pertencem ao campo da metafísica e não só ao da ontologia fundamental. A pergunta que persiste, no entanto, é: se a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica, como completá-lo? É dessa maneira que Heidegger vê a necessidade de ir além da ontologia fundamental, afirmando, para tanto e em primeiro lugar, que ela, antes de tudo, é uma *repetição do passado*, “mas esse passado se nos transmite na repetição só se lhe damos a possibilidade de transformar-se” (GA 26: 197). Assim, o que entra em jogo é o modo como a *tradição* propriamente dita entrega sua herança e como se possibilita essa entrega, logo, não se trata apenas do que se transmitiu por meio de proposições estabelecidas e de modos fixos de pôr e expor os problemas: “e porque essa tradição externa e seu tratamento na história da filosofia nega vida aos problemas, ou seja, nega-lhes a transformação, e procura sufocá-los, a luta é dirigida a ela” (GA 26: 197).

Inequivocamente, trata-se de ir em direção à história da filosofia, que se configura propriamente dita como história do esquecimento do ser, lendo-a destrutivamente, o que, antes de indicar o abandono da fenomenologia, evidencia a entrada radical em seu modo de proceder. No entanto, já não era precisamente isso o que estava previsto para ser realizado na *Segunda parte* de *Ser e tempo*, conforme dá a ver o §8 em linhas gerais? Precisamente, o que aí estava prevista era uma des-truição fenomenológica da história da ontologia tendo como fio condutor

a temporaneidade (*Temporalität*). Diante disso, a *des-truição* fenomenológica não abandona os dois milênios de filosofia. Na verdade, essa des-truição é justamente a oportuna crítica do que há nessa tradição. Nesse sentido, a não publicação das partes subsequentes de *Ser e tempo* não invalida o projeto fenomenológico como um todo. A ontologia fundamental, porém, não esgota o conceito de metafísica, mas serve, para Heidegger, como porta de entrada na discussão integral acerca de tal conceito, que estará completo quando se levar a cabo “a necessidade de uma peculiar problemática que tem agora como tema o ente em sua totalidade” (GA 26: 199).

Trata-se, então, de um ir além da ontologia fundamental, não a abandonando de todo, entretanto. Um ir além, contudo, que não surge senão no interior da própria problemática ontológico-fundamental: “uma vez que só há ser quando o ente também já está no *aí*, encontra-se latente na ontologia fundamental a tendência para uma transformação metafísica originária, que só é possível quando o ser é compreendido em sua plena problemática” (GA 26: 199). A pergunta pelo ser mantém sua primazia. No entanto, deve surgir a pergunta pelo ente em sua totalidade, o que, de acordo com Terzi (2013: 91), “só será possível se o horizonte de uma adequada compreensão do ser, que o distinga expressamente do ente, for desvelado”, ou seja, a filosofia não pode tão somente anunciar a diferença ontológica, mas deve pensar a diferença propriamente dita, pois só assim conseguirá esgotar o conceito de metafísica.

A pergunta, no entanto, é: como fazê-lo se a linguagem com a qual a filosofia lida é metafísica? Isso justifica a retenção da *Terceira seção* de *Ser e tempo*, conforme Heidegger evidencia posteriormente em sua *Carta sobre o humanismo* (1946):

Aqui se faz uma viravolta que muda tudo. A seção em questão foi retida porque o pensar não foi capaz de dizer essa viragem adequadamente e, com isso, não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem da metafísica. [...] Essa viragem não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e tempo*, mas nela o pensar buscado chega pela primeira vez ao sítio da dimensão a partir da qual *Ser e tempo* foi experienciado, e, na verdade, experienciado na experiência fundamental do esquecimento do ser (*BH*, GA 9: 327-328).

Não se trata de uma mera correção metodológica da ontologia fundamental, mas de uma nova colocação da pergunta: “essa nova colocação da pergunta se encontra na essência da ontologia mesma e se coloca a partir de sua conversão [*Umschlag*], sua *μεταβολή*” (GA 26: 199). Assim, em 1928, Heidegger expressa esse ir além da ontologia fundamental por meio da expressão *metaontologia* (*Metontologie*), utilizada para evidenciar a exigência de a própria ontologia fundamental se debruçar destrutivamente sobre a história do ser, ou melhor, do esquecimento do ser. No fundo, a relação entre ontologia fundamental e metaontologia diz respeito ao caráter duplo da própria metafísica, que, como visto, se estrutura como uma ontoteologia. Trata-se, então, de um caminho que vai da analítica existencial à história do ser, ou seja, da tentativa

de se fundar toda e qualquer ontologia a partir da analítica do aí-ser à história da ontoteologia, visando justamente trazer à tona o problema da verdade do ser em sua epocalidade.

A viragem na ontologia fundamental não é um acontecimento externo, uma mudança de rota, mas uma torção no próprio caminho, justamente aquela que faz ver, ou melhor, restitui a história da filosofia como história do esquecimento do ser, ou melhor, como história da ocultação da diferença ontológica. Isso justifica porque, para Heidegger, a porta de entrada nessa nova problemática é o projeto ontológico-fundamental de *Ser e tempo*:

A necessidade interna de que a ontologia volte para lá de onde partiu pode ser explicada mediante o fenômeno originário da existência humana: que o ente ‘ser humano’ compreende o ser; no compreender o ser há, concomitantemente, a realização da distinção entre ser e ente; há ser apenas quando o aí-ser compreende o ser (GA 26: 199).

A possibilidade da metaontologia, então, está assentada na problemática ontológico-fundamental posta em *Ser e tempo*. Devidamente radicalizada, isto é, levada às suas últimas consequências, o próprio projeto ontológico provoca, a partir de si mesmo, a viragem. Desse modo, a metaontologia é possível a partir dos fenômenos centrais trazidos à luz pela ontologia fundamental: a compreensão de ser e a diferença ontológica. Logo, ontologia e metaontologia estão mutuamente condicionadas: “o campo da metaontologia é a condição de possibilidade da própria pergunta pelo ser, mas é apenas à luz desta, e, portanto, de um horizonte ontológico geral e originário, que se pode chegar a tematizar filosoficamente o ente na totalidade sem recair em uma simples soma ôntica” (Terzi, 2013: 92). Essa circularidade não conduz a ontologia a algo propriamente novo, mas àquilo com que ela já sempre e desde o início lidou: o problema do ser, de seu esquecimento e de sua dupla raiz originária – *filosofia primeira e teologia*. Por isso, não se trata de, por meio da metaontologia, (re)fundar ontologias regionais, como se ela servisse de base para rotular diferentes disciplinas e ciências específicas:

Ontologia fundamental e metaontologia, em sua unidade, formam o conceito da metafísica. Mas nisso não se expressa mais que a transformação de um problema fundamental da filosofia mesma, que, já antes e na introdução [dessas preleções], foi tratado com o duplo conceito de filosofia como *πρώτη φιλοσοφία* e *θεολογία*. E isso é apenas a respectiva concretização da diferença ontológica, isto é, a concretização da realização da compreensão do ser. Em outras palavras: a filosofia é a concretização central e total da essência metafísica da existência (GA 26: 202).

Isso incide precisamente em um ponto central de *Fenomenologia e teologia*: como conceber a teologia cristã como ciência, se, desde a perspectiva filosófica, a *θεολογία*, juntamente com a *πρώτη φιλοσοφία*, é o fundamento da metafísica, que se mostra, portanto, como ontoteologia? Disso procede a justificativa de Heidegger em sua carta-resposta: “minha conferência é intencional e toda unilateralmente delimitada por um determinado problema, que me foi dado

previamente pelo objetivo da conferência” (*BwHB*: 24). Esse objetivo pressupunha tanto a filosofia como ciência quanto a teologia como evidentemente cristã, de tal modo que o desenrolar do problema central acerca da relação entre filosofia e teologia cristã, ou melhor, sobre o que pode e o que não pode um teólogo aprender da fenomenologia já estava previamente orientado e, por que não, respondido pela determinação de uma teologia cristã. Nesse cenário, conforme relatado, Heidegger está “em uma luz inteiramente distorcida” (*BwHB*: 24).

Assim, a afirmação de que, para ele, a teologia *não* é uma ciência ganha seu primeiro referencial de justificação: a ontoteologia, isto é, a metafísica. A teologia não é ciência *stricto sensu*, mas, antes disso e tão somente, um dos fundamentos da metafísica como um todo, de todo o pensar filosófico originado com Platão e Aristóteles. Daí a ideia de que, na conferência, “tudo se torna uma apologética da teologia crist[ã]” (*BwHB*: 24), pois ele, enquanto filósofo, concebe a teologia de outra maneira, não como teologia cristã, mas a partir da metafísica, isto é, da ontoteologia. Disso decorre a necessidade de construir tanto a ideia da teologia como ciência ôntico-positiva quanto a da filosofia como ciência ontológico-transcendental, o que justifica por que a conferência de 1927 é o único lugar, em toda a obra de Heidegger, que a teologia aparece justificada como empreendimento científico.

Justamente tal construção conduz à distinção entre teologia cristã e ontoteologia: o fundamento da primeira é a fé, o seu *positum* originário, ao passo que o da segunda é o ente naquilo que ele já é desde o princípio, “naquilo que constitui, em sentido próprio e supremo, a presença do mundo” (GA 19: 222). Isso, no entanto, só agrava a situação da teologia “cristã”, pois, para Heidegger, o que ela fez, no mais das vezes, foi escamotear seu *positum* originário, substituindo-o por categoriais universais provenientes justamente da metafísica grega, das quais se destaca a ideia de Deus, identificado ao ente supremo, criador e não-criado, o que, no limite, no âmbito cristão, acabou subjugando a possibilidade de uma investigação de cunho ontológico, conforme exposto em *Introdução à metafísica* (1935):

Aquele, por exemplo, para quem a Bíblia é verdade e revelação divina, já possui a resposta antes de todo perguntar da pergunta “por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”: o ente, na medida em que não é igual a Deus, é criado por ele. Deus “é”, como criador, não-criado. Quem tem tal fé por fundamento [*Boden*], pode, na verdade, acompanhar e entender o perguntar de nossa pergunta, mas não pode perguntar de maneira propriamente dita sem renunciar a si mesmo, como crente, com todas as consequências dessa atitude. Ele apenas pode fazer como se... [*als ob*] No entanto, por outro lado, aquela fé, se não se expõe constantemente à possibilidade da descrença, também não é nenhuma fé, mas uma comodidade e um compromisso consigo mesmo de se ater firmemente à doutrina como uma tradição qualquer. Nesse caso, não se trata nem da fé nem do perguntar, mas de uma indiferença, que pode agora ocupar-se de tudo, talvez até mesmo com grande interesse, seja da fé, seja do perguntar (GA 40: 8-9).

Dessa maneira, a preleção de 1935 está próxima da conferência de 1927 de uma dupla maneira (cf. Capelle-Dumont, 2012: 45): por um lado, no que diz respeito à (in)congruência de caminhos entre a fé/ser-crente e a filosofia/filosofar, agora destacada através da pergunta de por que há o ente e não antes o nada, e, por outro, à possibilidade de uma relação entre elas, pondo agora a condição de que quem faz teologia, ao se aproximar da filosofia, deve agir “como se...”, isto é, tendo em vista a possibilidade da descrença, de a própria fé ficar como que suspensa. De fato, a pergunta aí posta é a mais vasta, pois interroga o ente em sua totalidade e não somente como a mera soma ôptica de tudo o quanto é (cf. GA 40: 4); também a mais profunda, porque é a única que diz respeito à pergunta sobre o fundamento do ente e, justamente por ter o caráter de pergunta, ela deixa em aberto se se trata de um fundamento originário (*Ur-grund*), de um fundo sem fundo, isto é, de um abismo (*Ab-grung*) ou ainda se o fundamento não é nem uma coisa nem outra, mas tão somente uma aparência, um simulacro, um não-fundamento (*Un-grund*) (cf. GA 40: 4-5); por fim, é a mais originária, porque “ela se depara, em sua busca, com seu próprio por quê” (GA 40: 7), logo, é ela quem dá origem a todas as outras perguntas a respeito do ente (cf. GA 40: 8). A filosofia é justamente a colocação dessa pergunta e, em tal perguntar, ela ousa “esgotar e interrogar o inesgotável dessa pergunta, através do desvelamento daquilo que essa pergunta exige perguntar” (GA 40: 10), logo, para o ser-crente, o filosofar é uma loucura, pois, enquanto aquele, pela fé, põe uma resposta, esta, pelo perguntar que lhe é próprio, coloca uma pergunta, ou melhor, *a* pergunta.

Tendo escamoteado seu *positum* originário, a teologia “cristã” se configura como sendo uma “metafísica bíblica”, desdobrando-se a partir da ontoteologia e não da cristicidade propriamente dita. Consequentemente, a afirmação de que a teologia não é uma ciência também pode fazer alusão ao fato de raras vezes ter havido uma teologia cristã propriamente dita, isto é, uma tal que tivesse se ocupado da fé enquanto experiência fundamental, investigando-a adequadamente, tematizando a existência cristã enquanto tal. Nesse cenário, a teologia cristã não seria ciência porque, no mais das vezes, não teria tomado originariamente a fé como *positum*, mas uma categoria proveniente da ontoteologia – Deus.

[...] o sistema exclui completamente de seu interior uma vivência religiosa dos valores originariamente genuína. Quando, apesar disso, irrompe a força elementar da vivência um uma personalidade pertencente a um tal sistema, ali a vivência só consegue efetividade se o sistema for afastado em favor da esfera de vivência e for buscado um novo tipo de nexos (*PGM*, GA 60: 313).

Para Heidegger, essa “violenta erupção” (GA 58: 205) da fé desprovida do sistema do cristianismo pode ser vista em casos como Agostinho, Lutero, Kierkegaard e, sobretudo, nos místicos medievais (cf. GA 58: 205; *PGM*, GA 60: 315-318, 334-337). Assim, por não raras

vezes, místicos e místicas não pertencem ao sistema “oficial” do cristianismo, logo, para Heidegger, o que há de efetivo na teologia cristã deve ser aí procurado, isto é, fora da teologia cristã “oficial”, pois, nesses casos, sobretudo em Mestre Eckhart, “o objeto originário [*Urgegenstand*], o absoluto, não é o ainda-não-determinável [*Noch-nicht-Bestimmbar*] e o ainda-não-determinado [*Noch-nicht-Bestimmte*], mas o que, em geral, é essencialmente privado de determinação enquanto tal” (*PGM*, GA 60: 316). Nesse caso específico, o que é “essencialmente inconcebível” (*PuT*, II: 62) pode ser apreendido e concebido sem ser escamoteado, fazendo jus à tarefa científica da teologia. Aí a fé pode ser assumida originariamente e a existência cristã devidamente tematizada.

Nesse caso, ainda há a possibilidade de a teologia cristã ser uma ciência ôntico-positiva, justamente porque decorre, logo, pertence à facticidade do aí-ser, de tal modo que, no fundo, “ela permanece no interior da ontologia da facticidade; sem isso, ela jamais pode ser compreendida desde a perspectiva de uma ontologia da facticidade” (Vedder, 2006: 89). Por que, então, Heidegger insiste que está particularmente convencido de que ela não é ciência? Aqui se avista o segundo referencial: o conceito ontológico-existencial de ciência, de modo que, para ele, a teologia não é ciência porque não está plenamente de acordo com as exigências da concepção por ele apresentada, sobretudo, com a de ela ser um empreendimento livre. No fundo, o que aí está problematizado é: não há ciência da fé porque não há liberdade no âmbito da fé, pois o cristão está sob a supremacia da fé, de modo que o ser-crente já subjugou sua existência, pondo-a sob seu domínio, orientando-a e concedendo a ela um abrigo. Qualquer ciência que surja nesse âmbito não será plenamente livre, mas previamente orientada, o que entra em rota de colisão com a proposta ontológico-existencial de ciência apresentada por Heidegger.

Assim sendo, a fé é tal qual a visão de mundo como concessão de abrigo. Quanto a isso não há dúvida. No entanto, a concessão de abrigo está faticamente vinculada à postura, a outra possibilidade fundamental da visão de mundo, justamente a que torna possível a ciência e o filosofar. Nesse cenário, o que se justifica a partir do aí-ser é a ciência, que, de fato, só pode acontecer como um empreendimento livre. Não se justifica a fé propriamente dita, mas a ciência da fé. Desse modo, a teologia deve ser, ao mesmo tempo, um posicionar-se contrário à fé, pois faz dela um objeto (*Gegenstand*), e um encarregar-se da fé. Na verdade, porém, a própria teologia já está encarregada pela fé, ou seja, no limite, a “livre” assunção da teologia enquanto ciência depende da prévia orientação dada pelo ser-crente, o que impossibilita concebê-la como um empreendimento radicalmente livre, isto é, pautado no ser-livre do aí-ser. Justamente por isso, a teologia é um insigne acontecimento das possibilidades fundamentais da visão de mundo, sendo própria e impropriamente uma e outra concomitantemente.

Parece ser nessa direção que, na carta a Blochmann, Heidegger afirma estar consciente de que seu trabalho em Marburgo é “conscientemente ambivalente – útil e absolutamente inquietador” (*BwHB*: 26), tendo ele “libertado” alguns estudantes da teologia. Isso, sem dúvida, ratifica sua posição de que não há liberdade no âmbito da fé, ou melhor, se há, só parcialmente. Contudo, há meia liberdade? O ser-livre é exigido por inteiro para o empreendimento científico e não apenas parcialmente. Desse modo, por fim, há de se concordar com Peperzak (2014: 336): “se, já antes de agosto de 1928, Heidegger desistiu dos postulados nos quais baseava sua substituição da concepção ‘vulgar’ de teologia em relação à filosofia, então toda a argumentação de sua conferência de 1927 desmorona”. A seu favor, resta a afirmação: “a mera negação é fácil, mas dizer o que é a ciência ela mesma e o que é a teologia, se não é nem filosofia, nem ciência – tudo isso são problemas que eu não queria ver arrastados em uma discussão momentânea” (*BwHB*: 25). Se não é filosofia, não é ciência, resta a ela ser tão somente o acontecimento insigne da visão de mundo? Mas não é justamente no interior da visão de mundo como postura que surge a ciência e o filosofar? De maneira propriamente dita, a teologia não é nem mesmo visão de mundo. O que ela é, então? Em uma resposta apenas especulada, Peperzak (2014: 336) afirma: “talvez Heidegger respondesse que, em qualquer caso, a teologia tem outras raízes e, portanto, também um estilo de inteligibilidade radicalmente distinto do da filosofia”.

Para essas outras raízes, Heidegger aponta em dois casos insignes: em primeiro lugar, em outra carta, de 1964, enviada em razão de “um diálogo teológico sobre o *problema de um pensar e dizer não-objetivante na teologia atual*” (*PuT*, Pref.: 45), posta como *Apêndice* à conferência e na qual, ao final, se lê, de novo, que “nesta tarefa também está implícita a pergunta de saber se a teologia ainda pode ser um ciência, porque, provavelmente, não lhe é permitido em geral ser uma ciência” (*PuT*, Ap.: 77); para compreender essa (re)afirmação, no entanto, é exigido que se debruce no caminho do pensar heideggeriano entre 1927 e 1964, o que exige que se passe, obrigatoriamente, pela sua outra grande obra, *Contribuições à filosofia: sobre o acontecimento-apropriador* (1936-1938), em toda a sua arquitetura. Em segundo lugar, no *Seminário de Zurich* (1951), no qual Heidegger, quando questionado se seria permitido identificar ser e Deus, afirma:

Deus e ser não são idênticos, e eu nunca tentaria pensar a essência de Deus mediante o ser. Alguns talvez saibam que eu provenho da teologia e ainda tenho um antigo amor por ela e que compreendo algumas coisas dela. Se eu ainda tivesse que escrever uma teologia, coisa que por vezes me sinto tentado a fazer, então a palavra “ser” não deveria aparecer de maneira alguma. A fé não precisa pensar o ser. Se o fizer, já não é mais fé. Lutero compreendeu isso. Mas até em sua própria Igreja isso parece esquecido. Tenho muitas reservas em considerar que o ser seja apto para se pensar teologicamente a essência de Deus. Com o ser, neste caso, não se pode obter nada. Eu acredito que o ser

nunca pode ser pensado como fundamento e essência de Deus, mas que, no entanto, a experiência de Deus e de sua revelação (na medida em que encontra o ser humano) acontece [*sich ereignet*] na dimensão do ser, o que de maneira alguma significa que o ser pode valer como predicado possível de Deus. Aqui são necessárias distinções e delimitações totalmente novas (GA 15: 436-437).

Sem dúvida, aí são ditas muitas coisas e ao mesmo tempo, destacando-se três delas, sumariamente: primeiro, a mais óbvia de todas, ser não é Deus e Deus não é o ser, o que, de certa forma, retoma e amplia o que Heidegger já havia dito na *Carta sobre o humanismo*, a saber, que é um equívoco ler a analítica existencial, sobretudo, a essência ek-stática do aí-ser como uma espécie de secularização do pensamento sobre Deus (cf. *BH*, GA 9: 327); segundo, o conceito de ser não tem – ou não deveria ter, melhor dizendo – nenhuma relevância, ou melhor, nenhuma utilidade no âmbito teológico, o que fica evidente nessa mesma resposta quando Heidegger, em evidente tom provocativo, diz: “eu pedi a um jesuíta, simpático comigo, para me mostrar as passagens de Tomás de Aquino onde está dito o que ‘*esse*’ significa de maneira propriamente dita e o que significa a frase: *Deus est suum esse*. Até hoje, não tenho nenhuma resposta” (GA 15: 436); terceiro, ser não é um predicado possível de Deus, mas, mesmo assim, o ser é o horizonte dentro do qual algo como Deus pode se manifestar: “se Deus é Deus, então ele acontece [*ereignet sich*] com base na e no interior da constelação do ser [*Seyn*]” (GA 79: 77). Por fim, para Heidegger, o ser não é essencial para a teologia, isto é, para o saber algo a respeito da fé, de onde se pode vir a conceituar Deus de maneira autenticamente cristã, mas é essencial para o dar-se de Deus ou dos deuses. O porquê disso foge ao escopo estabelecido pela presente investigação, mas, sem dúvida, lhe garante uma nova meta, conseqüentemente, um novo ponto de partida, fazendo-a não trilhar infinitamente o mesmo caminho, mas traçando, a cada vez, um novo.

CONCLUSÃO

*Quem não estava verdadeiramente enraizado
e quem não foi impelido por questões,
como pode realmente experienciar o desenraizamento?*
Martin Heidegger

1. O (des)enraizamento

Indubitavelmente, esta não foi uma tese de caráter biográfico, mas de caráter temático: ela trabalhou a relação entre filosofia e teologia, tendo como norte a conferência *Fenomenologia e teologia*, que, por sua vez, é orientada metodologicamente por *Ser e tempo*. No entanto, tal temática faz parte da proveniência histórico-originária de Heidegger, incidindo em sua inserção na filosofia, ou melhor, como ele mesmo diz, no “caminho do pensamento” (AGS, GA 12: 91). Nesse sentido, a epígrafe posta acima, retirada do já mencionado relato autobiográfico *Um olhar retrospectivo sobre o caminho*, embora diga respeito ao campo da metafísica e à sua superação (cf. GA 66: 409/341), ajuda a compreender que é justamente por ter estado dentro, por ter feito parte, por ter estado enraizado à teologia cristã que Heidegger pôde, em algum momento desse seu caminho, mesmo não sendo um teólogo cristão de profissão, ousar dizer o que é a teologia cristã, o que a motiva e como ela se constitui originariamente como ciência. E, ao mesmo tempo, isso permite entender que, impelido pelo próprio caráter questionador de quem faz filosofia, ele pôde experienciar o desenraizamento dessa tradição teológica, apresentando, em uma mão, a afirmação da teologia cristã como ciência e, na outra e concomitantemente, a sua dúvida a respeito disso, ou melhor, a sua outra posição, a que justamente afirma que ela não é uma ciência, embora a teologia cristã, de acordo com o próprio Heidegger, exerça uma grande função na história do espírito.

Como se pôde perceber, no entanto, a dupla posição a respeito da teologia cristã não está vinculada, em primeiro lugar, ao afastamento de Heidegger de sua proveniência teológica, mas à sua concepção ontológico-existencial de ciência, por um lado, e ao entendimento que ele tem da metafísica como ontoteologia, por outro. Justamente por isso, a pergunta se se deve dar razão à afirmação de que a teologia cristã é ou não uma ciência ôntico-positiva, e, não sendo, encontrar-se fora das ciências, mas de uma maneira distinta daquela como se encontra a filosofia⁷⁷, não pode ser respondida levando em consideração tão somente seus aspectos biográficos,

⁷⁷ Cf. Terceira seção, capítulo 3.1, nota de rodapé n. 75

como se a mera negação derivasse, ou melhor, fosse uma consequência de seu afastamento e posterior rompimento com o catolicismo, seguido de sua aproximação da mística medieval e da teologia protestante, nomeadamente, da teologia da cruz proposta por Lutero, da qual também se afasta posteriormente.

Na verdade, oferecer uma resposta taxativa e assegurar com total certeza se a teologia cristã é ou não uma ciência é um empreendimento de pouca valia ao final da presente investigação, pois ambas as posições estão acima afirmadas e, de certo modo, justificadas. E isso justamente porque o objetivo da presente tese não era justificar o caráter científico da teologia cristã a partir de Heidegger, mas analisar a lógica interna da conferência *Fenomenologia e teologia*, no interior da qual a teologia cristã é apresentada em sua positividade originária e cientificidade específica, a partir de onde se pode estabelecer sua relação com a filosofia, isto é, com a ontologia fenomenológico-hermenêutica. A teologia cristã se apresentou a esta pesquisa nesse cenário e por isso foi necessário discutir sua cientificidade, sua positividade, bem como os pressupostos que conduzem e sustentam tais afirmações.

Nesse sentido, a conclusão dessa tese, pautando-se na metáfora da árvore, utilizada por Heidegger em sua *Introdução a "O que é metafísica?"*⁷⁸, precisa ser triplamente dividida, pois lhe interessa, em primeiro lugar, traçar alguns aspectos retrospectivos, recuperando os pressupostos teórico-metodológicos de *Fenomenologia e teologia*, tal como apresentados ao longo das três seções acima desenvolvidas. Em outras palavras: trata-se de retomar o solo no qual esta tese está fundada e no qual ela lança suas raízes, mas não no sentido de meramente repetir o que já foi dito, mas de explicitar como as três seções estão implicadas. O tópico subsequente da conclusão, portanto, dá a ver o solo e o enraizamento da árvore retrospectivamente.

Posteriormente, trata-se de apresentar alguns contributos que aí se sustentam, logo, trata-se de nomear aspectos contributivos da hipótese aqui apresentada e desenvolvida às áreas de Ciências da Religião e Teologia e de Filosofia, pois, como apontado introdutoriamente, esta tese tem uma dupla pertença. Nomeadamente, trata-se de, por um lado, apresentar a possibilidade de elaborar um método fenomenológico-hermenêutico de investigação do fenômeno religioso em suas mais distintas manifestações e, por outro, destacar em que essa pesquisa avança nos estudos propriamente ditos sobre a filosofia heideggeriana. Tais aspectos contributivos equivalem ao tronco da árvore, pois estão sustentados em um determinado enraizamento e, ao mesmo tempo, conduzem adiante, isto é, à copa da árvore.

⁷⁸ Cf. Primeira seção, cap. 3.1, nota de rodapé n. 22

Precisamente a copa da árvore, ou melhor, o tópico final dessa conclusão, dá a ver uma perspectiva de investigação, de modo a mostrar que essa tese, em momento algum, pretende esgotar-se em si mesma, tampouco esgotar a discussão a respeito da relação entre filosofia e teologia em Heidegger, mesmo no que diz respeito àquelas investigações que doravante tenham *Fenomenologia e teologia* como norte bibliográfico. De igual maneira, não se trata de esgotar as perspectivas de investigação, mas apenas de indicar aquela que se apresenta a este autor como a mais imediata e que pode lhe servir como direção do próprio caminho a ser feito: trata-se de pensar a relação entre filosofia e teologia à continuidade do pensamento de Heidegger, adentrando no horizonte que conduz à carta de 1964, posta como *Apêndice* à conferência de 1927.

2. O solo do enraizamento: uma retrospectiva da presente investigação

Antes de tudo, foi preciso construir a ideia de fenomenologia, ou melhor, entender sua gênese como um conceito de método, mais especificamente, do método de uma investigação ontológico-fundamental, tal qual apresentado no §7 de *Ser e tempo*. A *Primeira seção*, em certo sentido, já trouxe a concepção da filosofia como ciência ontológico-transcendental, vigente no pensamento heideggeriano ao longo da década de 1920, mesmo sem ainda o conceito ontológico-existencial de ciência ter sido devidamente apresentado. Isso, no entanto, não trouxe prejuízo para a economia da tese, pois é à luz do método fenomenológico que o referido conceito de ciência é apresentado no §69b de *Ser e tempo*; posteriormente, no §2 das preleções sobre Kant de 1927/1928; também na primeira parte de *Fenomenologia e teologia*; e, por fim, em toda a *Primeira parte* de *Introdução à filosofia*. Logo, sem a devida compreensão do que é a fenomenologia não se pode entender nem mesmo a divisão proposta entre ciências ôntico-positivas e a ciência ontológico-transcendental, pautada na compreensão e explicitação da diferença ontológica, tal como visto no primeiro capítulo da *Segunda seção*, tampouco entender por que a relação entre filosofia e teologia é restrita à cientificidade de ambas, como deu a ver o primeiro capítulo da *Terceira seção*.

O fio condutor da *Primeira seção* foi única e exclusivamente o §7 de *Ser e tempo* e as balizas para sua interpretação foram oferecidas, sobretudo, pelos trabalhos de von Von-Herrmann (2003) e Rodríguez (2019). Foi à luz do §7 que esta tese retornou ao período inicial da docência de Heidegger, trazendo à tona a hermenêutica da facticidade, conseqüentemente, a virada hermenêutica dada por ele à fenomenologia. Na verdade, o princípio hermenêutico apontado por Heidegger como ponto de partida da ontologia também é um dos pressupostos para o posterior desenvolvimento de um conceito ontológico-existencial de ciência, pois é nessa virada

hermenêutica que a filosofia se encontra ante um abismo, diante do qual “ou nos precipitamos no nada, isto é, na objetividade absoluta, ou conseguimos dar o salto para outro mundo ou, mais exatamente, pela primeira vez no mundo em geral” (*KnS*, GA 56/57: 63). Justamente por já ter se decidido pelo salto no mundo em geral, o ponto de partida do conceito de ciência não pode ser a objetividade, senão a compreensão do que se apresenta mundanamente ao aí-ser e que pode vir-a-ser objeto e tema de uma investigação. Isso justifica a razão de o ser-no-mundo ser um dos pilares constituintes da ciência, tal como a entende Heidegger. Dessa maneira, o primeiro capítulo da *Primeira seção* está implicado no primeiro capítulo da *Segunda seção*, logo, da construção do conceito de teologia cristã como um todo fazem parte as descobertas originárias da fenomenologia: a intencionalidade, a intuição categorial e o sentido originário do *a priori*.

O núcleo da *Primeira seção*, no entanto, é seu segundo capítulo, que, ao trazer o conceito fenomenológico de fenômeno à tona, já viabilizou a posterior diferenciação entre os conceitos fenomenológicos, mais precisamente, aqueles oriundos da analítica existencial, e os teológico-fundamentais: os primeiros são indicações formais, ao passo que os segundos, mesmo não tendo o sentido de referência e de realização determinados previamente, mantêm a fé como o explícito sentido de conteúdo. Conforme destacado por Hung (2020: 4) “a indicação formal não está vinculada ao ‘que’ do fenômeno, mas é apenas indicativa da direção em que a compreensão, ainda não realizada, pode prosseguir”, o que torna evidente a diferença em relação aos conceitos teológico-fundamentais, sempre orientados pela fé, que, por sua vez, antes de ser tida como o *positum* originário da teologia, isto é, antes de ser objetivada, deve ser assumida como fenômeno, ou seja, como o-que-mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo. Assim, a caracterização da fé como o objeto teológico por excelência deve ser precedida por sua concepção fenomenológica. Isso, no entanto, só é possível se o conceito de fenômeno já tiver sido devidamente trabalhado. De tal modo, o desenvolvimento do segundo capítulo da *Segunda seção* não está só vinculado com a condição de possibilidade da ciência antes apresentada, mas também com os dois primeiros tópicos do segundo capítulo da *Primeira seção*, nos quais o conceito fenomenológico de fenômeno está devidamente apresentado, dando suporte, portanto, à posterior positividade da teologia.

O segundo capítulo da *Primeira seção* ainda trouxe os significados apofântico e hermenêutico de *λόγος*, mostrando como o primeiro é sustentado pelo segundo. Para tanto, foi necessária uma aproximação, sobretudo, ao §32 de *Ser e tempo* e à concepção da compreensão, que, ao lado da disposição afetiva e da fala, é constituinte co-originária do ser-em do aí-ser. Como a enunciação apofântica só é possível com base no *λόγος* hermenêutico, as proposições, em

geral, tanto quanto as proposições positivas das ciências só são possíveis se estiverem fundamentadas na compreensão de ser do ente, levada a cabo antes mesmo de qualquer objetivação e tematização científica. Nesse sentido, a compreensão de ser e sua diferença em relação ao ente acontece pré-ontologicamente e pré-cientificamente, de tal modo que o *λόγος* hermenêutico está à base tanto da explicitação da diferença ontológica quanto de qualquer afirmação científica a respeito do ente enquanto tal. A construção da ciência, enquanto um modo de expressar o ente em seu ser, portanto, está vinculada a essa exposição fundamental a respeito do *λόγος*, fazendo implicar, novamente, esse segundo capítulo da *Primeira seção* no primeiro capítulo da *Segunda*. De fato, o capítulo sobre a condição de possibilidade da ciência em geral vincula a *Primeira à Segunda seção*, concluindo aquela, não de fato, mas de direito, e iniciando esta de maneira propriamente dita.

Outros três pontos podem ainda ser retomados da *Primeira seção*: o ateísmo metodológico, em um duplo aspecto, a des-truição fenomenológica e a (in)conclusão do projeto ontológico-fundamental. A respeito dos dois primeiros pontos, deve-se dizer, em primeiro lugar, que o ateísmo metodológico é um modo de levantar a mão contra Deus, mas não necessariamente contra a teologia cristã, pois, para Heidegger, ela não é ciência de Deus, mas ciência da fé. De tal modo, se ela postulou Deus como aquilo a respeito do que ela se pronunciou, no mais das vezes, foi graças a uma escamoteação de seu *positum* originário, a fé cristã. Por isso, por analogia, pode-se afirmar que se, para a fenomenologia, o ateísmo metodológico serve de alerta contra a assunção de um princípio absoluto, para a teologia cristã, tal como aqui conceituada, ele serve de alerta a respeito de sua positividade originária. Com isso, não se está pleiteando uma teologia ateia, como se o ateísmo fosse tal qual uma confissão que nega simplesmente a existência de Deus, tampouco simplesmente deslocando algo do projeto fenomenológico heideggeriano à sua concepção de teologia. Antes disso, trata-se de perceber que do conceito de teologia cristã presente em *Fenomenologia e teologia* faz parte o alerta metodológico a respeito de seu *positum*. E isso de tal maneira que a própria teologia cristã haja de maneira destrutiva a respeito de sua tradição, pois, como afirmado, o ateísmo metodológico é eminentemente próximo da des-truição fenomenológica. Por isso, em segundo lugar, o ateísmo metodológico também deve servir à teologia cristã para diferenciá-la da ontoteologia, que é a tradição na qual ela se desenvolveu. Portanto, o primeiro e o segundo tópico do terceiro capítulo da *Primeira seção* repercute no terceiro capítulo da *Segunda seção*, onde se trabalhou o que a teologia cristã não é – ciência de Deus –, dando a ver a sua diferença em relação à ontoteologia.

Como visto, a des-truição, juntamente com a redução e a construção, perfaz o todo do método fenomenológico. No entanto, é precisamente a des-truição que, no mais das vezes,

evidencia o modo de proceder heideggeriano em relação à tradição. De fato, a leitura fenomenológico-destrutiva já está presente nas preleções sobre fenomenologia da religião, naquelas sobre Aristóteles, Platão, sobre o conceito de tempo, etc. Não poderia ser diferente no que diz respeito ao conceito de teologia cristã: o que aí é destruído é tanto a concepção de Deus, como objeto a ser investigado, quanto a ideia de que a teologia cristã é encarregada pelo cristianismo, no sentido de ser por ele motivada. De fato, não se pode negar que ela se desenvolve no interior do cristianismo, mas a intenção de Heidegger é, lendo-o destrutivamente, mostrar o que está à sua base, isto é, o que o motiva propriamente.

Nesse cenário, a cristicidade – concepção herdada do teólogo Franz Overbeck – é aquilo que Heidegger constrói sobre o edifício do cristianismo posto abaixo, ou melhor, aquilo que ele tenta reabilitar como estando aí latente. Isso só é possível porque o olhar heideggeriano não está direcionado ao ente, mas ao ser, logo, está pautado na redução fenomenológica, que vê a cristicidade como o que se mantém velado na manifestação do cristianismo enquanto tal. Por isso, para Heidegger, a investigação teológico-cristã propriamente dita está pautada na cristicidade e não no cristianismo, de modo que ela, em primeiro lugar, está voltada a “uma religiosidade marcada tanto pela experiência originária quanto pela veracidade da situação histórica e do desenvolvimento de seus praticantes” (Wolfe, 2014: 22). Dessa maneira, a des-truição fenomenológica, apresentada no terceiro capítulo da *Primeira seção*, está implicada no desenvolvimento de todo o segundo capítulo da *Segunda seção*, onde se postulou o *positum* originário da teologia cristã.

O terceiro ponto aborda justamente a (in)conclusão do projeto ontológico-fundamental, que, enquanto tal, não é causada por um problema lógico-epistêmico, mas ontológico. Trata-se de um problema que diz respeito à insuficiente compreensão do sentido de ser desde o projeto (*Entwurf*) do aí-ser, como assinalará Heidegger, em 1969, nos *Seminários de Le Thor*: “a inadequação dessa abordagem à pergunta [do ser] está no fato de tornar demasiadamente possível compreender o ‘projeto’ como uma realização humana; conseqüentemente, o projeto só pode ser tomado como uma estrutura da subjetividade” (GA 15: 335). Dessa maneira, o §83 de *Ser e tempo* não é apenas uma síntese do que se alcançou, mas já uma projeção do que deverá ser investigado, uma projeção que encontra seu primeiro esboço nas preleções de 1928 sobre Leibniz e recebe o nome de metaontologia, termo utilizado, como visto no terceiro capítulo da *Terceira seção*, para expressar a nova exigência feita à ontologia fundamental: debruçar-se sobre a história do ser, lendo-a destrutivamente. O projeto metaontológico, então, visa a correção do próprio projeto ontológico-fundamental, que, na verdade, deu origem a uma analítica existencial da finitude:

Para combater esse equívoco e manter o significado em que “projeto” foi tomado (o de abertura que abre), o pensamento depois de *Ser e tempo* substitui a expressão “sentido do ser” por “verdade do ser”. E para evitar qualquer falsificação do sentido da verdade, para evitar que ela seja compreendida como exatidão [*Richtigkeit*], a “verdade do ser” foi apresentada pela “localidade do ser” [*Ortschaft des Seins*] – verdade como localidade do ser. Isso, contudo, já pressupõe uma compreensão do ser-lugar do lugar. De onde a expressão *topologia do ser* [*Topologie des Seyns*] (GA 15: 335, grifo do autor).

Essa virada no projeto ontológico-fundamental está implicada na carta que Heidegger enviou a Blochmann, em agosto de 1928, logo, ela incide no próprio horizonte de *Fenomenologia e teologia*, pondo-a também a par da (in)conclusão da Ontologia Fundamental e a direcionando para a verdade do ser, ou melhor, para a localidade do ser, para sua topologia. Justamente aqui essa investigação encontrou seu limite e não avançou em direção ao *Apêndice* da conferência de 1927, onde se poderia encontrar uma parte, ou melhor, um desdobramento dessa topologia. Para tanto, seria necessário o mesmo estudo sistemático acerca do entorno que a propicia, o que, sem dúvida, diz respeito a outro trabalho, com propósitos, hipóteses e objetivos distintos dos que aqui se levou a cabo. A partir disso, ou seja, a partir dessa retrospectiva, pode-se partir para a apresentação dos aspectos contributivos dessa tese às suas respectivas áreas.

3. O tronco: aspectos contributivos desta tese

Para entender o tronco dessa conclusão, deve-se ter em vista que o principal objetivo desta tese não era a elaboração de uma fenomenologia da religião cristã em sentido sistemático, como se sua intenção fosse chegar à essência da religião cristã, descrevendo-a em seus principais aspectos. No entanto, não se pode negar que foi justamente por meio do modo de proceder fenomenológico que se chegou à afirmação de a teologia cristã atuar como uma constituinte histórico-sistemática da fé. O que aí se alcançou, contudo, não foi uma fenomenologia da religião, mas uma da própria gênese da teologia cristã como ciência ôntico-positiva. Foi precisamente disso que partiu a construção do *positum* teológico originário e a descrição de sua cientificidade específica.

O método fenomenológico, nesse sentido, não deixou de atuar a favor da ontologia fundamental. A respeito da teologia cristã, ele avançou em direção a apresentar sua condição de possibilidade enquanto ciência, atuando de maneira destrutiva a respeito de seu “antigo” *positum* e atuando na descrição de sua cientificidade específica. Isso impossibilita que seja afirmado algo como uma “fenomenologia teológica”, ou melhor, uma fenomenologia com inspiração teológico-cristã, pois, reafirmando Heidegger (cf. *PuT*, II: 66-67), fenomenologia designa sempre o modo de proceder da filosofia. Não há aqui como que uma mestiçagem de princípios,

mesmo porque, para Heidegger, “a teologia, na acepção de ciência positiva, não lida com questões primeiras. [...] [ela] não se dedica primariamente a perguntas atinentes aos fundamentos últimos, mas já pressupõe esse âmbito mais originário como solo a partir de onde se desenvolve” (Pieper, 2015: 127).

3.1 À área de Ciências da Religião e Teologia

Foi por essa via que essa investigação se aproximou da teologia cristã. Consequentemente, os contributos que ela pode oferecer à área de Ciência da Religião e Teologia estão restritos a essa concepção de fenomenologia, a partir da qual se pode desenvolver um método de investigação e análise do fenômeno religioso. No entanto, não se trata de esvaziar o empreendimento filosófico heideggeriano, pondo no lugar da analítica existencial ou da hermenêutica fenomenológica da facticidade uma análise do fenômeno religioso, tampouco se trata da mera aplicação da filosofia heideggeriana à ciência da religião como um todo. Na verdade, trata-se de apresentar um método fenomenológico-hermenêutico de análise do fenômeno religioso ou, como também se poderá afirmar, da experiência religiosa. Evidentemente, trata-se de um método elaborado a partir de um fenomenólogo clássico, isto é, de um autor muito bem localizado na área de Filosofia, mas que pode ser levado em direção a... e, portanto, para o interior da área de Ciências da Religião e Teologia.

Essa anotação é aqui de todo importante, pois, se se levar em consideração os três fenomenólogos da religião citados por Greschat (2005: 136-142), a saber, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler e Geo Widengren, o que se tem é o desenvolvimento de uma fenomenologia da religião com base na História das Religiões, disciplina dos três mencionados autores, que privilegiam dois aspectos oriundos, sobretudo, da fenomenologia transcendental-reflexiva de Husserl: a *epoché* e a *redução eidética*, ou seja, a suspensão do juízo e a contemplação da essência. Isso de maneira alguma tira a importância deles para o desenvolvimento do método fenomenológico no interior da Ciência da Religião, mas apenas mostra que, com isso, “procurava-se preservar a pretensão da ‘objetividade’ pela tentativa de ‘colocar entre parênteses’ as próprias convicções religiosas e a pergunta pela verdade, e, ao mesmo tempo, tentava-se considerar o fato subjetivo por meio da ‘compreensão intuitiva’” (Hock, 2010: 75).

Essa mesma perspectiva também está presente no *Compêndio de Ciência da Religião* (Passos; Usarski, 2013), mais precisamente, no capítulo sobre fenomenologia da religião (cf. Gasbarro, 2013: 75-99), que não apresenta passos metodológicos propriamente ditos de uma pesquisa fenomenológica da religião, mas aspectos históricos dessas investigações, descrevendo-as em aspectos gerais os resultados, sobretudo, dos trabalhos desenvolvidos por van der

Leeuw, Rudolf Otto e Mircea Eliade. *A Introdução à Ciência da Religião*, de Klaus Hock (2010: 71-89), por sua vez, é a mais detalhista a respeito da origem, desenvolvimento e “desfecho” da fenomenologia da religião, classificando-a em três grandes grupos: a descritiva, que, por meio da descrição, classifica fenômenos religiosos individuais; a tipológica, que “pesquisa grupos interrelacionados de fenômenos em cuja base podem ser distintos e categorizados diferentes tipos de religiões” (Hock, 2010: 72); e a pesquisa fenomenológica da religião em sentido estrito, cuja intenção é analisar a essência, a estrutura e o sentido do fenômeno religioso em geral. Para o autor, nesta última estão as clássicas obras de van der Leeuw, Heiler e Eliade.

Nesse sentido, o contributo que esta tese pode oferecer não diz respeito à (possível) presença dos conceitos operacionais da fenomenologia heideggeriana nos clássicos da fenomenologia da religião, mas à (re)construção de um método fenomenológico-hermenêutico de análise do fenômeno religioso com base nos passos fundamentais propostos por Heidegger. Para tanto, deve-se ter em vista, em primeiro lugar, a concepção de fenômeno como o-que-mostrase-a-respeito-de-si-mesmo, de onde a pergunta: o que assim se mostra quando se tem em vista uma análise da “religião”? Indubitavelmente, o “fenômeno religioso”, sendo que “religioso” diz respeito ao que se mostra por meio da experiência fática da vida. Logo, a investigação fenomenológica da religião, a partir de Heidegger, parte da facticidade, isto é, da vida fática, que é onde tudo se dá mundanamente.

Como visto, a experiência fática da vida exige um viver orientado também em direção a um conteúdo, mas que não o antecipa objetivamente e tampouco o preestabelece conceitualmente. Fenômeno é o conteúdo não objetivo da experiência, logo, “toda experiência – como *experienciar* como o que *experiencia* – pode ‘ser assumida no fenômeno’” (*EPR*, GA 60: 63, grifo do autor). Como o assim experienciado não é apreendido como *processo* (*Vorgang*), mas como *acontecimento* (*Ereignis*)⁷⁹, o aí-ser nunca é isento de perspectivas, de tal modo que a experiência fática da vida é sempre marcada por sua situação hermenêutica, que mostra o fundamento do qual parte toda interpretação. Dessa maneira, o segundo ponto a ser percebido nessa elaboração metodológica é o caráter intencional-hermenêutico da experiência, pois o seu estar voltado para algo já denota uma determinada compreensão disso que aí se apresenta.

Afirma-se, com isso, um método fenomenológico-hermenêutico, que questiona o fenômeno não somente no que diz respeito ao seu conteúdo, mas, sobretudo, ao *como* (*Wie*) da relação entre aí-ser e mundo, logo, ao *como* da realização do sentido. Como se trata de uma intencionalidade hermenêutica dada a ver na facticidade e como a experiência desvela a

⁷⁹ Cf. Primeira seção, cap. 1.2

situação hermenêutica própria ao aí-ser, então o fenômeno torna-se questionável “1) pelo ‘*que*’ [*Was*] originário, que é experienciado nele (*conteúdo*); 2) pelo ‘*como*’ [*Wie*] originário, em que é experienciado (*referência*); 3) pelo ‘*como*’ [*Wie*] originário, no qual o sentido referencial é *realizado (realização)*” (EPR, GA 60: 63, grifo do autor). Por isso, nessa abordagem fenomenológico-hermenêutica, o conceito de experiência deve sempre ser mantido como indicação formal. A partir disso, pode-se olhar para a concepção de *experiência religiosa*, consequentemente, de *fenômeno religioso*: na condição de fenômeno, a religiosidade é um modo de realização da experiência, logo, ela manifesta a facticidade do aí-ser em sua situação hermenêutica.

A fenomenologia da religião em Heidegger, de acordo com Vedder, “[...] formalizou a experiência cristã fundamental da vida. Ele não escolhe uma posição a respeito do conteúdo particular dessa experiência, mas limita-se a investigar as condições de sustentação dessa possibilidade” (Vedder, 2006: 36). É justamente isso o que Heidegger encontra, por exemplo, nas cartas paulinas: uma manifestação originária da vida em sua facticidade. O cristianismo apresentado nas e pelas cartas paulinas dá a ver uma experiência fundamental da vida em seu aspecto fático e, por isso, histórico-mundano. Isso viabiliza pensar uma fenomenologia da religião *a partir de* Heidegger. Para tanto, deve-se partir da supra descrita concepção de fenômeno, da intencionalidade hermenêutica e, sobretudo, da concepção de indicação formal como o meio necessário para alcançar o significado do que seja *experiência religiosa*. Assim, pode-se elaborar um conceito não-normativo de religião, conforme pretendido pela área de Ciências da Religião e Teologia, no Brasil, pois a concepção de experiência religiosa somente indica um *como* possível de realização da vida em sua facticidade, não antecipando, portanto, nenhum conteúdo do que aí é experienciado. Logo, da expressão “experiência religiosa” não se deduz nenhuma objetualidade. Antes, ela deve permitir que tal experiência se torne questionável originariamente em seu *conteúdo, referência e realização*. O caráter indicativo formal dos conceitos fenomenológicos, no limite, torna possível a compreensão da religiosidade como fenômeno, isto é, como um modo destacado de encontrar o que aí se mostra. O que caracteriza a experiência como religiosa, então, não é uma definição conceitual preestabelecida, mas o *sentido de conteúdo (Gehaltssinn), de referência (Bezugssinn) e de realização (Vollzugssinn)* devidamente expressado. E isso exige um retorno à concepção de *λόγος* hermenêutico e *λόγος* apofântico.

Como a fenomenologia, como fala do fenômeno (*λέγειν τὰ φαινόμενα*), não prejudica nada sobre qualquer fenômeno, ao falar de experiência religiosa, nessa perspectiva fenomenológico-hermenêutica, deve-se ter em conta, por um lado, que ela é um conceito indicativo formal que, com vistas a descrever tal fenômeno, parte do *modo*, isto é, do *como* de sua manifestação; por outro, que o sentido advindo é sempre experienciado-manifestado, ou seja, ele é uma

concretização da experiência. Não se alcança, com isso, uma determinação prévia do que seja essa ou aquela experiência religiosa, pois, para tanto, é necessário que o sentido de conteúdo, de referência e de realização do fenômeno religioso ocorra, ou seja, é necessário que ele se concretize faticamente. Portanto, uma fenomenologia da religião conduzida a partir de Heidegger não pode pretender elaborar um sistema explicativo da religião, pois esse proceder fenomenológico-hermenêutico “[...] se coloca numa atitude de ver o fenômeno no seu mesmo mostrar-se, antes que o pensamento raciocinado avenge alguma hipótese explicativa, induza ou deduza alguma explicação causal da sua natureza” (Enes, 1971: 14).

Assim, alcança-se uma fenomenologia hermenêutica da religião, a partir de Heidegger, uma vez esclarecido que experiência é um conceito indicativo formal, que “religioso” é o fenômeno da experiência. Experiência religiosa é uma possibilidade de realização da experiência, dizendo respeito ao ir orientado do *aí-ser* em direção a algo desde a sua própria situação hermenêutica. Nesses termos, fenomenologia da religião é sinônimo de fenomenologia da experiência religiosa, na e para a qual a vida fática é o âmbito originário, por excelência. Justamente por isso, trata-se de uma fenomenologia hermenêutica da religião, que, no fundo, se propõe a uma condução, ou melhor, a “[...] um conduzir que, em lugares decisivos e em geral, entrega o compreender vivo ao si mesmo e à autenticidade de sua compreensão da origem” (GA 58: 150).

Assim, essa abordagem não se resume a um conjunto de técnicas de leitura e interpretação de textos sagrados provindos de diferentes tradições religiosas, tampouco a um conjunto de normas para ir a campo, aplicando-as à linguagem e àquilo que nela se expressa. De fato, não se pode negar que a lida com textos concretos e com os diferentes modos de concretização da linguagem – fala, gesto, dança, música, símbolo, rito, mito, imagem, etc. – faz parte da análise sistemática da religião como um todo. No entanto, a abordagem fenomenológico-hermenêutica aqui proposta deve, por assim dizer, desafiar quem interpreta a compreender/interpretar a religião em suas múltiplas formas de manifestação e em suas mais variadas tradições como uma experiência de sentido para, posteriormente, partir para as implicações disso em outros âmbitos, tais como a história, a sociedade e a política. O olhar dirigido à linguagem religiosa, por exemplo, deve se encontrar com a experiência *aí* realizada e manifestada, pois o que a linguagem manifesta é o sentido do que *aí* é experienciado, que, no entanto, nunca se esgota em um só significado. Por isso, o que deve ser abordado, em primeiro lugar, é o fenômeno religioso, pois só assim se entenderá suas múltiplas formas de manifestação e suas mais variadas implicações.

Nesse cenário, o fenômeno religioso, compreendido como experiência viva e vivida, é fundamental para a constituição da área de Ciências da Religião e Teologia como um todo, o que, ao mesmo tempo, dá a ver a implicação entre a teologia e a ciência da religião: somente a

investigação teológica fala e aborda histórico-sistematicamente a fé, ou seja, somente a teologia dá a conhecer o cerne do fenômeno religioso desde seu interior, isto é, desde a fé professada, compreendendo-a como manifestação de sentido possível, que, por sua vez, ocorre antes da objetivação científica. A ciência da religião, por sua vez, não pressupõe a fé, mas investiga o que é dado a ver por ela em suas múltiplas implicações, destacando-se, sobretudo, o caráter público da teologia, que, de acordo com Teixeira (2013: 181) “tem um lugar garantido na Ciência da Religião”. Dessa maneira, o fenômeno religioso que está à base da área de Ciências da Religião e Teologia é o que, ao mesmo tempo, vincula e separa teologia e ciência da religião, pois a primeira, professando e investigando a fé em sua lógica interna, mantém-se fiel a um compromisso religioso, ao passo que a segunda, ainda de acordo com Teixeira (2013: 177), guarda “a liberdade acadêmica com respeito a compromissos religiosos definidos, a consciência da relatividade e a resistência aos etnocentrismos”.

3.2 Às investigações sobre Heidegger

Como esta foi uma tese de caráter teórico-bibliográfico, cujo referencial foram as obras de um único filósofo, as contribuições à área de Filosofia ficam restritas às investigações sobre Heidegger, mais especificamente, àquelas que trabalham a relação entre filosofia e teologia ao longo de seu pensamento. Nessa perspectiva, destaca-se que, à esteira da hipótese aqui defendida, a saber, de que o espaço de interlocução, encontro e reencontro entre filosofia e teologia, para Heidegger, em *Fenomenologia e teologia*, é o da ontologia fundamental, demonstrou-se que a correção ontológica do pecado não se restringe ao ser-culpado, implicando, na verdade, as concepções ontológicas da voz da consciência, da angústia como disposição afetiva fundamental e do cuidado como ser do aí-ser. Isso pôde ser assim afirmado e justificado pois o exemplo do pecado, na conferência, não é uma casualidade, o que não foi trabalhado por Greisch (2003), Vedder (2006) e Capelle-Dumont (2012). O trabalho de Hung (2020), por sua vez, aborda essa questão, no sentido de mostrar que há um vínculo entre a exposição de Heidegger, em 1924, sobre o conceito de pecado em Lutero, o ser-culpado em *Ser e tempo* e o conceito de pecado na conferência de 1927, mas não avança em direção a essas outras correções ontológicas possíveis de serem feitas ao conceito teológico-fundamental de pecado. Diante disso, para a presente investigação, ficou claro que esse conceito teológico-fundamental está diretamente vinculado à compreensão e exposição heideggeriana a respeito do conceito de pecado em Lutero, por um lado, e, por outro, à interlocução, ou melhor, à co-originariedade dos aspectos ontológicos do aí-ser, que, se não se manifestam todos ao mesmo tempo, reivindicam um ao outro.

Além disso, pode-se afirmar que aqui também ficou demonstrado, sobretudo, ao longo do segundo capítulo da *Segunda seção*, o porquê de, a partir da fé como *positum* originário, a teologia pautar como tema de investigação a existência cristã em sua totalidade: a cruz, como fundamento da fé e como o vocativo propício ao poder-ser-si-mesmo do cristão, reivindica, ou melhor, convoca o aí-ser cristão. Contudo, como o caráter-de-decisão pertence ao aí-ser propriamente dito e não ao horizonte hermenêutico aberto pela cruz, é só a partir de sua decisão pela cruz, isto é, do ter certeza da fé que se pode completar os passos iniciais da investigação científica a respeito da fé: a objetivação e a tematização. O cristão é convocado em totalidade e não parcialmente. O “renascimento” proporcionado pela fé é integral, abarca o todo da existência. Dessa maneira, ficou demonstrado que a teologia não surge da dúvida sobre a fé, mas justamente do ter certeza a respeito dela, do decidir-se do cristão pela cruz. Isso permite desdobrar a fé em todas as suas possibilidades, sistematizando-a práctico-historicamente desde si mesma, o que mostra que para Heidegger, como afirmado, não interessa elaborar um cânon teológico, mas tão somente “definir a essência mesma da teologia como ciência” (Greisch, 2003: 445).

Por fim, a apresentação da dupla gramática presente na conferência, possível de ser entendida e justificada a partir da aproximação com as duas possibilidades fundamentais da visão de mundo apresentadas em *Introdução à filosofia*, abriu a possibilidade de avançar em direção à carta enviada a Blochmann, justificando, com certa precisão, sua pertinência temática e não apenas cronológica ao horizonte da conferência. A aproximação à carta de 1928 permitiu a apresentação de uma hipótese de interpretação a respeito da posição de Heidegger aí exposta. De fato, tratou-se de uma hipótese, apresentada no segundo tópico do terceiro capítulo da *Terceira seção*, que vê na afirmação de que a teologia não é uma ciência um duplo referencial: por um lado, a concepção da metafísica como ontoteologia e, por outro, a concepção ontológico-existencial de ciência. Isso diferencia a leitura aqui empreendida daquela oferecida por Greisch (2003: 427-438), que lê a carta – e a conferência como um todo – à luz da concepção heideggeriana de diferença ontológica, o que, de maneira alguma, pode ser apontado como uma leitura equivocada, mas apenas uma que, justificadamente, avança em outra direção.

4. A copa da árvore: uma prospectiva de investigação

Ao final, então, volta-se ao início, mais precisamente, à epígrafe desta tese: “decisivo não é querer trilhar infinitamente, mas até o fim, os caminhos uma vez conquistados, mas a cada vez se enveredar em um novo caminho” (GA 27: 24/27, mod.). Ela está aí posta justamente para mostrar, primeiro, que esta tese não se encerra em si mesma, que ela não pretendeu levar à exaustão um determinado tema, e, segundo, que o final dessa investigação, ou melhor, do

projeto de investigação que deu origem a esta tese e a um doutorado cotutela em Ciência da Religião e em Filosofia não poderia senão indicar o enveredar-se por um novo caminho, que, mesmo sendo novo, só se faz à luz do já percorrido. Ou seja, é só porque se chegou a um determinado fim que se pode traçar um novo começo.

Nesse cenário, a prospectiva aqui avistada não poderia ser outra senão aquela que aponta justamente para o que não foi trabalhado ao longo desta tese: o *Apêndice* da conferência *Fenomenologia e teologia*. Ao final dessa investigação, porém, não se trata de levantar uma hipótese, traçar o estado da arte, tampouco apontar objetivos gerais e específicos, mas tão somente de indicar que, mantendo-se fiel à temática da relação entre filosofia e teologia, pode-se – deve-se – partir para outro caminho, com vistas a chegar ao entendimento do que Heidegger afirma à continuidade da conferência, ou melhor, daquilo que ele coloca, em razão da publicação do volume 9 de sua *Edição Integral*, como sendo algo próprio do horizonte de *Fenomenologia e teologia*. Isso incide, ou melhor, implica um conjunto de outras perguntas, tais como aquela acerca da relação entre linguagem e ser, apresentada, por exemplo, mas não só, em sua *Carta sobre o humanismo*. De igual maneira, impõe-se a necessidade de compreender a gênese e, sobretudo, o desenvolvimento do pensamento heideggeriano após *Ser e tempo*, justamente aquele arquitetado em *Contribuições à filosofia*, que, por sua vez, pensa a “verdade do ser”, dando a ver, posteriormente, uma topologia do ser. Só assim, mediante um estudo sistemático do *Apêndice*, se poderá alcançar uma adequada interpretação do porquê a teologia reivindicar uma linguagem não objetivante. Um primeiro passo pode bem ser aquele que procura saber “se todo pensar, enquanto pensar, se todo dizer, enquanto dizer, já é ou não objetivante” (*PuT*, Ap.: 68) e, posteriormente, se “o problema de um pensar e de um dizer não objetivantes é em geral um problema autêntico, se não se está perguntando por algo que apenas evita o assunto e desvia do tema da teologia, confundindo-o desnecessariamente” (*PuT*, Ap.: 68). Em outras palavras, é novamente seguindo as pistas deixadas por Heidegger que se forma o novo caminho aqui pretendido e avistado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Primárias

Bultmann, R.; Heidegger, M. (2009). *Briefwechsel (1925-1975)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; Tübingen: Mohr Siebeck.

Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride (1915-1970)*. Trad.: Sebastián Sfriso. Buenos Aires: Manantial.

Heidegger, M. (2009). Heidegger Luther-Referat (1924). In: Bultmann, R.; Heidegger, M. *Briefwechsel (1925-1975)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; Tübingen: Mohr Siebeck, 263-271.

Heidegger, M.; Blochmann, E. (1990). *Briefwechsel (1918-1969)*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft.

Heidegger, M.; Löwith, K. (2017). *Briefwechsel (1919-1973)*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.

Heidegger, M. (1975ss.): *Gesamtausgabe. Edição Integral* ao cuidado de F.-W. von Von-Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Tradução de Marco Antônio Casanova. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

(1976a). Brief über den Humanismus. In: *Wegmarken* (GA 9), 313-364.

(1976b). Einleitung zu »Was ist Metaphysik?«. In: *Wegmarken* (GA 9), 365-384.

(1976c). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21).

(1976d). Phänomenologie und Theologie. In: *Wegmarken* (GA 9), 45-78.

(1976e). Vom Wesen des Grundes. In: *Wegmarken* (GA 9), 123-176.

(1976f). Was ist Metaphysik? In: *Wegmarken* (GA 9), 103-122. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. O que é metafísica? In: *Marcas do caminho*; Petrópolis: Vozes, 2008, 113-133.

(1977a). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20).

(1977b). *Sein und Zeit* (GA 2).

(1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26).

(1983). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40).

(1985a). Aus einem Gespräch von der Sprache: zwischen einem Japaner und einem Fragenden. In: *Unterwegs zur Sprache* (GA 12).

(1985b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61).

(1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Tradução de Renato Kirchner. *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*. Petrópolis: Vozes, 2013.

(1991). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3).

(1992). *Platon: Sophistes* (GA 19).

(1993a). *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22).

(1993b). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)* (GA 58).

(1993c). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59).

(1994a). *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79).

(1994b). *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17)

(1995a). Augustinus und der Neuplatonismus. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 157-299.

- (1995b). Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 301-337.
- (1995c). Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), 1-156.
- (1995d). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25). 3ed.
- (1997a). *Besinnung* (GA 66).
- (1997b). *Der Satz vom Grund* (GA 10).
- (1997c). *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32). 3ed.
- (1999). Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. In: *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57). 2ed, 1-117.
- (2000). Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), 5-36.
- (2001). *Einleitung in die Philosophie* (GA 27). 2ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. *Introdução à filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- (2003) Der Spruch des Anaximander. In: *Holzwege* (GA 5). 8ed, 321-374. Tradução de João Constâncio. O dito de Anaximandro. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, 368-440.
- (2004). Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924). In: *Der Begriff der Zeit* (GA 64), 105-125. Tradução de Irene Borges-Duarte. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- (2005a). Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), 343-399.
- (2005b). *Seminare* (GA 15). 2ed.
- (2006). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23). Tradução de Enio Paulo Giachini. *História da filosofia, de Tomás de Aquino a Kant*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- (2007). Mein Weg in die Phänomenologie. In: *Zur Sache des Denkens* (GA 14), 91-102. Tradução de Ernildo Stein. *Meu caminho na fenomenologia*. In: *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009, 85-93.
- (2016). Phänomenologie und Theologie (8. Juli 1927) I. Teil: Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaft und die Philosophie als transzendente Wissenschaft. In: *Vorträge. Teil I: 1915 bis 1932* (GA 80.1), 179-212.

2. Secundárias

- Adrián, J. E. (1999). Fenomenología de la vida en el joven Heidegger: de la tesis de habilitación a los cursos de 1919. *Pensamiento*, 55(212), 217-243.
- Adrián, J. E. (2009). *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Adrián, J. E. (2011). “Sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar”. El estudiante Heidegger y el sistema del catolicismo. In: Xolocotzi, A.; Gibu, R.; Godina, C.; Santander, J. R. *La aventura de interpretar: los impulsos filosóficos de Franco Volpi*. Ciudad del México: Éon, 157-177.
- Adrián, J. E. (2013). “Heidegger: Being and Time and the care for the self”. *Open Journal of Philosophy*, 3, 302-307. DOI: 10.4236/ojpp.2013.32047.
- Adrián, J. E. (2016a). A la búsqueda de un diálogo entre Husserl e Heidegger. *Studia heideggeriana*, 5, 11-32.
- Adrián, J. E. (2016b). El estudiante Heidegger y la teología. *Sofia*, 5(2), ago./dez., 302-321.
- Adrián, J. E. (2016c). *Guía de lectura de Ser y tiempo, de Martin Heidegger*. v. 1. Barcelona: Herder.

- Albuquerque, J. F. S. (2015). *A ciência moderna no primeiro Heidegger: a interpretação heideggeriana ao comportamento científico*. Vitória da Conquista: Edições UESB.
- Araújo, P. A. (2007). Nada, angústia e morte em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, 10(2), 1-15.
- Araújo, P. A. (2013). A questão do ser em geral em *Ser e tempo* de Martin Heidegger. *Revista Ética e Política*, 16(2), 50-64.
- Barash, J. A. (2003). *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. New York: Fordham University Press.
- Bertorello, A. (2005). El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesugen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. *Revista de filosofía*, 30(2), 119-141.
- Blanc, M. F. (2015). A interpretação heideggeriana de Aristóteles. *Revista filosófica de Coimbra*, 24(47), 111-122.
- Blanc, M. F. (2018). *Leituras sobre Heidegger*. Lisboa: Guerra e Paz.
- Blattner, W. (2006). *Heidegger's Being and Time: a Reader's Guide*. London; New York: Continuum.
- Borges-Duarte, I. (1997). Introducción a la presente edición. In: Von-Herrmann, F. W. von. *La segunda mitad de Ser y Tiempo: sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Trad.: Irene Borges-Duarte. Madrid: Trotta, 9-20.
- Borges-Duarte, I. (2003). Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia. *Phainomenon. Revista de fenomenologia*, 7, 87-103.
- Borges-Duarte, I. (2010). A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex æquo*, 21, 115-131.
- Borges-Duarte, I. (2012). A afetividade no caminho heideggeriano. *Phainomenon. Revista de fenomenologia*, 24, 43-62.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. Albany: State University of New York Press.
- Buren, J. van. (1994a). Martin Heidegger, Martin Luther. In: Kisiel, T.; Buren, J. van. *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University of New York Press, 159-174.
- Buren, J. van. (1994b). *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Cabral, A. M. (2017). *Heidegger em Bultmann: da destruição fenomenológica à desmitologização teológica*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Cáceres, J. E. (2014). Dos posibles direcciones de la vivencia interrogativa ¿hay algo? en el joven Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 37(2), 219-232.
- Capelle-Dumont, F. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Trad.: Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Caputo, J. D. (2012). Heidegger's philosophy of science: the two essences of science. In: Glazebrook, T. (ed.). *Heidegger on science*. Albany: State University of New York Press, 329-352.
- Casanova, M. (2017) *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Volume 1 – Existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Casanova, M. (2020). *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Volume 2 – Tempo e historicidade. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Casanova, M. A. (2009). Nota de tradução n. 7. In: Heidegger, M. *Introdução à filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 382.
- Casanova, M. A. (2012a). *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes.
- Casanova, M. A. (2012b). Nota de tradução n. 17. In: Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 28.

Crowe, B. D. (2006). *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Indianapolis: Indiana University Press.

Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-world: a Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. London: The MIT Press.

Fehér, I. M. (1995). Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and Religion in His Early Lecture Courses up to Being and Time. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69(2), 189-228. DOI: 10.5840/acpq199569238.

Fernandes, M. A. (2013). Intuição categorial: um estudo a partir de Heidegger. *Revista de filosofia moderna e contemporânea*, 1(2), 76-106.

Fernandes, M. A. (2015). Fenomenologia e teologia em Martin Heidegger. *Reflexão*, Campinas, 40(1), jan./jun., 95-108.

Ferreira, A. M. C. (2013). Mundanidade e diferença ontológica. *Síntese – Revista de Filosofia*, 40(126), 85-108.

Fischer, N. (2007). Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins ›Confessiones‹ und Martin Heideggers ›Sein und Zeit‹. In: Fischer, N.; Von-Herrmann, F-W. von. *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 55-90.

Fischer, N.; Von-Herrmann, F-W. (2007). *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner.

Fragozo, F. (2013). O conceito existencial de ciência: Heidegger e a circularidade do conhecimento. *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, 1(2), 73-89.

Gadamer, H-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Trad.: Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.

García, J. J. N. (2015). El cuidado como el ser del *Dasein*. In: Rodríguez, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 167-196.

Gonçalves, P. S. L. (2011). *Ontologia hermenêutica e teologia*. Aparecida: Santuário.

Gonçalves, P. S. L. (2014). A teologia como ciência ôntica e sua relação com a filosofia. *Horizonte*, Belo Horizonte, 12(35), jul.-set., 932-956.

Greisch, J. (2003). *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF.

Grondin, J. (2007). Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion. In: Rentsch, T. *Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 1-27.

Großmann, A.; Landmesser, C. (2009). Vorwort. In: Bultmann, R.; Heidegger, M. *Briefwechsel (1925-1975)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; Tübingen: Mohr Siebeck, IX-XX.

Hebeche, L. (2005). *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Ed. Unijuí.

Hung, Y.Y. (2020). Heidegger's understanding of the relation between his ontological concept of 'being-guilty' and Luther's theological concept of 'sin'. *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(2), 1-16. DOI: 10.1080/21692327.2020.1728567

Inwood, M. (1999). *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell.

Jaran, F. (2015). El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología. In: Rodríguez, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 37-50.

Jonas, H. (1966). Heidegger and Theology. In: Jonas, H. *The Phenomenon of Life: toward a Philosophical Biology*. Evanston: Northwestern University Press, 235-261.

Kirchner, R. (2016). A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano. *Revista do NUFEN*, 8(2), 112-128.

- Kirchner, R. (2017). A problemática do tempo na conferência heideggeriana *Der Begriff der Zeit*. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 1(1), 105-123.
- Kisiel, T. (1993). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.
- Lara, F. (2015). El ser-en como tal. In: Rodríguez, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 145-166.
- Leão, E. C. (1978). Itinerário do pensamento de Heidegger. In: Heidegger, M. *Introdução à metafísica*. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 7-29.
- Lehmann, K. K. (2007). „Sagen, was Sache ist“: der Blick auf die Wahrheit der Existenz: Heideggers Beziehung zu Luther. In: Fischer, N.; Von-Herrmann, F-W. von. *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 149-166.
- Lima, P. A. (2013). Heidegger e a solidão da filosofia. *Revista Filosófica de Coimbra*, 44, 433-472.
- Löwith, K. (1942). Martin Heidegger and Franz Rosenzweig or Temporality and Eternity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 3(1), 53-77.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Trad.: Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MacDowell, J. A. A. A. (1993). *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola.
- Machado, J. A. T. (2006). *Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Marion, J. L. (2011). *Reducción y donación: investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Trad.: Pablo Corona. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- McGrath, S. J. (2005). The Facticity of Being God-Forsaken: the Young Heidegger and Luther's Theology of the Cross. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 79(2), 273-290, DOI: 10.5840/acpq200579215.
- Melim, N. (2001). Heidegger e as ciências. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*, 3, 43-56.
- Moran, D. (1994). The destruction of the destruction: Heidegger's version of the history of philosophy. In: Harries, K; Jamme, C. *Martin Heidegger: politics, art and technology*. New York/London: Holmes & Meier, 175-196.
- Nunes, B. (2016). *Heidegger*. São Paulo: Loyola.
- Ott, H. (1988) *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Paisana, J. (1992). *Fenomenologia e hermenêutica: a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Presença.
- Peperzak, A. T. (2014). A re-reading of Heidegger's "Phenomenology and Theology". In: Babich, B.; Ginev, D. (ed.) *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*. Cham: Springer, 3117-338.
- Pieper, F. (2015). Filosofia e teologia em Heidegger. Notas sobre a conferência *Fenomenologia e teologia* de 1927. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, 17(2), 99-134.
- Pietropaoli, M. (2016). Della filosofia non ha bisogno la fede. Sulla conferenza heideggeriana *Phänomenologie und Theologie* (1927). *Paradigmi: Rivista di critica filosofica*, 3, 153-159.
- Piseta, E. E. (2003). O manual e a manualidade. *Síntese – Revista de Filosofia*, 30(98), 385-406.
- Pöggeler, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.

Pöggeler, O. (2009). *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann und die Folgen*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Provinciatto, L. G.; Kirchner, R. (2017). O caráter científico da teologia a partir da conferência *Fenomenologia e teologia* de Martin Heidegger. *Estudos de religião*, São Paulo, 31(2), maio-ago., 127-151.

Pulino, M. E. Z. (2020). A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia? *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, 25(1), 53-68.

Reis, R. R. (2018). El concepto existencial de ciencia. In: Rodríguez, R. (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Granada: Comares, 121-142.

Richardson, W. J. (2012). Heidegger's critique of science. In: Glazebrook, T. (ed.). *Heidegger on science*. Albany: State University of New York Press, 46-68.

Rivera, J. (2018). Notas del traductor. In: Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 421-448.

Rodríguez, R. (2015). El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§61-66). In: Rodríguez, R. (org.). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 303-338.

Rodríguez, R. (2016). *Hermenêutica e subjetividade*. Trad.: Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Via Verita.

Rodríguez, R. (2019). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. San Martín: Unsam Edita.

Rouse, J. (2005). Heidegger's philosophy of science. In: Dreyfus, H. L.; Wrathall, M. A. (eds.). *A companion to Heidegger*. Malden/Oxford: Blackwell, 173-189.

Rubio, R. G. (2015). El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein*. In: Rodríguez, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 71-88.

Safranski, R. (1997). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Sassi, V. (2007). *A questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger*. Tese de doutorado. Orientador: Dr. Zeljko Loparic. Porto Alegre: PUCRS.

Savarino, L. (2001). *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*. Napoli: Liguori.

Segura, C. P. (2002). *Hermenêutica de la vida humana: en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.

Seibt, C. L. (2010). Temporalidade e propriedade em Ser e tempo de Heidegger. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, 22(30), jan./jun., 247-266.

Silva, R. S. (2002). A linguagem em *Ser e tempo*: uma perspectiva crítica. In: Borges-Duarte, I.; Henriques, F.; Dias, I. *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 379-387.

Silva, R. S. (2013). O círculo hermenêutico e a distinção entre ciências humanas e ciências naturais. *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, 1(2), 54-72.

Stein, E. (2004). *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: Edipucrs.

Streeter, R. (1997). Heidegger's formal indication: a question of method in *Being and Time*. *Man and World*, 30, 413-430.

Suárez, L. P. R. (2004). *Sentido y ser en Heidegger: una aproximación al problema del lenguaje*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Taminiaux, J. (1991). *Heidegger and the project of fundamental ontology*. Trad.: Michael Gendre. New York: State University of New York Press.

Terzi, R. (2013). Ontologia, metaontologia e problema del mondo in Heidegger. *Epekeina: International Journal of Ontology History and Critics*, Palermo, 2(1), 83-114.

- Uscatesco, J. B. (2002). De la destrucción de la historia de la filosofía como parte integrante del método fenomenológico de Martin Heidegger. *Convivium*, 15, 5-36.
- Valentim, M. A. (2009). Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia. *O que nos faz pensar*, 18(25), 213-238.
- Vattimo, G. (1991). *Introduzione a Heidegger*. 7ed. Roma: Laterza.
- Vedder, B. (2006). *Heidegger's Philosophy of Religion: from God to the Gods*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Vetter, H. (2000). Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie: Heidegger und Bultmann. In: Körtner, U. H. J. (ed.). *Glauben und Verstehen: Perspektiven hermeneutischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 19-38.
- Vigo, A. G. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Vigo, A. G. (2012). Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*. *Studia heideggeriana*, 2, 71-128.
- Volpi, F. (2014). *Heidegger e Aristotele*. Roma: Laterza.
- Volpi, F. (2015). Glossario. In: Heidegger, M. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 2015, p. 542-592.
- Von-Herrmann, F.-W. (1996). Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl. Trad.: Irene Borges-Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, 39-55.
- Von-Herrmann, F.-W. (1997). *La segunda mitad de Ser y Tiempo: sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Trad.: Irene Borges-Duarte. Madrid: Trotta.
- Von-Herrmann, F.-W. (2003). A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia hermenêutica do aí-ser e fenomenologia reflexiva da consciência. Trad.: Pedro Sobral Pignatelli. *Phainomenon. Revista de fenomenologia*, 7, 155-194.
- Von-Zuben, N. A. (2011). A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 34(2), 71-102.
- Walton, R. (2016). Un ejemplo husserliano de indicación formal. *Studia heideggeriana*, 5, 39-74.
- Wolfe, J. (2013). *Heidegger's eschatology: theological horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolfe, J. (2014). *Heidegger and Theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Xolocotzi, Á. Y. (2012). Ontología intencional. Heidegger y la transformación de la fenomenología husserliana. *Phainomenon. Revista de fenomenologia*, 24, 27-42.
- Xolocotzi, Á. Y. (2016). Mundo circundante y mundo de vida en 1919. *Studia heideggeriana*, 5, 75-102.
- Zarader, M. (1990). *Heidegger e as palavras da origem*. Trad.: João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget.
- Zarader, M. (2006). *The unthought debt: Heidegger and the Hebraic Heritage*. Trad.: Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.

3. Complementares

- Aristóteles. (2012). *De anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34.
- Bayer, O. (2003). *Martin Luthers Theologie: eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Enes, J. (1971). Estructura coabitacional da vivência religiosa: ensaio de fenomenologia. *Didaskalia*, 1(1), 11-42.
- Epístola aos Gálatas. (2002). In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.
- Epístola aos Romanos. (2002). In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.

- Evangelho segundo São João. (2002). In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.
- Figal, G. (2007). *Oposicionalidade*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes.
- Gasbarro, N. M. (2013). Fenomenologia da religião. In: Passos, J. D.; Usarski, F. *Compendio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 75-99.
- Gênesis. (2002). In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.
- Gonzalez, J. L. (2004). *Uma história do pensamento cristão: da Reforma Protestante ao século 20*. São Paulo: Cultura Cristã.
- Greschat, H.-J. (2005). *O que é Ciência da Religião?*. Trad.: Frank Usarski. São Paulo: Paulinas.
- Hock, K. (2010). *Introdução à ciência da religião*. Trad.: Monika Ottermann. São Paulo: Loyola.
- Husserl, E. (1965). *A filosofia como ciência de rigor*. Trad.: Albin Beau. Coimbra: Atlântida.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras.
- Husserl, E. (2015). *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad.: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense.
- Husserl, E. (2017). *A ideia da fenomenologia*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Jaspert, B. (1996). *Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*. Marburgo: Elwert.
- Kant, I. (2018). *Crítica da razão pura*. 9ed. Trad.: Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, I. (1992). *A religião nos limites da simples razão*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- Kippenberg, H. G. (2002). *La scoperta della storia delle religioni: scienza delle religioni e modernità*. Brescia: Morcelliana.
- Kohl, K. H. (1988). Geschichte der Religionswissenschaft. In: Cancik, H.; Gladigow, B.; Laubscher, M. (org.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. vol. 1. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 217-262.
- Leão, E. C. (2015). As confissões: uma caminhada da libertação. In: Santo Agostinho. *Confissões*. 28 ed. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 17-24.
- Libânio, J. B. (2004). *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. 2 ed. São Paulo: Loyola.
- Lutero, M. (1987). *Obras selecionadas*. Volume 1. Os Primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal. Porto Alegre: Concórdia. Canoas: Editora da ULBRA.
- Lutero, M. (1989). *Obras selecionadas*. Volume 2. O programa da Reforma. Escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal. Porto Alegre: Concórdia.
- McGrath, A. F. (2011). *Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough*. 2 ed. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Müller, F. M. (2019). *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft: Vier Vorlesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten. Nebst zwei Essays "Über falsche Analogien" und "Über Philosophie der Mythologie"*. Berlin, Boston: De Gruyter. DOI: 10.1515/9783111716640.
- Nietzsche, F. (1983). *Considerações extemporâneas*. Col. "Os Pensadores". Trad.: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 54-81.
- Overbeck, F. (2005). *How Christian is our present-day theology?* London/New York: T&T Clark.

Passos, J. D.; Usarski, F. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus.

Pereira, A. (2002). A acto de confessar (breve meditação). In: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira. *Actas do congresso internacional: As Confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 723-728.

Peter, N. (1992). *Im Schatten der Modernität: Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unseres heutigen Theologie“*. Stuttgart: J. B. Metzler.

Pieper, F. (2016). *Mito e hermenêutica: o desafio de Rudolf Bultmann*. São Paulo: Fonte Editorial.

Primeira Epístola aos Coríntios. (2002). In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.

Primeira Epístola aos Tessalonicenses. (2002). In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.

Reuter, A.; Usarski, F. (2021). Demarcando as fronteiras da ciência da religião: um esboço com referências à discussão epistemológica na Alemanha. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, 21(1), 209-229, DOI: 10.23925/1677-1222.2021vol21i1a13.

Rupp, G. (1964). *Luther's progress to the Diet of Worms*. New York; Evanston: Harper & Row.

Santo Agostinho. (1997). *Confissões*. São Paulo: Paulus.

Souza, N.; Gonçalves, P. S. L. (2013). *Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus.

Stausberg, M. (2012). Religionswissenschaft: Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum. In: Stausberg, M. (org.). *Religionswissenschaft*. Berlin, Boston: De Gruyter, 1-30, DOI: 10.1515/9783110258936.

Teixeira, F. (2013). Ciência da Religião e Teologia. In: Passos, J. D.; Usarski, F. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 175-183.

Tworuschka, U. (1975). Partner auf getrennten Wegen. Die Religionswissenschaft und die Theologie. *Lutherische Monatshefte*, 14, 191-193.

Urbach, E. E. (1994). Gershom Scholem's and Judaic Studies. In: Mendes-Flohr, P. *Gershom Scholem: the man and his work*. Albany; Jerusalem: State University of New York Press; the Israel Academy of Sciences and Humanities, 29-39.

Usarski, F. (2003). O caminho da institucionalização da Ciência da Religião: reflexões sobre a fase formativa da disciplina. *Religião & Cultura*, São Paulo, 2(3), jan.-jun., 11-28.

Usarski, F. (2006). *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas.

Vattimo, G. (2004). *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Trad.: Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record.

4. Dicionários

Abbagnano, N. (2012). *Dicionário de filosofia*. 6ed. Trad.: Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Blánquez, A. F. (1975a). *Diccionario latino-español. A-J*. Barcelona: Ramon Sopena.

Blánquez, A. F. (1975b). *Diccionario latino-español. K-Z*. Barcelona: Ramon Sopena.

Cunha, A. G. (2010). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4 ed. Rio de Janeiro, Lexicon.

Drummond, J. J. (2008). *Historical dictionary of Husserl's philosophy*. Lanham: Scarecrow Press.

Dudenredaktion. (2021). *“Explikation” auf Duden on-line*. Disponível em: <https://www.duden.de/node/43631/revision/43660>. Acesso em: 03 ago. 2021.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971a). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 1. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971b). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 4. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971c). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 5. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971d). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 6. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971e). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 23. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971f). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 25. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971g). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 26. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Grimm, J.; Grimm, W. (1971h). *Deutsches Wörterbuch*. Bd 27. Leipzig: Quellenverzeichnis.

Nascentes, A. (1955) *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio.

ANEXO A

Martin Heidegger an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919

[106] Sehr verehrter Herr Professor!

Die vergangen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte u. jede wissenschaftliche Sonderaufgabe beiseiteschob, haben mich zu Resultaten geführt, für die ich, in einer außerphilosophischen Bindung stehend, nicht die Freiheit der Überzeugung u. der Lehre gewährleisten konnte.

Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens haben mir das *System* des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik, diese allerdings in einem neuen Sinne.

Ich glaube zu stark – vielleicht mehr als seine offiziellen Bearbeiter – empfunden zu haben, was das katholische Mittelalter an Werten in sich trägt u. von einer wahrhaften Auswertung sind wir noch weit entfernt – meine religionsphänomenologischen Untersuchungen, die das M. A. [Mittelalter] stark heranziehen werden, sollen statt jeder Diskussion Zeugnis davon ablegen, daß ich mich durch eine Umbildung meiner prinzipiellen [107] Standpunktnahme nicht habe dazu treiben lassen, das objektive vornehme Urteil u. die Hochschätzung der katholischen Lebenswelt einer verärgerten u. wüsten Apostatenpolemik hintanzusetzen.

Es ist mir daher besonders wertvoll – u. mich möchte Ihnen recht herzlich dafür danken – daß ich das Gut Ihrer wertvollen Freundschaft nicht verliere. Meine Frau, die Sie erst berichtet hat, und ich selbst möchten das ganz besondere Vertrauen zu Ihnen bewahren. Es ist schwer zu leben als Philosoph – die innere Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber u. mit Bezug auf die, für die man Lehrer sein soll, verlangt Opfer u. Verzicht u. Kämpfe, die dem wissenschaftlichen Handwerker immer fremd bleiben.

Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben i. durch seine Erfüllung in Forschung und Lehre für die ewige Bestimmung des inneren Menschen – *u. nur dafür* das in meinen Kräften Stehende zu leisten u. so mein Dasein u. Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen. Ihr von Herzen dankbarer Martin Heidegger.

Meine Frau läßt recht herzlich grüßen.

ANEXO B

Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann vom 8. August 1928

[24] Hütte, 8. August 28.

Liebe Elisabeth!

Vor der Hütte in der Nachmittagssonne bei Talwind unter dem Ahorn schreib ich Ihnen u. danke zuvor herzlich für den großen Brief über den Vortrag.

Was Sie mir u. wie Sie mir schrieben, hat mir eine große Freude gemacht, denn es war alles nur Wesentliches, das Sie vorbrachten. Aber sofort zu antworten, was oft das glücklichste ist, das Verbot dieses stürmische Semester, das nun glücklich zu Ende gebracht wurde u. mir auch einen wirklich schönen Abschied meiner Hörer und Schüler brachte. Nun stelle ich mich langsam auf Freiburg um, aber es ist, wie ich täglich in diesen Ruhetagen mehr einsehe, ein Tieferlegen der Aufgaben bzw. ein langsames Sichwagen an solches, was mir in der ersten Freiburger Zeit noch unzugänglich war. Und so wird es, von den äußeren schöneren Umständen u. Bedingungen ganz abgesehen, für mich selbst etwas ganz Neues werden.

Schon das letzte Marburger Kolleg diesen Sommer war ein neuer Weg oder vielmehr ein Beschreiten der Pfade, die ich glaubte noch langehin nur ahnen zu dürfen.

All die Fragen, die Sie mit vollem Recht u. ganz eindeutig stellen, gehören in dieses Feld der Metaphysik. Mein Vortrag ist mit Absicht u. ganz einseitig auf ein bestimmtes Problem beschnitten, das mir durch den Zweck des Vortrags vorgegeben war: was kann ein Theologe von der Phänomenologie lernen u. was nicht. Damit ist einerseits die Philosophie lediglich in der wissenschaftstheoret[ischen] Hinsicht u. selbst als Wissenschaft genommen – andererseits die Theologie u. erst recht – weil *christl[iche]* Theologie Thema ist — der christl[iche] Glaube vorausgesetzt.

Mit dieser Aufgabenstellung komme ich als Philosoph in ein ganz schiefes Licht, wie Sie richtig sehen u. das Ganze wird zu einer Apologetik der christl[ichen] Theologie statt zu einer Auseinandersetzung. Hätte ich diese [25] zur Aufgabe gemacht, dann müsste die Zurüstung eine ganz andere sein – d. h. der Begriff der Philos[ophie] müsste im Ganzen exponiert, u. wie Sie völlig richtig sehen, nicht erst der Theologie sondern der Religion u. nicht nur der christlichen entgegengestellt werden. Religion ist eine Grundmöglichkeit der menschlichen

Existenz wenn auch völlig anderer Art als Philosophie. Diese hinwiederum hat ihren Glauben – der die Freiheit des Daseins selbst ist, die ja nur im *Freisein* existent wird.

Die Frage, ob Theologie überh[au]pt Wissenschaft sei, ist natürlich in der Diskussion aufgetaucht u. in Marb[ur]g charakteristischerweise von seiten meiner Schuler. Zwar bin ich persönlich überzeugt, daß Th[eologie] *keine* Wissenschaft ist — aber ich bin heute noch nicht im Stande, das *wirklich zu zeigen* u. zwar so, daß dabei die große geistesgeschichtliche Funktion der Theologie *positiv* begriffen ist. Die bloße Negation ist leicht, aber zu sagen, was Wissenschaft selbst sei u. was Theologie sei, wenn weder Philosophie noch Wissenschaft — all das sind Probleme, die ich nicht in eine momentane Diskussion gezerrt sehen wollte. Ich glaube der Basis langsam näherzukommen, um diese Probleme überh[au]pt zu stellen — eine natürliche Scheu hielt mich in Vortrag u. Diskussion davor zurück. Vielleicht gibt es im September in Berlin eine glückliche Stunde dafür. Ganz gewiss geht es nicht in der üblichen Form, nach der man Wissenschaft, Kunst, Religion u. Anderes wurzellos dialektisch gegeneinander wie Spielmarken in Feldern absetzt. Das Problem wird nur lebendig, wenn sich dabei primär auch die Ideen von Wissenschaft u. s. f. radikaler verwandeln.

Damit hängt zusammen, worauf Sie hinwiesen, daß in den historischen Wissenschaften ein eigenes Existenzverständnis liegt, ja daß nach meiner Überzeugung die trad[it]ionelle Scheidung von Natur[-] u. Geisteswissenschaften in jeder Form eine Oberflächlichkeit ist. Metaphysisch gesehen gibt es nur *eine* Wissenschaft.

Völlig zutreffend ist Ihre Frage nach dem vorphilosophischen Seinsverständnis in Entsprechung zum Glauben gegenüber seiner Explikation in der Theologie. Und zwar liegt es in dem, was wir *metaphysica naturalis* – natürliche Weltanschauung nennen. Freilich, was das ist, das aufzuklären, ist vielleicht eines der schwersten Probleme der Philosophie.

Es gehört zum Wesen des menschlichen Daseins, daß es, sofern es existiert, philosophiert. Menschsein *heißt schon* philosophieren – u. weil das so ist, deshalb ist nun die Befreiung der *eigentlichen* u. *ausdrücklichen* Philosophie so schwierig. Was Kant z. B. in seiner transc[en]dentalen Dialektik unter der ganz barocken Form einer Logik des Scheins sucht, ist – das ist mir seit dem Winter ganz klargeworden — die Metaphysik der natürlichen Weltanschauung. Und es ist das Problem, das für Kant selbst noch verhüllt blieb u. demzufolge erst recht dem deutschen Idealismus entgehen mußte.

So verstehen Sie wohl, warum ich diesen „druckfertigen“ Vortrag nicht veröffentlichte. Aber er ist für mich zugleich ein Dokument der *Marburger* [26] Zeit u. er sollte zeigen, *wie* man, *wenn* man schon im christl[ichen] protest[antischen] Glauben steht u. Theologie treibt, die Philosophie zu nehmen hat, sofern man sie nur nehmen will als Hilfe aber nicht als

grundsätzliche Beunruhigung. Und so war meine Arbeit in Marburg auch immer bewusst zweiseitig — helfend u. schlechthin beunruhigend — u. mehr als einen habe ich von der Theologie befreit — ob es ein Verdienst ist, vermag ein Mensch nicht zu sagen. Wenn die betr[effenden] jungen Menschen ihre innere Freiheit fanden, dann wird es zum Rechten gewesen sein.

Die grundsätzliche Auseinandersetzung mit Theologie u. Glaube, die ja immer nur im positiven Philosophieren geschehen kann, verlangt freilich als methodische Vorarbeit eine ganz klare u. bis ins Letzte getriebene Konstruktion der Theologie in dem, was *sie zu sein* beansprucht — nur dann kann *sie* im Zentrum u. im Wesen angegriffen werden — nie aber, wenn man nur einen vagen Begriff zugrunde legt. Ich freue mich, daß Sie gleich über diese Prolegomena hinweg auf das Grundsätzliche gedrungen sind.

Wir sind dieses Jahr wieder an einem Sonntag heraufgestiegen u. wir gedachten dabei der vorjährigen Begrüßung auf dem Ratschert — es ist wundervoll hier oben u. es wäre schön, wenn Sie zuweilen da waren zu einem kleinen Gang über den Stübenwasen, wenn er breit u. still in der Abendsonne träumt.

Anfang September kommen wir also nach Berlin u. freuen uns sehr. Sie bekommen noch genaue Nachricht. Dann werden wir auch vom Haus erzählen u. Bilder mitbringen. Es ist ohne einen Regentropfen unter Dach gekommen.

Mit der nächsten Woche beginnt meine Arbeit wieder in der Brenderstube, die mir nun ganz gehört u. für ständig eingerichtet werden soll.

In herzlicher Freundschaft

grüßt Sie

Ihr Martin

Liebe Lisi[.]

Lass Dir herzliche Grüsse und Dank für Deinen Ostseegruß. Ich freue mich auf unser Zusammenhang in Berlin. Wir werden am 4. Sept. kommen u. bei Bauers wohnen.

Bis dahin alles Liebe

Elfride