

**HEIDEGGER E PAULO. UMA APROPRIAÇÃO  
FENOMENOLÓGICA DA RELIGIOSIDADE CRISTÃ A PARTIR  
DA SITUAÇÃO DO HŌS MĒ PAULINO (1 COR 7,29-31)**

*Heidegger and Paul. A phenomenological appropriation  
of Christian religiosity from the situation of the hōs mē  
pauline (1 Cor 7,29-31)*

*Heidegger y Pablo. Una apropiación fenomenológica de la  
religiosidad cristiana de la situación de hōs mē paulino  
(1 Cor 7,29-31)*

**Bento Silva Santos<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil.

**Resumo**

O artigo destaca a noção de temporalidade com base na interpretação fenomenológica do texto paulino de 1 Cor 7,29-31 na segunda parte da preleção friburgense do semestre de inverno de 1920/1921 intitulada "Introdução à Fenomenologia da Religião (GA 60, 119-121). Heidegger volta-se para o que unicamente faz do cristianismo um evento originariamente histórico, a saber: a fé cristã. Dentre os três fenômenos temporalmente eminentes presentes na segunda parte do curso (o ter-se-tornado [*Gewordensein*], o "como se não" [*alsobnicht, hōsmē*] e a espera da parusia) destacamos a partícula grega *hōs mē* de 1 Cor 7,29-31 como atuação autêntica do presente: a fórmula *hōs mē*

<sup>1</sup> Professor Titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, Coordenador do Programa de Pós-Graduação da UFES e Bolsista de Produtividade em Pesquisa, Nível 02, do CNPq. <http://orcid.org/0000-0001-6111-1693>. E-mail: [benedictus1983@yahoo.com.br](mailto:benedictus1983@yahoo.com.br)



não tem somente um sentido negativo, mas para Paulo o “como se não” significa que o comportamento induzido pelo viver “como se não” não exclui o engajamento no mundo circundante (*Umwelt*) e mais precisamente contra ele. Explicitar esse “retorno” à situação fática que caracteriza a vida cristã tal como Paulo a viveu através da escrita de suas epístolas implica examinar, sucessivamente, os dois momentos fundamentais da fenomenologia do jovem Heidegger (1), o texto paulino a partir da relação entre concentração e tensão escatológicas (2), a fórmula *hōs mē* e o complexo realizador da vida cristã com base no horizonte escatológico (3) e, a guisa de conclusão, a relação entre “concepção prévia” e facticidade cristã com base na coesão estrutural entre religiosidade cristã originária, experiência fática da vida e temporalidade (4).

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Facticidade. Escatologia. Temporalidade. Fé.

## Abstract

The article highlights the notion of temporality based on the phenomenological interpretation of the Pauline text of 1 Cor 7: 29-31 in the second part of the Friburgense lecture of the winter semester of 1920/1921 entitled “Introduction to the Phenomenology of Religion (GA 60, 119-121). Heidegger turns to what only makes Christianity an original historical event, namely, the Christian faith. Between the three temporally eminent phenomena present in the second part of the course ( [*Gewordensein*], the “as if not” [*alsobnicht, hōsmē*] and the expectation of the parousia), we highlight the Greek particle *hōsmē* as authentic performance of the present: the *hōsmē* formula has not only a negative meaning, but for Paul the “as if not” means that behavior induced by living “as if not” does not exclude engagement in the surrounding world (*Umwelt*) and more precisely against it. To explain this “return” to the factual situation that characterizes the Christian life as Paul lived it through the writing of his epistles implies to examine, successively, the two fundamental methodological moments in the phenomenology of the young Heidegger (1), the Pauline text from the relationship between eschatological concentration and tension in 1 Cor 7,29-32 (2), the *hōsmē* formula and the complexer of the Christian life based on the eschatological horizon (3) and, by way of conclusion, the relation between “*prior conception*” and Christian facticity based on the structural cohesion between original Christian religiosity, phatic experience of life and temporality (4).

**Keywords:** Phenomenology. Facticity. Eschatology. Temporality. Faith.

## Resumen

El artículo destaca la noción de temporalidad basado en la interpretación fenomenológica del texto de San Pablo de 1 7.29-31 en la segunda parte de la Conferencia friburgense de semestre del invierno de 1920/1921 titulada "Introducción a la Fenomenología de la Religión (GA 60, 119-121). Heidegger vuelve a lo que sólo hace del cristianismo un evento originariamente, histórico, a saber: la fe cristiana. Entre de los tres eminentes temporal fenómenos presenes en la segunda parte del curso (el tenerse tornado [Gewordensein], el "como si no" [als ob nicht, mē hōs] y a la espera de la parusía) destacamos la partícula griega hōsmē del 1 7,29 -31 como actuación auténtica del presente: la fórmula hōs mē no tiene sólo un sentido negativo, pero para Pablo el "como si no" significa que el comportamiento inducido por el viver "como si no" no excluye el involucrarse en el mundo circundante (Umwelt) y más precisamente contra él. Aclarar que "regreso" a la situación factica que caracteriza la vida cristiana tal como Pablo vivió por medio de la escrita de sus epístolas implica examinar, sucesivamente, los dos momentos fundamentales de la fenomenología del joven Heidegger (1), el texto Paulino de la relación entre concentración y tensión escatológicas (2), la formula **hōs mē** y el complejo realizador de la vida cristiana basada en el horizonte escatológico (3) y, a modo de conclusión, la relación entre "concepción previa" y facticidad cristiana basada en la cohesión estructural entre religiosidad cristiana originaria, experiencia fáctica de la vida y temporalidad (4).

**Palabras clave:** Fenomenología. Facticidad. Temporalidad. Escatología. Fe.

## Introdução

Desde os primórdios de sua docência na Universidade de Freiburg (1919-1923) na qualidade de assistente de Edmund Husserl, não é difícil constatar que Martin Heidegger se confrontou com diversas fontes históricas na formação de sua fenomenologia hermenêutica, a saber: fenomenologia transcendental de Husserl, hermenêuticas, neokantismos, filosofias da vida, filosofias da história etc. Se a sua ruptura com "o sistema do catolicismo" ocorre em 1919 e se o seu "ateísmo metodológico" é explicitado em vários momentos como recusa de uma voz teológica que determina a sua concepção de fenomenologia, o próprio Heidegger confessa em *Der Weg zu Sprache* (1959) que "sem a proveniência teológica eu não teria chegado jamais ao caminho do pensamento"

(HEIDEGGER, 2018, p. 227-258; HEIDEGGER, 1997, p. 415)<sup>2</sup>. Heidegger, portanto, reconhece formalmente que o paradigma da fenomenologia hermenêutica em gestação no período de 1919 a 1923 foi, entre outros, a *experiência protocristã da vida*. Como bem observou Karl Lehmann, foi somente a experiência da história, tal como é testemunhada pela fé dos primeiros cristãos, que abriu para Heidegger o caminho para chegar ao conceito de história, fundamentalmente mais originário do que aquele típico das concepções da história na época moderna, concepções que, em última análise, permanecem estreitamente associadas a um ideal preciso de pensamento histórico (LEHMANN, 1995, p. 73), a saber: ao pressuposto da “coesão da história concebida como ordem objetiva do desenvolvimento” (BARASH, 2010, p. 100)<sup>3</sup>.

Mas tal imersão na experiência da fé do Cristianismo das origens como fase decisiva para o *pensamento* não implicará que o exercício do pensamento necessite da fé entendida na perspectiva da tradição histórico-teológica ou teológico-exegética. Com base na facticidade da situação paulina, o peculiar desta imersão visa fundamentalmente “uma ‘pré-compreensão’ (*Vorverständnis*) para uma via originária de acesso” à

<sup>2</sup> A edição original remonta ao ano de 1959 com a publicação da conferência em NeskePfullingen: VerlagGünther.

<sup>3</sup> Com base na crítica aos estudos histórico-objetivos realizados por Ernst Troeltsch, Adolf Von Harnack e Wilhelm Dilthey, Heidegger exclui (na preleção *Augustinusund der Neuplatonismus*[SS 1921]), a possibilidade de apreender a história mediante um estudo objetivo na medida em que nós mesmos somos também determinados, apreendidos e atingidos por esta história (HEIDEGGER, 1995, p. 168-172). Nesta mesma preleção de 1921 (*Augustinusund der Neuplatonismus*), o juízo de Heidegger contra tais concepções objetivantes da história é radical: “Na medida em que nestas concepções históricas [isto é, as de Ernst Troeltsch, Adolf vonHarnack e Wilhelm Dilthey] o sentido dominante do “olhar interno” (*Hinsicht*) é um contemplar (*Hinsehen*) o objeto estando inserido em um contexto de ordenação histórica, objetivamente colocado, costumamos caracterizá-lo como *enfoque histórico-objetivo*. O que é representado possui o sentido da objetividade da imagem objetivamente traçada, e as condições de acesso se concentram no domínio do material de determinação correspondente. A determinação do objeto assim realizada em termos tão primários é a que sustenta inicialmente todas as valorações e tomadas de decisão posteriores” (HEIDEGGER, 1995, p. 167). Há uma tradução brasileira do volume 60 da *Gesamtausgabe*, publicado em 2010, pela Editora Vozes, sob o título de *Fenomenologia da Vida Religiosa* (HEIDEGGER, 2010), mas aqui optamos por citar exclusivamente o texto de Heidegger diretamente da edição alemã de 1995 (HEIDEGGER, 1995). Neste volume se encontra publicada a preleção acadêmica “Introdução à Fenomenologia da Religião”, objeto do presente deste artigo.

experiência religiosa fundamental em vista de “tentar compreender a conexão de todos os fenômenos religiosos originários dela” (HEIDEGGER, 1995, p. 67.73), afirma Heidegger ao iniciar sua interpretação fenomenológica da epístola aos Gálatas. É justamente sob tal perspectiva que vários especialistas fizeram uma abordagem mais filosófica, tanto sistemática como historicamente, e discutiram, entre outras questões, até que ponto a maturidade do pensamento de Heidegger fora influenciada pelo seu caminho inicial de vida e de pensamento (ZABOROWSKI, 2010, p. 4-5). Mas nesse caso nos deparamos com o paradoxo complexo do *Denkweg*, único de Heidegger: como é possível que o pensamento seja movido pela experiência fundadora da fé sem continuar a depender dela de alguma maneira em sua efetividade, pergunta Sylvain Camilleri? (CAMILLERI, 2017, p. 1xxv)<sup>4</sup>. Seja como for, a publicação em 1995 dos cursos sobre a fenomenologia da Religião “modificou substancialmente o entendimento da transição de Heidegger da fenomenologia neoescolástica de seu *Habilitationsschrift* para a hermenêutica da facticidade de *SeinundZeit*” (WIERCINSKI, 2010, p. 150). Compreender essa transição implica em perguntar com Gerhard Ruff: o que teria levado o jovem Heidegger a interpretar a vida cristã como um paradigma fenomenológico em sua prelação de 1920-1921 intitulada “Introdução à Fenomenologia da Religião”? Simplesmente “uma preocupação de reconciliar história e lógica, que Heidegger herdou de Wilhelm Dilthey e Heinrich Rickert, e uma insatis-

---

<sup>4</sup> Sem entrar nesta discussão nos limites deste artigo, remetemos, *mutatis mutandis*, para a tese de Alberto Anelli, segundo a qual a reelaboração dos dois grandes problemas do pensamento de Heidegger, *sujeito e fundamento* em sua concomitante operação de repensamento de sua relação recíproca, traz a ambiguidade das apropriações do esquema de pensamento da teologia: subtraindo da teologia o seu modelo epistemológico (presente no caráter originariamente metafísico do Cristianismo), Heidegger teria evidenciado radicalmente a incapacidade do pensar teológico cristão de manter unidas duas instâncias imprescindíveis da teologia, ainda que divergentes: de um lado, a indedutibilidade e alteridade do fundamento; de outro, o papel irrenunciável e intrínseco do sujeito humano. Daí o dilema da teologia moderna face à alternativa: “ou se afirma a precedência do Absoluto [Deus] sobre o finito [o homem] subtraindo radicalmente o primeiro do alcance do segundo e assim se perde a unidade da relação; ou se salvaguarda a unidade do liame originário entre fundamento [Deus] e dimensão temporal [o homem crente e sua história], mas então se perde inevitavelmente a alteridade do primeiro” (ANELLI, 2011, p. 57-107.66).

fação primitiva com a abordagem husserliana da fenomenologia” (RUFF, 2010, p. 233), que era norteada fundamentalmente por uma concepção toerética dos fenômenos. Com base nesta confrontação crítico-positiva, Heidegger clarificará metodológica e conceitualmente as definições de “tempo”, de “facticidade”, de “historicidade” e de “kairos” que norteavam a sua discussão com a experiência de vida típica da fé neotestamentária em sua realidade concreta. A concepção da filosofia aí mostra uma profunda fidelidade a essa “experiência fática da vida” em sua constante mobilidade, que é radicalmente irredutível a um sistema especulativo de conceitualização (BARASH, 2010, p. 99-104).

Heidegger distancia-se, portanto, de um eventual engajamento do horizonte de sentido fixo a partir do qual se deveria interpretar o fenômeno religioso como, por exemplo, na tendência geral seja da tradição filosófico-teológica, seja da história da religião que estuda o *conteúdo* cristão em suas múltiplas expressões teológicas e filosóficas, seja, por fim, na forma de uma abordagem sob o influxo da “teologia liberal” representada por Ernest Troelsch e por Adolf Harnack. Desse modo, Heidegger imerge na *experiência* protocristã *vivida* com base em um compreender fenomenológico cuja *antecipação* ou *concepção prévia* (*Vorgriff*) possui um caráter dinâmico da “indicação formal”. Essa deriva da *situação concreta* e da *coesão intencional* do fenômeno em questão (ARRIEN, 2014, p. 273-276). Heidegger chamará a atenção diversas vezes sobre o “sentido de atuação” (*Vollzugssinn*) da vida protocristã na preleção *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Penetrar esse sentido implica uma “virada a partir da *conexão* do ponto de vista histórico-objetivo em direção à *situação* histórico-realizadora”, e essa virada reside “na experiência fática da vida” (HEIDEGGER, 1995, p. 90). Trata-se de uma virada radical para a *situação* que pertence “à compreensão conforme a atuação” (HEIDEGGER, 1995, p. 90) e que não designa uma determinação espaço-temporal objetiva. Concretamente esta virada radical significa que não se pode sair da vida fática sob pena de não compreender a situação em si e por si mesma.

## A intencionalidade complexa da situação e o caráter mundano da vida

Na preleção friburgense de semestre de inverno (SW 1919-1920) intitulada “Problemas fundamentais da fenomenologia” (GA 58), Heidegger coloca o problema de pensar a *situação* sem objetivação com base na tríade de *Vollzugssinn*, *Gehaltsinn* e *Bezugssinn* (sentido de atuação, sentido de conteúdo, sentido referencial) (HEIDEGGER, 1993, p. 259-261). Trata-se de indagar pela *estrutura originária* da situação, uma vez que cada situação comporta vários “elementos de sentido”, isto é, direções no sentido do fluxo da vida. Essas direções possibilitam interpretar o que se entende por “autossuficiência da vida”, ou seja, “imanência radical da situação e do horizonte de compreensão a partir dos quais o fenômeno da vida deve ser interpretado” (ARRIEN, 2014, p. 158).

Há, desse modo, uma identidade entre dimensão reflexiva não teorética e vida fática no sentido de que a condição da possibilidade da fenomenologia hermenêutica reside precisamente em uma iluminação imanente da própria experiência da vida sem distanciar-se dela para fazer uma objetividade. Enquanto “forma de preenchimento da vida”, o sentido da *autossuficiência* [*Selbstgenügsamkeit*]

é algo que sucede na vida *a partir de suas próprias formas*, isto é, a vida se fala e se responde sempre em sua própria língua [...] estruturalmente, a vida não precisa sair de si mesma para manter-se a si mesma, segundo o seu sentido, sua estrutura lhe é suficiente inclusive para superar de algum modo uma e outra vez suas imperfeições e insatisfações mediante todo tipo de figuras (HEIDEGGER, 1993, p. 30-31) (sobre a autossuficiência como forma de preenchimento da vida; aqui, p. 42.41-43).

Ou ainda: “na vida fática vivemos sempre em nexos de significatividade, que têm uma extensão autossuficiente, isto é, que se falam a si mesmos em sua própria língua” (HEIDEGGER, 1993, p. 250). O termo

“situação” sublinha, portanto, o caráter eventual da experiência na qual está inserido o eu histórico: “Toda situação é um ‘evento’ e não um ‘processo’. O acontecer possui uma relação comigo [...] o eu ressoa na situação”. Heidegger distancia-se de uma “deshistorização do eu”, onde o eu não é mais considerado como eu histórico *hicet nunc* mas como um eu teórico isolado nas consciências transcendental, direcionado para meros objetos sem relação com o “algo” da experienciabilidade. A partir daí, Heidegger indica esse *eu histórico* como o “eu da situação” para mostrar que somente a unidade da experiência vivida constitui o eu histórico, irrenunciável para uma compreensão autêntica da intencionalidade na fenomenologia: “O eu-mesmo, o ‘eu histórico’ é uma função da ‘coesão de vida (*Erlebniszusammenhang*)’ [...] A experiência de vida é sempre uma conexão alterável de situações, de possibilidades motivacionais [...]. Quando uma situação experiencial se esgota, a vivência perde a unidade de situação e de experiência”.<sup>5</sup>

Portanto, qualquer que seja a vida vivida, essa se dá no contexto de um lugar, de um contexto, de uma época, de uma tradição, de uma sociedade, de um saber, de uma visão de mundo etc. A vida é, portanto, sempre *situada*. A totalidade da vida vivida tal como se dá no cotidiano, se dá em e como uma situação. Nesse sentido, a situação nomeia “o estado” da vida, seu “ser-dado” fático. Formalmente, a vida é exibida a cada vez como *forma expressiva* orientada dentro de um contexto de significatividades e segundo o seu sentido histórico (ARRIEN, 2014, p. 173).

Uma vez que a situação remete à historicidade, Heidegger partirá precisamente da situação paulina e do “‘como’ da motivação necessária da comunicação epistolar” (HEIDEGGER, 1995, p. 81). Ora, nas epístolas paulinas estamos diante do “como da Proclamação”, que está “explicitado de tal modo que ele se submete por si mesmo à coação dos fenômenos,

---

<sup>5</sup> Cf., sobretudo, a preleção *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [SS 1919] (HEIDEGGER, 1999, p. 205, 207-209).



isto é, da mobilidade conforme à atuação [...]”<sup>6</sup>. Nesse sentido, como reitera Heidegger, a epístola possui uma estrutura da situação, e tal estrutura “não é *accidental*, mas faz parte do sentido fundamental da experiência fática da vida cristã” (HEIDEGGER, 1995, p. 140). Por quê? Justamente por causa da modalidade da *atuação* (*Vollzug*), a única dimensão que possibilita escapar tanto do objetivismo histórico como do subjetivismo da empatia, da *Einfühlung*: “o que a história objetiva analisa em termos de conexões no interior de uma época ou período histórico determinado, a fenomenologia hermenêutica o analisa em termos de ‘situação’” (GREISCH, 2000, p. 203). Por conseguinte, como tentativa ainda embrionária de remodelar o conceito de intencionalidade, essa tríade exercerá um papel fundamental na elaboração ulterior de sua hermenêutica da facticidade, sendo retomada na apropriação das epístolas de Paulo para evidenciar a radical transformação que o **hōs mē v** (enquanto associado ao contexto de atuação autêntica) produz no si-mesmo do cristão e na sua relação com o mundo.

Ora, o exame da fórmula paulina **hōs mē** (1 Cor 7, 29-31) faz parte do § 31 da preleção friburgense do semestre de inverno (1920-1921) intitulada “Introdução à Fenomenologia da Religião”, onde Heidegger trata do “sentido referencial da religiosidade cristã” (HEIDEGGER, 1995, p. 118-121) no contexto da interpretação fenomenológica às epístolas de Paulo. Antes de entrar nessa interpretação de Heidegger, chamamos atenção para dois momentos metodológicos da fenomenologia do jovem Heidegger com base na estrutura originária da situação e no caráter mundano da vida.

---

<sup>6</sup> “Ao mesmo tempo, o aspecto escatológico é com isso conduzido mais originariamente à pré-compreensão. A escatologia e a *facticidade* enquanto são experienciadas na vida fática; os fatos históricos da salvação” (HEIDEGGER, 1995, p. 146).

## A estrutura originária da situação e a concepção de fenômeno

Em primeiro lugar, Heidegger prioriza a repartição das direções de sentido na compreensão fenomenológica de toda situação fática, uma vez que a vida fática é experiência, tanto temporal como significativa, do contexto de atividade com Deus: “o como da apreensão da realidade, o como da apreensão dos fenômenos dos acontecimentos, não deve ser realizado segundo a ótica objetiva particular, apelando ao ‘salutar sentido ordinário’. Ao contrário, a inteligência dos fenômenos exige a inteligência da situação total” (HEIDEGGER, 1995, p. 105). Todo fenômeno é constituído e acessível em uma totalidade de sentido. Portanto, ao retomar o *sentido de referência* (*Bezugssinn*) aqui, Heidegger evoca a estrutura originária da situação esboçada na preleção “Problemas fundamentais da fenomenologia” com base nas seguintes categorias formais: *Gehalt*, *Bezug*, *Vollzug*. Desse modo, o “sentido de referência”, o “sentido de atuação (*Vollzugssinn*)” e o “sentido de conteúdo (*Gehaltssinn*)” constituem os modos do comportar-se ou do relacionar-se da *vida* a cada vez concreta e faticamente situada no mundo e como mundo (HEIDEGGER, 1993, p. 261).

Ora, na primeira parte “Introdução à fenomenologia da Religião”, Heidegger explicitava a sua primeira concepção de “fenômeno” como a “totalidade do sentido que se desdobra nessas três direções”, e a fenomenologia, enquanto explicação da totalidade dessas três direções de sentido, “fornece o ‘logos’ dos fenômenos, ‘logos’ em sentido de ‘verbum internum’ (não no sentido de logicização)” (HEIDEGGER, 1995, p. 63). A fenomenologia como “verbum internum” dos fenômenos é identificada aqui como “a vivência fática da potência expressiva, a destruição e a articulação do sentido [...] e a fenomenologia dá conta claramente deste falar que não é idêntico à língua” (QUESNE, 2003, p. 216). Colocando-se contra a toda teorização da língua, Heidegger aponta para outra gramática com esta descoberta de um novo sentido do *logos* no horizonte do método fenomenológico: há uma potência da língua, ou seja, sua expressão e sua

articulação como fenômeno (QUESNE, 2003, p. 216-217). O que vem a ser este *Sinnzusammenhang*, este nexos plural que sustenta toda doação de sentido? (ARDOVINO, 2016, p. 120-122).

O “sentido de referência” caracteriza o sentido do comportar-se interrogado enquanto se refere a algo (*zuetwas*). Esta direção de sentido pode ser qualificada de “intencional”: o *Bezugssinn* é então o “sentido” consignado em uma “relação”, aquela que a vida não cessa de manter com ela mesma na articulação dinâmica de suas motivações e tendências. É o direcionar-se ao “Wie” o fenômeno se dá na experiência. Sob esse aspecto, *Bezugssinn* como tal, longe de ser uma relação entre dois objetos, “é já uma realização, um estar nele o si-mesmo” (HEIDEGGER, 1993, p. 260-261) no sentido neutro de uma operação efetuada pela vida. O “sentido de conteúdo”, por sua vez, representa este algo “*ao-qua l (worauf)* a referência cognoscitiva se dirige”, sendo o “para-quê (*Worauf*) da ótica referencial teórica” (HEIDEGGER, 1995, p. 61). É o voltar-se para o “Was” do fenômeno.

Do ponto de vista metodológico, o “sentido de conteúdo” significa a abertura de uma situação que se dá diretamente na vida fática em seu relevo e como algo dominante, e a situação é a multiplicidade de sentidos. Esta dimensão do conteúdo enquanto “Was” indica o grau mais baixo da investigação, pois está conectado como objetivação do conteúdo que não é o estágio mais relevante do ponto de vista fenomenológico. Será necessária uma neutralização metodológica do conceito-conteúdo para possibilitar a indicação formal, mas questionar a *concepção prévia (Vorgriff)* enquanto “conteúdo” é fundamental do ponto de vista da atuação metodológica: há conteúdo, mas esse conteúdo deve ser concebido em sentido formal prescrito pela indicação formal para realizar a separação entre conteúdo e atuação, entre objeto e vida fática.

Em outras palavras: o “para-quê (*Wozu*) da atitude (*Einstellung*) que eu tenho na vida fática não é jamais aceito como objeto, como referente ou como ato, mas simplesmente indicado em uma significação vaga, o que permite a abertura de uma investigação e de uma busca da situação

em vez de fechar a investigação mediante o uso de um conceito material” (QUESNE, 2003, p. 135-136). Trata-se fundamentalmente de “indicações”, de direções seguidas pelo fluxo da vida em vista dela mesma (ARRIEN, 2014, p. 177-179). Em uma palavra: é o sentido da *autossuficiência* da vida. Como bem observou Sophie-JanArrien, “o *sentido de realização* é o modo do comportar-se pelo qual o sentido de referência e o sentido de conteúdo encontram-se faticamente apreendidos em um horizonte de sentido possível” (ARRIEN, 2011, p. 158, grifo do autor).

É assim que se descortina a categoria intencional mais fundamental e mais original da fenomenologia hermenêutica da vida fática na apropriação das epístolas de Paulo: a *possibilidade* genuína de uma transformação do conteúdo de sentido e do sentido referencial, e isso tornou-se viável graças ao método da “indicação formal” que garante a originalidade da investigação filosófica ao priorizar o caráter fático do fenômeno designado: “A referência e a realização do fenômeno *não* são determinados antecipadamente, mas mantidos em suspensão” à espera de concretização. “A indicação formal é uma defesa, um asseguramento prévio de modo que o caráter de atuação ainda permanece livre” (HEIDEGGER, 1995, p. 64, grifo do autor).

## **A tríplice articulação do mundo da vida**

Em segundo lugar, ao lado desta tríade, nos deparamos igualmente com o caráter mundano da vida a partir da *tipologia da pluralidade dos mundos* – mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartilhado (*Mitwelt*) e mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*). Esta tríplice estrutura da *Lebenswelt* emerge justamente quando Heidegger apropria-se do contexto fático da experiência cristã no âmbito do fenômeno da proclamação apostólica de Paulo. A Proclamação (*Verkündigung*) paulina remete a uma situação histórica específica na qual a atuação da vida torna-se decisiva; nela se dá “a relação viva imediata do mundo próprio

de Paulo ao mundo circundante bem como ao mundo compartilhado das comunidades” (HEIDEGGER, 1995, p. 80). Com base na compreensão primordial da Proclamação em sua dimensão fenomenológica, a intensidade do fenômeno se exhibe em seu “como”, isto é, no modo de atuação da proclamação no seio da vida mesma do cristão. É assim que Paulo experimenta os tessalonicenses no ter-se-tornado (*Gewordensein*) (*genēthēnai*) deles, bem como o fato de que eles possuem um *saber* do seu ter-se-tornado. Ambos estão unidos no “ter-se-tornado”, e o saber acerca deste estado provém exclusivamente da conexão da situação da experiência cristã da vida. A propósito, afirma Heidegger: “Nós separamos a facticidade e o saber, mas este é experienciado ao mesmo tempo de um modo plenamente originário”. Ora, o “‘ter-se-tornado’ não é, pois, um acontecimento qualquer na vida, mas a todo instante faz parte da experiência mesma de sua vida, e isto de tal modo que seu ser atual é seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser atual” (HEIDEGGER, 1995, p. 93-99: “§ 25. O ‘ter-se-tornado’ dos tessalonicenses”).

O “Wie” aponta não somente para o modo de doação ou para a origem, mas sobretudo para o modo pelo qual a vida vive cotidianamente o fenômeno. Uma vez que para o cristão “deve ser decisivo seu *tò nyn* [o agora] da conexão da atuação, na qual está propriamente inserido, e não a expectativa de um acontecimento distinto que se mantém na temporalidade como ainda por vir”, a situação é essencialmente caracterizada pelo fato de que através dela, eu “tenho a mim mesmo” (*sichhaben*), o si-mesmo autêntico (*das eigentliche Selbst*) se realiza e, portanto, vive e vibra com, por e na Proclamação. Esta possibilidade da atuação do si-mesmo na sua vida “dá ao sentido da *existência* o seu significado originário”<sup>7</sup>. Heidegger já antecipa a primazia do sentido de referência, no qual a atuação é decisiva: movimento que será explicado no curso posterior “Agostinho e o Neoplatonismo” de 1921: “A

<sup>7</sup> “O fenômeno último é a espontaneidade do si-mesmo vivente, do qual pode ser atingido o sentido fundamental da ‘existência’” (HEIDEGGER, 1993, p. 261).

situação de atuação” mostra-se como “a existência verdadeira e própria” (HEIDEGGER, 1995, p. 195). Portanto, a vida cristã será uma *existência* genuína na medida em que for assumida na atuação das possibilidades experienciais que ela mesma traz nela, uma vez que estão arraigadas diretamente na facticidade (CAMILLERI, 2017, p. 374-375).

Compreende-se, assim, o problema colocado no início do § 31 da preleção friburgense aqui comentada (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*), perguntando como os primeiros cristãos determinam a sua *referência* ao mundo circundante, ao mundo compartilhado e ao mundo próprio, Heidegger distingue entre o si-mesmo autêntico (*das eigentliche Selbst*) e o mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*) (HEIDEGGER, 1995, p. 118). Por quê? Porque a experiência do si-mesmo, que é o motivo do verdadeiro Cristianismo das origens, permanece no jovem Heidegger o principal motivo de sua concepção filosófica nesta época, e isso tal modo que a experiência total do si-mesmo autêntico é a condição necessária para a presença de Deus. Essa presença se traduz fenomenologicamente no voltar-se absoluto para o interior do sentido de atuação da vida fática. Em outras palavras: direcionando a atenção para o experienciar mesmo com base nas direções fundamentais da facticidade cristã<sup>8</sup>, o si-mesmo descobre a Deus como origem da vida, como *vita vitae*, afirma Heidegger parafraseando o Livro X, 28,39 das *Confissões* de Agostinho em sua preleção *Augustinus und Neuplatonismus*: “‘Quando estiver unido a ti com todo meu ser [...], minha vida está viva’. Minha vida é *vida autêntica*, eu existo” (HEIDEGGER, 1995, p. 249, grifo do autor).

É justamente nesta “conexão de atuação (*Vollzugszusammenhang*) com Deus que resulta algo como a temporalidade” (HEIDEGGER, 1995, p. 114). Heidegger distancia-se assim da lógica predicativa que visa uma apreensão teórica do fenômeno e prioriza uma situação (isto é, a facticidade da situação paulina) que coloque a vida no conhecimento de

---

<sup>8</sup> “servir, esperar, um caminhar diante de Deus e um persistir” na tribulação e na insegurança (HEIDEGGER, 1995, p. 95).

si-mesmo sob o aspecto temporal, isto é, na dimensão do ser como ser. Sem esta modalidade realizadora, o si-mesmo é experienciado em uma significância objetivada como, por exemplo, enquanto “personalidade” ou “ideal de humanidade” e, desse modo, é apreendido teoreticamente. O primário incide fundamentalmente no “como” da mobilidade da vida, nada sendo alterado na situação fática da vida a cada vez particular. Trata-se da cotidianidade, cuja multiplicidade situacional é a primeira doação do conceito filosófico.

O que é então esse “si-mesmo” (*Selbst*)? Com base na abordagem fenomenológica, podemos dizer somente que o “si-mesmo tem uma certa configuração de expressão (*Ausdrucksgestalt*)” (HEIDEGGER, 1993, p. 258). Não é possível encontrar nenhum “eu” na claridade da consciência, “mas só o ritmo do experimentar mesmo”. Portanto, uma articulação hermenêutica do *Bezugssinn* e do *Vollzugssinn* implica decisivamente a ipseidade no seio mesmo do sentido, de tal modo que haja uma “*événentialité du sens*” (ARRIEN, 2011, p. 159), isto é, o “referir-se faticamente a si (‘ter-a-si-mesmo’) de modo autêntico e sempre mais ‘concentrado’” (ARRIEN, 2014, p. 191). Com base nesta “acontecimentalidade do sentido” no contexto das preleções dos primeiros anos friburgenses, nos deparamos com o caráter indissociável da vida do si-mesmo e do sentido como “copertencimento do sentido e da vida”. Na fórmula “*événentialité du sens*” está presente um si-mesmo que advém com e pelo sentido e, inversamente, um sentido conduzido à “atuação” desde que o si aí advenha.

É justamente esse círculo de originalidade que se apresenta no “critério” que determina a “atuação originária”, formulada por Heidegger no curso do semestre de verão de 1920 intitulado “*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*”<sup>9</sup>: esta “atuação originária” consiste na atuação preocupada, na “renovação” ou no renovamento (*Erneuerung*)

<sup>9</sup> Heidegger (1993b, p. 78): “A atuação originária exige sempre o renovamento atual de um ser-aí(Dasein) referido ao mundo do si...”. Sobre as implicações da “definição” de atuação originária, cf. ARRIEN, 2014, p. 238-250.

constitutivo do si-mesmo, que não pode jamais tornar-se prisioneiro do espaço público. De um lado, a originalidade do sentido se determina com base no si como origem: o sentido é “originariamente realizado” quando o si aí é investido em profundidade a partir de sua “espontaneidade” própria. De outro lado, a partir do momento que a originalidade se verifica através de um “renovamento” do si engendrado pela atuação do sentido, é possível colocar o próprio sentido na origem do si-mesmo (FAGNIEZ, 2017, p. 354-355). Portanto, não se trata de um “si” à maneira de um “eu” que acompanha o conjunto de suas representações significativas.

Heidegger se posiciona desse modo contra o sentido teórico da relação no contexto da problemática da relação (*Beziehung*) e da formalização (*Formalisierung*): se o “sentido de relação” for entendido teoreticamente como *Bezug zum Bezug*, ou seja, como “questão da relação à relação”, então escapará completamente a relação originária buscada por Heidegger na religiosidade cristã primitiva, a saber: um sentido relacional que deixa a relação realizar-se em sua multiplicidade e diversidade; portanto, sem considerá-la na formalidade de toda relação, como é justamente o caso de *Beziehung*, ou seja, relação desprovida de toda referência à realização (*Volzug*), e o exemplo dessa relação formal (*Beziehung*) é a percepção<sup>10</sup>. Deixar que a relação, entendida não teoreticamente, se realize em sua multiplicidade implica que tal multiplicidade de relações não seja pensável como qualidades de uma mesma coisa, como na percepção. Trata-se de uma diversidade das situações nas quais eu me relaciono comigo mesmo,

<sup>10</sup> Cf. QUESNE, 2003, p. 138-139: o conceito de *Beziehung* procede do sentido errôneo do formal, ao passo que o de *Formalisierung* se protege de confundir formal e geral-objetivo. No § 17 de *SeinundZeit*, Heidegger deseja saber qual é a diferença exata entre *remissão* (*Verweisung*) (que caracteriza o utensílio em geral) e o *mostrar* (*Zeigen*) (que caracteriza o sinal em particular). Uma primeira resposta recusada por Heidegger é a solução de Charles S. Peirce, que parte da categoria geral da relação (a remissão, bem como o sinal, são relações: entre um ponto A e um ponto B) e introduz subdivisões do tipo *indício*, *ícone*, *símbolo* etc. Essa espécie de tipologia geral das relações é assaz formal, uma vez que não permite apreender em sua especificidade as diferenças em sinal, símbolo, expressão, significação. É aqui que Heidegger remete a Husserl dizendo: “A relação é uma determinação formal, que, pela via da ‘formalização’, é diretamente apreendida em toda espécie de conexões, qualquer que seja seu conteúdo-de-coisa e modo-do-ser” (HEIDEGGER, 2012, § 17, p. 233) [= *SeinundZeit*, § 17 (*Remissão e sinal*), p. 77].



sem qualquer ilusão ou aparência: “a preocupação relativa ao mundo próprio traz consigo a aparência” (HEIDEGGER, 1995, p. 118) justamente porque pode confundir-se com a preocupação objetivante, não realizadora do si-mesmo, e assim desencadear uma indiferença no que diz respeito à relação autêntica do si fático em seu ter-a-si-mesmo.

A partir da concepção de uma “relação originária” – isto é, compreendida hermeneuticamente e, portanto, oposta ao “apreender teórico”, o si-mesmo, atuando e vibrando, não pode deixar nunca de *ter-a-si-mesmo* (*Sich-selbst-haben*) nas diversas experiências vividas. Em relação ao mundo do si-mesmo de Paulo, por exemplo, afirma Heidegger: “O decisivo é o suportar até o final a fraqueza da vida. Para Paulo, a vida não é mera sequência de vivências, ela é somente na medida em que ele a *tem*” (HEIDEGGER, 1995, p. 100, grifo do autor). O si não pode se eclipsar e morrer atrás das categorias da reflexão teórica, da percepção interna como “eu-objeto”, mas deve experimentar a si mesmo de tal modo que “ter-a-si-mesmo” e “ser” seja um único e mesmo “evento”:

Na vida fática, eu não experimento a mim mesmo nem como uma conexão de vivências, nem como um conglomerado de atos e de processo, nem mesmo como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado. Eu me experimento, ao contrário, *naquilo* que realizo, *no que* me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, *em momento algum*, *experimento meu eu em separado*, mas já sou sempre dependente do mundo circundante. Esse autoexperimentar-se não é uma ‘reflexão’ teórica, não é uma ‘percepção interna’ entre outras, mas experiência do mundo próprio (HEIDEGGER, 1995, p. 13).

Esta passagem ilustra muito bem a nova gramática filosófica de Heidegger: simplesmente vive-se antes de viver *alguma coisa*, isto é, antes de “viver uma experiência”, “viver um evento”. Esse viver não é certamente um processo constituído por uma ordenação de acontecimentos, mas uma

apropriação (*Er-eignung*) de alguma coisa (*Etwas*), transformando-se em “doação” pelo si-mesmo (*Begebenheit, sichbegeben*). Nessa “doação” o si-mesmo descortina um sentido, isto é, o *como* eu me encontro no mundo sob modo de ser da significatividade (HEIDEGGER, 1995, p. 13-14). Neste sentido, como observa Claudia Serban, “o *Ereignis* está presente desde o início da reflexão heideggeriana” (SERBAN, 2018, p. 99, 101, 105, 107, 110).

A gramática alternativa está na compreensão intransitiva do termo “vida” como no seguinte exemplo: “ele se regozija simplesmente em viver”, onde a relação com o objeto está ausente no sentido de que a vida é pura interioridade da vivência. Portanto, a objetualidade do objeto é questionada em favor de um *Etwas* originário mais amplo, isto é, *o vivido* como mundo: *naquilo que, no que, para que* vivo é o mundo, mas não um objeto. O que Heidegger descobriu no interior mesmo da vida não diz respeito à correlação entre a vida interior e os objetos, mas entre os modos de atuação ou de ser e o mundo.

Portanto, o mundo não é, como o objeto na lógica predicativa, o que é visado por um sujeito em certos atos: o mundo é, antes de tudo, aquilo no que estou atuando..., como, por exemplo, na gramática preposicional utilizada por Heidegger que já contém a remissão ao ser como primazia. A preposição verbaliza o verbo “dando-lhe sua mobilidade sob a forma de um puro modo de ser desvencilhado de toda assunção teórica ou objetivista” (QUESNE, 2003, p. 220). É o caso particular do *Vor-leben* (*pré-viver*) ou do *Vor-welt* (*pré-mundo*), onde a vida é tomada como tema em virtude do modo como a vida, autenticamente vivida, se dá como fenômeno; trata-se, portanto, do *como* [*Wie*] da existência. O *Vor* da vida é um *Vor* temporal no sentido de que indica um sempre-já próprio do tempo, um *antes* no sentido do *a priori* a cada vez fabricado. Portanto, a estrutura preposicional permite remontar do mundo a vida como atuação e, desse modo, transformá-la em existência (QUESNE, 2003, p. 221-222).

## Concentração e tensão escatológicas em 1 Cor 7,29-32a

Com base nesses dois aspectos metodológicos de sua fenomenologia, é possível constatar que a perspectiva de Heidegger sobre a religiosidade cristã está marcada pela insistência no momento da atuação da vida cristã em suas múltiplas direções de sentido e arraigada no mundo da vida e o documento histórico que exhibe este verdadeiro e autêntico fenômeno é representado pelas epístolas de Paulo. A ênfase na dimensão da atuação aparece no caso da primeira carta aos Coríntios, onde Paulo se depara explicitamente com o problema da interação entre a forma de vida dos convertidos e o ambiente histórico-social onde vivem atribulados a sua nova existência. Heidegger comenta a relação do mundo do si-mesmo (*Selbstwelt*) do cristão com o mundo circundante (*Umwelt*) e com mundo compartilhado (*Mitwelt*) descrita em 1 Cor 7,22-29 e em 1 Cor 7,20-31. Para entender a ideia de uma concentração e de uma tensão escatológicas no texto comentado por Heidegger, convém citar os versículos da passagem bíblica por completo em tradução realizada a partir do texto grego editado por Kurt Aland, Matthew Black e outros:

Isso então vos digo, irmãos, o tempo se contraiu (*hokai-rossynestalménos*); o resto é de modo que aqueles que têm esposa sejam como não (*hōsmē*) possuidores e os que choram como não (*hōsmē*) chorosos e os que têm alegria como não (*hōsmē*) tendo alegria e os compradores como não (*hōsmē*) detentores e os usuários do mundo como não (*hōsmē*) abusadores. A aparência desse mundo, de fato, passa. Quero que estejais sem preocupação (1 Cor 7,29-32) (ALAND-BLACK, 1983, p. 593-594).

Para Heidegger, essa passagem inaugura uma direção de sentido inédita, e isso é explicitado com base na fórmula paulina *hōsmē* (“como não”) citada várias vezes no texto da preleção e traduzida de modo a priorizar o complexo realizador da vida cristã: “As significatividades da vida real estão certamente presentes, mas vivenciadas **hōs mē**, como

se não” [...] Os cristãos dever *ser* semelhantes àqueles que, quando possuem uma mulher, vivem *de tal modo como se não a tivessem etc*” (HEIDEGGER, 1995, p. 119-120). Em outras palavras, nos deparamos aqui com o contramovimento fenomenológico centrado na negação existencial: a realidade do mundo é vivida *como se ela não fosse (also-bnicht)*. Após a conversão, os bens do mundo, os entes mundanos, são rotulados de insignificantes e, portanto, não determinam o seu sentido exclusivo à vida fática neotestamentária. É preciso decidir-se contra as significatividades mundanas, mas sem rejeitá-las, e reorientar a vida a favor das “coisas do Senhor” (1 Cor 7,32-34).

Evocando os sentidos referenciais representados pelo “servir” (*douleuein*) e pelo “esperar” (*anaménein*) (1Ts 1,9-10), Heidegger reitera o caráter fundamental do sentido de realização do fenômeno religioso, uma vez que tais sentidos “delimitam a coesão de relações fundamentais da vida fática segundo as quais a fé cristã tende para seu sentido de realização” (ARRIEN, 2014, p. 279-291). Mas a ênfase de Heidegger ao parafrasear 1 Cor 7,29-32 recai na fórmula inicial: o tempo se encurtou, ou o tempo se reduziu, ou, mais precisamente, o tempo se comprimiu, se contraiu:

Conhecemos o *genēthēnai* como *douleuein* e *anaménein*. Aqui: *kairós synestalménos* [o tempo se encurtou]. Resta ainda um pouco de tempo; o cristão vive constantemente no ‘ainda não’, o que aumenta sua tribulação. A temporalidade comprimida é constitutiva da religiosidade cristã: um ‘ainda não’; não resta tempo algum para protelar (HEIDEGGER, 1995, p. 119).

A citação não deixa dúvidas quanto à ideia de uma *concentração e tensão* escatológicas, isto é, a ênfase na situação permanente da atuação da existência cristã face ao sentido da facticidade: no fenômeno da *parusia* o que une o mundo do si-mesmo ao mundo circundante e ao mundo compartilhado – a significatividade (*Bedeutsamkeit*) –, se transforma em bens temporais: “O ter-se-tornado faz com que as significatividades do mundo circundante se tornem bens temporais. Considerado sob este

ângulo, o sentido da facticidade, segundo esta direção se determina como temporalidade” (HEIDEGGER, 1995, p. 119). O modo com o qual Paulo experiencia os convertidos (este voltar-se a Deus não é neutro) é determinado por uma “tonalidade emotiva”, a “tribulação” (*thlipsis, Bedrängnis*) descrita em 1Ts 1. Ao remeter para o contexto da atuação fático-cristã, a tribulação em Paulo emerge no horizonte do “Dia do Senhor” enquanto motivo escatológico: “A tribulação é uma característica fundamental, é uma preocupação absoluta dentro do horizonte da *parusia*, da vinda no final dos tempos” (HEIDEGGER, 1995, p. 98). Esta tribulação determina “a situação verdadeira e própria de Paulo”, de tal modo que todo instante de sua vida de apóstolo é determinado por esta tribulação. Paulo comunica facticidade, e esta facticidade está completamente naquilo que ele escreve.

A linguagem desta experiência fática da vida comunicada por Paulo é “não um ensinamento doutrinal sobre isso mesmo, revestindo o caráter polido e desapegado da teoria, mas, ao contrário, esta explicação acompanha os desvios e as fraturas da vida fática em sua tribulação, e nada mais” (HEIDEGGER, 1995, p. 145). Nesse sentido, a vida de Paulo “está suspensa entre Deus e sua vocação. O modo do ‘ter’ da vida mesma, que pertence à atuação da vida, reforça ainda mais sua tribulação (*thlipsis*)” (HEIDEGGER, 1995, p. 100). A preocupação absoluta (*absolute Bekümmernung*), que resulta do ter acolhido a vida como necessidade esconde o fenômeno fundamental no qual brota a temporalidade da vida: “Esta tribulação é uma característica fundamental, uma preocupação absoluta no horizonte da *parusia*, o do Retorno no final dos tempos. Assim somos introduzidos no mundo do si-mesmo de Paulo” (HEIDEGGER, 1995, p. 98).

É neste contexto que os crentes perguntam a Paulo “quando” (*Wann*) acontecerá o retorno do Senhor (*parusia*). A modalidade de conhecer este “ainda-não” no âmbito da escatologia é colocada aqui no contexto da temporalidade fática. A modalidade da esperança da vida cristã, na qual a “espera” deve ser considerada como sentido referencial da facticidade cristã e, enquanto “espera”, não deve ser jamais realizada, mas deixada a todo instante (*kairos*) em sua pura possibilidade. Trata-se de um tipo

peculiar de “espera” como situação permanente que Heidegger associa à “temporalidade do futuro”, distinta de toda tensão escatológica: a única que importa para o cristão é o seu “tò nyn” “[o agora] da conexão da atuação” (HEIDEGGER, 1995, p. 114).

É assim que Heidegger trata da diferença *entre o tempo objetivo* com seu transcurso temporal e a *temporalidade* da vida fática. Para explicitar a natureza da temporalidade constitutiva da vida cristã, Heidegger observa que Paulo não responde à pergunta do “quando” interna ao tempo “nos termos de compreensão mundana”, nem tampouco nos moldes de uma “discussão cognoscitiva”, mas com base no confronto de “duas formas de vida”, cujo motivo reside no “como da participação”.<sup>11</sup> *Aquele modo de vida* que se refere à “paz e segurança na vida fática” é o “como comportamental em relação ao que vem ao encontro na vida fática”. Essa última, porém, “não traz em si uma motivação que provocaria minha inquietação”. Eles esqueceram “seu próprio si-mesmo”, não possuem a si mesmos “na claridade do saber autêntico”. No outro modo de viver a vida, na *vida cristã*, que não procede dos conteúdos mundanos, o *quando da parusia* e o tempo têm “uma característica particular” (HEIDEGGER, 1995, p. 103-104).

É neste contexto escatológico que jaz a importância do termo *kairós* como conceito “decisivo” quando Heidegger se volta para 1 T 5,1-11: “Sobre o *tempo* e o *instante* (linguagem bíblica que nada tem de casual: a caracterização expressa do quando não é um quando objetivamente válido; o *kairós* é decisivo)” (HEIDEGGER, 1995, p. 150). O *sentido do quando* brota do “como eu me comporto com isso na vida autêntica. Isso define o sentido do ‘quando?’, do tempo e do instante” (HEIDEGGER, 1995, p. 99-100). Em vez do plural da passagem bíblica (1Ts 5,1), Heidegger traduz insolitamente no singular por *Zeit* und *Augenblick*. O caráter singular da tradução remete ao plano existencial e tem como objetivo: “1) descrever a instituição originária da temporalidade escatológica, 2) demonstrar que

<sup>11</sup> Cf. 2 Ts 5,3: “quando eles dizem paz e segurança”; 5,4: “Vós, porém, irmãos, não estais nas trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão”.

ela é orientada para uma instituição final que não é senão a parusia, 3) revelar que esta última é em última análise destituição da temporalidade mundana” (CAMILLE, 2017, p. 553). Caso fosse mencionado somente o “tempo”, os tessalonicenses não compreenderiam que lhes era pedido para se prepararem a um *evento singular*.

No mesmo sentido está o conceito de “instante”: se a vida fática está exposta continuamente a uma *queda* ou a uma *ruinância* específica, então se apresenta inevitavelmente a tentação de compreender a si mesma a partir do “ente do instante” no sentido fraco e não autêntico de um instante que não implica nem escolha de si-mesmo segundo a sua finitude própria e última. Utilizados isoladamente, ambos os conceitos permanecem vagos e ambíguos. Mas a justaposição de ambos os termos – *tempo* e *instante* –, clarifica justamente as observações de Heidegger sobre a vinculação do “quando” ao “como” da atuação na vida fática: uma temporalidade própria e um *kairós* verdadeiramente “decisivo” irrompem na vida fática somente quando *o tempo e o instante se determinam e se singularizam mutuamente* (CAMILLE, 2017, p. 554).

O sentido do *kairós* está estendido entre o poder-ser e o perigo iminente. É o tempo do evento, que não pode ser calculado, programado, antecipado, uma vez que é fortuito e surpreendente como um dom ou flagelo (SURACE, 2014, p. 103): Como bem observou K. Lehmann: “O *kairós* não é somente uma possibilidade, mas é experienciado como uma ameaça constante” (apud SURACE, 2014, p. 103, nota 25). Heidegger remete assim os tessalonicenses à sua própria vida, uma vez que é na atuação de suas vidas que se descortina a luz para clarificar a pergunta. Portanto, não é crucial *quando* chegará a parusia, se eu viver sempre de um modo que ela poderá acontecer a qualquer momento, enquanto pura possibilidade. Isto significa concretamente: viver no tempo do fim ou viver na espera da proximidade da chegada: “O quando é determinado pelo como do comportamento, e este é determinado pela atuação da experiência fática da vida em cada um de seus momentos” (HEIDEGGER, 1995, p.106.103). É a “esperança cristã”, que “na verdade é o sentido de

referência da parusia” e “é radicalmente distinta de todas as expectativas”, que sejam orientadas para um momento determinado ou indeterminado do tempo objetivo (HEIDEGGER, 1995, p. 102).

A religiosidade cristã *não* vive no tempo objetivo, mas “vive na temporalidade” no modo da *temporalização*, e essa temporalidade da vida fática é um “tempo sem ordem própria e sem posições fixas”, como no tempo objetivo (HEIDEGGER, 1995, p. 104). E esse viver na temporalidade se manifesta em duas categorias do sentido referencial da facticidade cristã: de um lado, o “servir a Deus” no contexto de referência ao mundo circundante, que está voltado pra as obras da carne, ou seja, para a esfera dos afetos não motivados em Deus, e isso gera tribulações para o cristão e o mergulha na aflição. Desse modo, “servir a Deus” implica sempre um combate, um combate contra carne, contra o mundo e contra si; de outro lado, o “esperar” da parusia, do retorno glorioso de Cristo no dia do juízo. O saber acerca do retorno de Cristo não se manifesta como a “verdade” objetiva de um conteúdo ou de um conteúdo de sentido, mas como abertura de uma relação de sentido vivido em vista de sua atuação sempre renovada.

### **O hōs mē v paulino e o complexo realizador da vida cristã com base no horizonte escatológico: entre a contração do tempo (1 Cor 7,29a) e a passagem da figura do mundo (1 Cor 7,31b)**

É neste contexto escatológico que se compreende a intensidade particular do tempo cristão exibida na interpretação fenomenológica das epístolas de Paulo. Uma vez que Paulo reenvia os fiéis à sua própria facticidade em relação à pergunta pelo “quando” da parusia e no que diz respeito ao aparecimento do Anticristo que antecederá tal vinda, trata-se de compreender esses fenômenos com base na categoria da “atuação” (*Vollzug*). A “resposta” que os cristãos aguardaram é uma *decisão* que depende de suas próprias vidas: o que vem “antes” (“a aparição do Anticristo na forma do divino”) da parusia não deve ser compreendido segundo a cronologia objetivante do “quando”, mas na dinâmica do “aumento” que



é específica da “atuação” no sentido de manter-se continuamente vigilante para não sucumbir como os outros homens que não têm esperança. Sucumbir ao Anticristo significa colocar-se fora do complexo realizador de toda a vida cristã, pois nesse caso específico da proclamação de Paulo, a “tribulação é marca (êncligma) de seu chamado” (HEIDEGGER, 1995, p. 112). Para não sucumbir à tendência decadente da vida, ou seja, ao ser absolutamente aniquilado, é preciso permanecer firme, de tal modo que o “antes” da parusia com a manifestação do Anticristo provoca uma intensificação da tribulação mais elevada (HEIDEGGER, 1995, p. 115).

Desta intensificação inerente ao complexo realizador da vida cristã faz parte aquele “como se não” de 1 Cor 7,29-31. A fórmula paulina exhibe uma temporalidade paradoxal introduzindo uma relação específica com o mundo circundante. Como traduzir a fórmula paulina **hōs mē v**? Heidegger começa a sua análise dizendo: “O **hōs mē v** tem sido traduzido por ‘como se’ (*alsob*), contudo isso não convém” (HEIDEGGER, 1995, p. 120). Ora, recomendar “viver” no “mundo” “como se não” tivesse uma relação vital com este, não implicaria um viver cristão como “um ser separado” do mundo? Em outras palavras: o sentido de atuação da fé é definido em oposição ao mundo circundante (o mundo da carne). O exemplo emblemático desta compreensão ética de Paulo está em Nietzsche: “As conexões de Paulo *não* devem ser compreendidas *eticamente*. Por isso, Nietzsche desconhece Paulo quando lhe repreende seu ressentimento. Isso de modo algum pertence a esta esfera” (HEIDEGGER, 1995, p. 120). Entender a fórmula no sentido meramente negativo significa colocar-se fora da compreensão autêntica de Paulo e do cristianismo. As diversas traduções oscilam entre *alsnicht* (Lutero), *alsnicht* e *alsob* (Bousset). A Vulgata de S. Jerônimo verte como *tamquam non*, o que é mais próxima da versão adotada por Heidegger: *alsobnicht* (“como se não”) (CAMILLERI, 2017, p. 739).

Se desejamos exibir um sentido referencial positivo para com o mundo circundante da parte do cristianismo, a tradução “como se” é insuficiente. Por quê? Porque, afirma Heidegger, “‘como se’ expressa um complexo objetivo e sugere a ideia de que o cristão deve banir essas

relações com o mundo circundante” (HEIDEGGER, 1995, p. 120). Com isso omitimos a partícula negativa **mē** e conservamos somente o positivo **hōs**. Desconstruindo essa interpretação, Heidegger observa que Paulo expressa o “não” do “como” o cristão se relaciona com o mundo, não com a negação ou *j*, mas justamente com o **mē v**, que possui uma força mais fraca no negar. Assim procedendo, Heidegger desloca a atenção para o que é negado a fim de voltar o olhar para um horizonte mais amplo, dentro do qual aquilo mesmo que é negado recebe o justo sentido, a saber: o “sentido de realização” que é específico da temporalidade cristã. Trata-se então do oposto de um enfraquecimento no modo de viver: “Diz: **hōs mē v**, não ou *j*. Este **mē** indica a tendência de privilegiar a coesão de atuação. **Mē** se refere retroativamente à realização mesma” (HEIDEGGER, 1995, p. 121).

Sob o aspecto positivo, o **hōs mē v** clarifica originalmente os dois enunciados escatológicos que enquadram a sua aparição no texto paulino: a contração do tempo (1 Cor 7,29a) e a passagem do figura do mundo (1 Cor 7,31b): o tempo restante tensiona as relações entre os cristãos a partir do fato de que com a *parusia* a questão do “quando” se transformou na questão do “como viver”. Portanto, está em jogo uma *decisão* que depende da vida mesma deles, mas tal tensão não anula pura e simplesmente toda relação com o mundo. O **hōs mē v** desconstrói as conexões existentes e as reconstrói imediatamente com base no complexo articulador de significatividades paralelas inteiramente novas. O mundo circundante não é e nem pode ser um impedimento para a atuação da vontade divina e, portanto, para a autoatuação final do cristão neste mesmo mundo. O mundo permanece, por um tempo ainda – o tempo restante antes da *parusia* – o *locus* de atuação do plano salvífico do qual o cristão é parte integrante (CAMILLERI, 2017, p. 741-742).

O cristão é chamado a participar nesse desígnio relacionando-se, porém, com o mundo circundante de um modo diferente, não mais “segundo a carne”, mas “no espírito”. Como a “conversão que faz passar à experiência cristã da vida diz respeito à *atuação* (*Vollzug*)”, o “presente”-cristão é condição do constituir-se do passado com base em uma *decisão*

cuja origem não se reduz a esse mesmo presente, mas que provém do quadro de um “voltar-se” essencial dos cristãos para dimensão futura do evento escatológico. Só com base nesse “voltar-se” para o futuro – isto é, enquanto remete para Deus mesmo como *Etwas* dado, e não para as significatividades de um conteúdo futuro<sup>12</sup> –, é possível descortinar a atuação autêntica do presente no **hōs mē v** de 1 Cor 7, 29-31: a partícula grega não tem somente um sentido negativo, mas para Paulo o “como se não” significa que o comportamento induzido pelo viver “como se não” não exclui o engajamento no mundo circundante (*Umwelt*) e mais precisamente contra ele. Mas, ao contrário, esse “comportar-se” fático que procede da fé enquanto “saber” vivido e pré-teórico, é exigido enquanto “momento” da realização autêntica possível do *ter-se-tornado* cristão durante o tempo restante. O complexo de sentido totalmente peculiar que Heidegger descortina da facticidade da vida cristã é assim explicitado:

Essas referências ao mundo circundante (*Umwelt*) recebem seu sentido, não do conteúdo da significatividade que visam, mas, ao contrário, é a partir da atuação originária que se determinam a referência e o sentido da significatividade vivida. Esquemáticamente: algo permanece sem mudar, mas subsistindo uma mudança radical (HEIDEGGER, 1995, p. 118).

Como entender essa revolução do *Vollzugssinn* introduzida pelo “como se não” paulino? O novo complexo de sentido assim proposto mostra o seguinte: no “como” viver cristão face ao mundo circundante se exibem ao mesmo tempo uma apropriação e uma desapropriação das relações mundanas, bem como uma reapropriação das relações com Deus. Trata-se de uma relação com o mundo circundante com base na dialética do provisório e do definitivo, como se fosse, por assim dizer, a negação

---

<sup>12</sup> HEIDEGGER, 1995, p. 117, 121: “É preciso fazer com que os fenômenos se dêem previamente em sua originariedade. O fato de ‘trazer à doação’ (*ZurGegebenheitbringen*) não produz ainda nenhum resultado” (1995, p. 121).

autêntica de uma negação inautêntica. Considerando que **hōs** traz um sentido novo e que **mē** concerne ao modo de *atuação* particular, “o **hōs mē v** revela efetivamente um *sentido de atuação* específico da vida cristã” (CAMILLERI, 2017, p. 742-743). Na verdade, a fórmula paulina dinamiza a dialética entre o “já” e o “ainda não”, entre o provisório e o definitivo. A novidade descortinada por Heidegger no **hōs mē v** paulino não conduz a um abandono do mundo, mas a uma apropriação “autêntica”: “as direções de sentido que conduzem ao mundo circundante, à atividade desenvolvida e àquilo que se é (mundo do si-mesmo) não determinam de maneira alguma a facticidade do cristão. Contudo, essas direções de sentido estão presentes, elas são mantidas presentes e simplesmente apropriadas autenticamente” (HEIDEGGER, 1995, p. 119).

Enquanto condição integrante da vida do cristão, a apropriação genuína do mundo circundante reside na especificidade da *vocação-entensão* messiânicas em Paulo: a *klesis* “indica a peculiar transformação que todo estado jurídico e toda condição mundana sofrem pelo fato de serem colocados em relação com o evento messiânico [...]”. Trata-se da “mutação singular, quase do íntimo deslocamento de toda condição mundana singular em virtude do fato de ser ‘chamada’” (AGAMBEN, 2016, p. 36). Esse chamado não possui um conteúdo específico, mas implica em retomar as mesmas condições fáticas ou jurídicas “*nas quais* ou *tais quais* alguém é chamado” (AGAMBEN, 2016, p. 36). Como bem observou Giorgio Agamben em *Il tempo che resta*:

Enquanto descreve essa dialética imóvel, esse movimento *surplace*, a *klesis* pode confundir-se com a condição factícia e com o estado e significar tanto ‘vocação’ quanto *Beruf* [...] A vocação chama a nada e em direção a nenhum lugar... A *vocação messiânica* é a *revogação de toda vocação*” no sentido de que chama a própria vocação, enquanto uma urgência que a escava interiormente, nulificando-a “no próprio gesto no qual se mantém nela, habita nela... Isso significa ter uma vocação, viver na *klesis* messiânica (AGAMBEN, 2016, p. 36-37).

No caso da fórmula paulina “como se não”, nos deparamos com uma tensão de tipo especial, na qual o **hōs mē v** insere o cristão

[...] em tensão consigo mesmo na forma do *como não*: chorosos como não chorosos. Isto é, tensão messiânica não vai em direção a um alhures nem se esgota na indiferença entre alguma coisa e seu oposto. O apóstolo não diz: ‘chorosos *como* risonhos’, nem ‘chorosos *como* (isto é: =) não chorosos’, mas sim: ‘chorosos *como não* chorosos’ (AGAMBEN, 2016, p. 38).

Assim, determinada condição fática é colocada em relação consigo mesma – “o choro é tensionado em direção ao choro, a alegria em direção à alegria e, desse modo, revocada e colocada em questão sem alterar a sua forma” (AGAMBEN, 2016, p. 38). Portanto, com base na passagem paulina – “passa, de fato, a figura desse mundo passa” (1 Cor 7,31) –, afirma G. Agamben: “tensionando cada coisa em direção a si mesma no *como não*, o messiânico não a apaga simplesmente, mas a faz passar, prepara o seu fim” (AGAMBEN, 2016, p. 38). Nesse sentido, permanecer no chamado na forma do “como se não” implica só usufruir, fazer uso da *klesis* inicial (1 Cor 7,21), mas jamais possuí-la como algo de próprio ou merecido. A vocação messiânica é, portanto, “uma potência genérica de que se usa sem jamais ser o seu titular. Ser messiânico, viver no messias significa a desapropriação, na forma do *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia (circunciso/não circunciso; livre/escravo; homem/mulher)”. Em relação à apropriação autêntica das significatividades do mundo circundante, conclui G. Agamben: o **hōs mē v** é “o único uso possível das situações mundanas” (AGAMBEN, 2016, p. 39-40).

Se o tempo restante tensiona as relações entre os cristãos com base no “como viver” quotidianamente face às significatividades mundanas (a fórmula “como se não”)– pois tal é o sentido da “parusia” em sua compreensão não objetivante –, Heidegger teria descortinado nas epístolas paulinas o caráter originário do “tempo”, doravante libertado de sua concepção linear e espacializante, não como mera moldura estrutural, mas como *motivo*, tendência da vida fática. É o que Heidegger, por exemplo,

afirma a propósito da mística na Idade Média em sua prelação cancelada *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [1918-1919]: “O ‘tempo’, ali, encontra-se libertado e sua concepção linear e espacializante, não como simples moldura de construção, mas como *motivo*” (HEIDEGGER, 1995, p. 307). O tempo messiânico, concebido de modo qualitativo, é agora capaz de aplicação à vivência cristã concreta e não somente aos eventos da história monumental. Só na vida fática, tal como é vivida no cristianismo das origens, isto é, vida fática em sua historicidade e concretude, é possível encontrar uma concepção autêntica do tempo e de avaliar qual é o seu lugar na religiosidade cristã primitiva. O “tempo” exibido na fórmula paulina de 1 Cor 7, 29-31 é um *motivo*, uma unidade originária, na medida em que o sentido referencial da religiosidade cristã ao mundo circundante seja interpretado como uma relação originária (*Bezug*: “mundo do si-mesmo: centro das relações vitais”: HEIDEGGER, 1993, p. 87), *relação* que não une duas coisas. A unidade formalizada por Heidegger sob o título de *Bezugé* vista a partir da indicação no sentido da relação indissociável entre motivação e tendência.

Há, portanto, um sentido referencial da vida, no qual esta mesma vida vive tendo a si mesma:

*o sentido de referência não é uma relação entre dois objetos [...]. É deixada aberta a pergunta sobre como o si-mesmo seja próximo ou longínquo ao sentido de referência, se o sentido de referência seja vivido na superfície ou nas profundidades do si-mesmo [...] Pode-se viver sem ter-a-si-mesmo [...]. O sentido de referência brota da espontaneidade do si-mesmo”* (HEIDEGGER, 1993, p. 260).

O que se indica em mim mesmo na experiência fático-cristã é o mundo como significatividade. A indicação formal é uma relação viva entre o mundo e a expressão, remetendo para algo de não identificado que se escamoteia no fenômeno (QUESNE, 2003, p. 232-239): viver como cristão relacionando-se com o mundo circundante na categoria do “como se não”

implica *ingressar* no ritmo do experimentar mesmo da religiosidade, não como possibilidade lógica, mas como uma possibilidade que encontra a sua motivação no encadeamento da experiência, cujo ponto de partida é sempre um encadeamento de “motivações”.

Em termos formais, significa remontar dos encadeamentos empíricos (as motivações) às essências (os motivos originários) da religiosidade cristã primitiva: por exemplo, da proclamação do Evangelho ao amor de Deus (CAMILLE, 2008, p. 139-140, 143-144). Mas compreender essências aqui não significa um entendimento sob a forma de intuição ou descrição como se fosse necessário partir do *noema* (o conhecido, o experienciado) para finalizar em uma constituição que se realiza a partir do *noema* como pressuposto. Heidegger deseja, porém, partir da atuação mesma como característica fundamental do fenômeno da experiência fática da vida. Há um compreender primário, que é pura atividade, e que se baseia nos modos de doação não como fenômeno do conhecimento, mas como caráter constitutivo do ser da vida em sua dimensão concreta e em sua historicidade, na sua essencial motilidade. Sendo fiel ao que é propriamente fenomenológico, Heidegger rejeita a compreensão das essências com base na descrição do fenômeno no contexto de pressuposição predicativa.

A vida do si-mesmo é parte integrante da essência em sentido fenomenológico, e considerando que o si-mesmo para o jovem Heidegger ainda possui um caráter nebuloso e, portanto, sem o sentido objetivo preciso de um “eu”, um “sujeito”, um “ego puro”, a essência compreende-se em relação ao mundo qual pertence. Na época em que Heidegger escreve esses cursos sobre a religião cristã, o que é característico do si-mesmo (*Selbst*) é o “ter-se-a-si-mesmo” que “brota de, se mantém em e tende para a *preocupação*, na qual o passado, o presente e o futuro específicos do si-mesmo não são experimentados como um esquema temporal para uma ordenação objetiva das coisas, mas no sentido não esquemático da preocupação, referente à realização da experiência em seu modo de ser”. Compreender radicalmente na fenomenologia hermenêutica de Heidegger significa ver “o experimentar pleno em seu contexto de

efetivação propriamente factual no si-mesmo existente historicamente”, afirma Heidegger em suas *Notas sobre “a psicologia das visões de mundo” de Karl Jaspers (1919/1921)* (HEIDEGGER, 2008, p. 43-46).

### **Vorgriff e facticidade cristã: coesão estrutural entre religiosidade cristã originária, experiência fática da vida e temporalidade**

Após comentar a passagem paulina, Heidegger reitera no § 32, do capítulo 5, Parte II, da prelação “Introdução à Fenomenologia a Religião”, a prioridade dada à dimensão histórico-realizadora: “A facticidade cristã como atuação”. Esta atuação é elevada ao nível de tema: “(Paulo) diz: **hōs mē** v, e não ou . Este **mē** v indica a tendência a privilegiar o ponto de vista da atuação. **Mē** possui uma referência retroativa no que concerne à atuação mesma” (HEIDEGGER, 1995, p. 121). Uma vez realizadas essas considerações sobre a fórmula paulina e o seu caráter atuativo, concluímos com observações sobre a *antecipação* ou *concepção prévia* (*Vorgriff*) fenomenológica que conecta religiosidade cristã originária, experiência fática da vida e temporalidade<sup>13</sup>, isto é, segundo as conexões originárias de sentido entre vocação, proclamação, doutrina e admoestação a partir de sua articulação espontânea na história do si-mesmo apostólico de Paulo. Portanto, como a própria pregação apostólica de Paulo é um fenômeno religioso, Heidegger julga que essa deva ser examinada segundo todas as direções fenomenológicas de sentido, ou seja, segundo o sentido de conteúdo, o sentido de referência e o sentido de atuação (HEIDEGGER, 1995, p. 79).

É assim que Heidegger destacará seja o enraizamento da religiosidade cristã das origens na experiência fática da vida – na medida em que tal religiosidade é ela mesma esta experiência fática –, seja o fato de que tal experiência fática da vida se realiza historicamente a partir dela mesma (*geschichtlich*) (e não somente em um lapso de tempo determinado);

<sup>13</sup> Cf. FISCHER, 2013, p. 367-371: “A temporalidade na experiência da vida dos cristãos primitivos”.



portanto, em razão de ser ela mesma experiência fática da vida, a religiosidade cristã experiencia de forma eminente a própria temporalidade. A vida fática é a experiência – temporal e significativa – do contexto de atuação no “como” (“Wie”) da existência.

No caso da “Proclamação” paulina em 1 Ts 1,6, por exemplo, Heidegger descreve a aceitação como uma “conexão de efeitos com Deus” (*Wirkungszusammenhang mi Gott*) (HEIDEGGER, 1995, p. 95). Este contexto de atividade está fundamentado na Palavra de Deus (*lógon theou*: 1 Ts 2,13): o genitivo da fórmula grega seria, ao mesmo tempo, subjetivo e objetivo (“A Palavra *de* Deus [Genitivus objectivus] ou a Palavra *vinda de* Deus” [Genitivus subjectivus]). (HEIDEGGER, 1995, p. 94-95). Assim, os tessalonicenses aceitam a Palavra *de* Deuse eles, através da aceitação, submetem-se à conexão de atividade com Deus: o acolhido ou recebido é assim o “como” (*das Wie*) do comportamento cristão. Esta conexão de atividade com Deus é o “como” (“Wie”) da vida fática. Trata-se do como do “comportar-se” do cristão na vida fática. Esse entrar do cristão em uma conexão de atividade com Deus, “que age nele”, implica um saber colocado no contexto da temporalidade fática.

Portanto, as “determinações fundamentais” (*Grundbestimmungen*) da religiosidade cristã primitiva que explicitam esta coesão estrutural são, antes de tudo, “hipotéticas”, o que significa concretamente o seguinte: não são proposições cuja validade a posteriori deveria ser demonstrada, nem tampouco, inversamente, proposições válidas a priori (HEIDEGGER, 1995, p. 80), mas, sim, “explicitações fenomenológicas” que só devem ser indicadas formalmente. O fenômeno complexo da facticidade cristã primitiva não é apreendido com base em um esquema de pensamento racionalmente ordenado (como, por exemplo, a partir de conceitos e representações), mas a partir de “novelos de relações” (*Knäuel von Bezügen*) ou de “conexões de sentido” (*Sinnzusammenhänge*) ou ainda de “relações de sentido” (*Sinnsbezüge*) (HEIDEGGER, 1995, p. 134). A “tonalidade afetiva” (*Stimmung*) é decisiva para compreender fenomenologicamente o

complexo fenomenal da experiência fática da vida e, especialmente, o da experiência cristã da vida, afirma Heidegger (HEIDEGGER, 1995, p. 134).

As “determinações fundamentais” são autênticas e verdadeiras na medida em que dependem da experiência concreta através do caráter realizador da linguagem paulina. Essa dimensão realizadora está no fenômeno da *Proclamação (Verkündigung)* apostólica que determina a experiência cristã da vida: “A experiência cristã da vida fática é determinada historicamente pelo fato de que ela começa com a Proclamação, que atinge o homem em um momento preciso e que, em seguida, não cessará de acompanhar permanentemente a atuação da vida” (HEIDEGGER, 1995, p. 116-117).

A vida cristã, tal como Paulo a exhibe em suas epístolas aos tessalonicenses, só se torna *existência* cristã quando é tomada sob o caráter realizador das possibilidades experienciais inerentes a ela mesma, arraigadas em sua facticidade. Acerca desse fenômeno religioso fundamental, ao qual se conectam estruturalmente todos os fenômenos religiosos fundamentais, continua Heidegger: “Na atuação e por meio da atuação, o fenômeno [Proclamação apostólica] é explicitado” (HEIDEGGER, 1995, p. 83). Eis como Heidegger apresenta, portanto, as “determinações fundamentais” da religiosidade cristã originária:

### **Primeira formulação:**

1. A religiosidade cristã originária (*Urchristliche Religiosität*) reside na experiência de vida (*Lebenserfahrung*) do cristianismo originário e ela mesma é uma tal experiência.
2. A experiência fática da vida é história. A religiosidade cristã vive a temporalidade como tal (HEIDEGGER, 1995, p. 80).

## Segunda formulação:

1. A religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida (*Die faktische Lebenserfahrung*). Corolário: ela é propriamente falando esta experiência mesma.
2. A experiência fática da vida é histórica. Corolário: a experiência cristã vive o tempo mesmo ('viver' entendido como *verbum transitivum*) (HEIDEGGER, 1995, p. 82).

As “teses” enumeradas aqui só podem ser verificadas na própria experiência fenomenológica, sendo desse modo algo distinto da experiência empírica (HEIDEGGER, 1995, p. 82). É provável que Heidegger tenha proferido de modo idêntico essas duas formulações, e os ouvintes as teriam transcrito diferentemente ou enfatizado as suas anotações de modo diferente. Seja como for, elas remontam certamente ao próprio Heidegger, mesmo considerando o problema de que a preleção originária se perdeu.

A primeira *concepção prévia* (*Vorgriff*) da *primeira formulação* consiste na equiparação entre religiosidade e experiência da vida no cristianismo originário, tal como é narrado por Paulo em suas epístolas. A partir dessa identidade é possível pensar então que a religiosidade cristã originária não consiste em êxtases de experiências religiosas, nem exclusivamente nas práticas e ações religiosas como, por exemplo, o sacrifício ou ascese especial, mas simplesmente no modo pelo qual os primeiros cristãos *experienciavam* as suas vidas cotidianamente, a saber: a incerteza, a sofrimento, a angústia, a desesperança, a morte e outras vicissitudes do tempo. Como insiste Heidegger nessa mesma preleção, a religiosidade em geral e a vida cristã não são fenômenos fora do comum, ou seja, não consistem primordialmente em experiências indizíveis e indescritíveis: “Apesar de sua originariedade absoluta, a facticidade cristã originária nada possui de extraordinário, nada de particular” (HEIDEGGER, 1995, p. 117). Mas na sequência Heidegger não desconhece que a “transformação” ou o “remanejamento da atuação” da facticidade cristã se realiza sob certa “absolutidade”: na acentuação

da vida cristã, “todas as conexões realizadoras primordiais conduzem a Deus e se realizam diante de Deus” (HEIDEGGER, 1995, p. 117).

Na segunda formulação da primeira *concepção prévia* (*Vorgriff*), Heidegger coloca em relação a religiosidade do cristianismo originário e a experiência fática da vida. Ora, desde o final de 1919 a vida fática significa para Heidegger o único autêntico “ponto de partida” (*Ausgangspunkt*) da filosofia (HEIDEGGER, 1993, p. 54). Nela, se somente nela, é possível conquistar a “autocompreensão da filosofia”, uma vez que tudo o que é experimentado na experiência da vida (no sentido de *como* eu *mesmo* me experimento diante das coisas) comporta o caráter de significatividade (HEIDEGGER, 1995, p. 10, 12, 13). Quanto ao adjetivo “fático” (*faktisch*) da expressão “*Die faktische Lebenserfahrung*”, não se trata aqui das condições teóricas do conhecimento (no sentido de que, por natureza ou de fato, é real, ou seja, *objetivamente* conhecido e definido), mas de um conceito que deve ser compreendido apenas e através da noção do “histórico”<sup>14</sup>. Portanto, o “fático”, quando assumido pelo conhecimento, não possuirá o estatuto de “objeto”, mas apenas o caráter de “significatividade” (*Bedeutsamkeit*) (HEIDEGGER, 1995, p. 14).

As diferenças na formulação da segunda *concepção prévia* (*Vorgriff*) são menos perceptíveis por causa da equiparação anterior entre experiência e religiosidade, mas persiste a prioridade dada à experiência fática da vida. Enfim, afirmar que “a experiência cristã vive o tempo mesmo” (HEIDEGGER, 1995, p. 82) implica uma “preocupação existencial (pela atuação da existência)”, afirma Heidegger em sua preleção *Augustinus und Neuplatonismus* (HEIDEGGER, 1995, p. 259). Assim, em relação ao caráter originário do “tempo” sob o aspecto kairológico, a fórmula paulina “como se não” produz no eu-mesmo cristão e na sua relação com o mundo uma

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER, 1995, p. 9: “‘Fático’ não quer dizer realidade natural, nem determinação causal, nem, enfim, real ao modo de uma coisa. O conceito de ‘fático’ não deve ser interpretado partindo de certos pressupostos epistemológicos; uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do ‘histórico’. Mas ao mesmo tempo a ‘experiência fática da vida’ é uma zona de perigo autônoma da filosofia, porque nessa zona já se fazem valer as ambições das ciências”.

transformação radical: “em vez de fugir, trata-se precisamente de confrontar-se de modo radical constantemente com o fático. Eu *devo tê-lo* para ganhar a existência. Este *ter* quer dizer precisamente *viver nisso*, não, porém, ceder e nem tampouco superar comodamente e por meio da axiologização” (HEIDEGGER, 1995, p. 265).

Portanto, se “é a facticidade – na qual me mantenho e na qual me dá ‘existência’ – que atravessa *a mim* mesmo no movimento em direção ao existir ‘autêntico’” (HEIDEGGER, 1995, p. 215), só vivendo no fático confrontando-se com ele torna-se possível um “ter-a-si-mesmo radical, que somente prevalece e se desdobra plenamente em *sua* facticidade histórica” (HEIDEGGER, 1995, p. 243). Em relação ao sentido referencial da vida cristã e, portanto, o confrontar-se constantemente com o fático, com o mundo circundante, o que é transformado não é o conteúdo, mas o sentido de atuação da vida fática, o modo pelo que se vive *hic et nunc*: o cristão não exclui as referências ao mundo, mas procede de tal modo que elas não determinem a sua facticidade: “a vida cristã não procede de modo linear, mas é quebrada (*gebrochen*): todas as referências ao mundo circundante devem passar pelo contexto da atuação do ter-se-tornado” (HEIDEGGER, 1995, p. 120).

## Referências

ALAND, Kurt; BLACK, Matthew *et al.* (ed.). *The Greek New Testament*. Stuttgart: Biblia-Druck GmbH, 1983.

ARDOVINO, Adriano. *InterpretazionifenomenologichedelCristianesimo*. Vaticano: LateranUniversity Press, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*. Um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 37-57.

ANELLI, Alberto. *Heidegger e lateologia*. Brescia: Morcelliana, 2011.

BARASH, Jeffrey Andrew. Theology and the Historicity of Faith in the Perspective of the Young Martin Heidegger. In: McGRATH, S. J.; WIERCINSKI, A. (ed.). *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010. p. 93-113. [https://doi.org/10.1163/9789042030817\\_006](https://doi.org/10.1163/9789042030817_006)

ARRIEN, S. J. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: PUF, 2014. <https://doi.org/10.22329/p.v12i2.5037>

ARRIEN, S. J. Foiet indication formelle. Heidegger, lecteur de saint Paul (1920-1921). In: CAMILLERI, S. (éd.). *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris: J. Vrin, 2011. p. 155-172.

CAMILLERI, S. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer, 2008. [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6731-0\\_12](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6731-0_12)

CAMILLERI, S. *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Dordrecht: Springer, 2017. <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1635>

FAGNIEZ, Guillaume. Remarques sur le "sens du sens" chez le jeune Heidegger. *Philosophiques*, Québec, n. 44/2, p. 354-355, 2017. <https://doi.org/10.7202/1042340ar>

FISCHER, Mario. *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. <https://doi.org/10.13109/9783666564086>

GREISCH, Jean. *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris: Cerf, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*. In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. (Gesamtausgabe [= GA] 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 1-44. <https://doi.org/10.5944/endoxa.4.1994.4831>

HEIDEGGER, Martin. Notas sobre a "psicologia das visões de mundo" de Karl Jaspers (1919/1921). In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução brasileira de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008. p.11-55. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000300017>

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)* (GA 12). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. A edição original remonta ao ano de 1959 com a publicação da conferência em NeskePfullingen: Verlag Günther, 2018. p. 227-258.

HEIDEGGER, Martin. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). In: HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. (GA 56/57) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. p. 1-117. <https://doi.org/10.5840/heideggerstud1996121>

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie* [Wintersemester 1919/20] (GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (2010).

HEIDEGGER, Martin. 1993b. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [SS 1920] (GA 59). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993 (2007).

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens* [WS 1920/1921] (GA 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, (2011), especialmente a preleção intitulada *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. (GA 60), 1995. p. 1-156.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução brasileira de Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin e Renato Kircher. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2010. (2014).

HEIDEGGER, Martin. *Ein Rückblick den Weg (1937-1938)*. In: HEIDEGGER, Martin. *Besinnung* (GA 66). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. p. 407-428.

HEIDEGGER, Martin. *Meu caminho até aqui*. In: HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Tradução brasileira de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 347.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição em alemão e português. Trad., organização, nota prévia, anexos e notas por Fausto Castilho. São Paulo-Petrópolis: Editora Unicamp-Vozes, 2012.

LEHMANN, Karl. *Metafísica, filosofia transcendental e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*. In: POGGI, P.; TOMASELLO, P. (a cura di). *Martin Heidegger. Ontologia, Fenomenologia, Verità*. Milano: UniversitariediLettere Economia Diritto, 1995. p. 55-93.

QUESNE, Ph. *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

RUFF, Gerhard. *Present History: Reflections on Martin Heidegger's Approach to Early Christianity*. In: McGRATH, S. J.; WIERCINSKI, A. (ed.). *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010. p. 233-238. [https://doi.org/10.1163/9789042030817\\_013](https://doi.org/10.1163/9789042030817_013)

SERBAN, C. *Le vécu: acte, accomplissement ou événement?*. In: CAMILLERI, S.; FAGNIEZ, G.; GAUVRY, Ch. (ed.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018. p. 99-112.

SURACE, V. *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vitadi Martin Heidegger*. Milano: Mimesis, 2014.

ZABOROWSKI, Holger. A “Genuinely Religiously Orientated Personality”: Martin Heidegger and the Religious and Theological Origins of this Philosophy. In: McGRATH, S. J.; WIERCINSKI, A. (ed.), *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010. p. 3-19. [https://doi.org/10.1163/9789042030817\\_002](https://doi.org/10.1163/9789042030817_002)

WIERCINSKI, Andrzej. Heidegger’s Atheology: The Possibility of Unbelief. In: McGRATH, S. J.; WIERCINSKI, A. (ed.). *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2010. p. 149-178. [https://doi.org/10.1163/9789042030817\\_009](https://doi.org/10.1163/9789042030817_009)

ZEAMI, Georgia. *La conversione del pensiero. L’etica Cristiana originaria nelle früheFreiburgerVorlesungen di Martin Heidegger*. Genova: IlMelangolo, 2010.

## Endereço Postal

Universidade Federal do Espírito Santo  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Centro de Ciências Humanas e Naturais (CCHN)  
Prédio Bárbara Weinberg  
Av. Fernando Ferrari, nº 514  
Campus Universitário Alaor Queiroz Araújo  
Goiabeiras  
CEP: 29075-910 VITÓRIA, ES  
Brasil