



MARTIN HEIDEGGER E A MÍSTICA MEDIEVAL EM BUSCA DE UMA COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA

*Martin Heidegger and the Medieval Mysticism.
In search of a phenomenological understanding*

Bento Silva Santos *

Resumo: O artigo comenta globalmente algumas anotações da *Vorlesung* não proferida – “Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval” (1918-1919) – na tentativa ainda fragmentária de esboçar uma compreensão fenomenológica da experiência mística. Assim, destaco, primeiramente, as duas observações iniciais de Heidegger sobre o sentido ambíguo da formulação “fundamentos filosóficos da mística medieval” ora com base na história da filosofia (1), ora com base na abordagem fenomenológica. Em segundo lugar, optando pela mística medieval como *expressão (Ausdruck)* da religiosidade cristã, Heidegger estabelece uma dupla distinção: de um lado, a religiosidade se distingue tanto da filosofia da religião como da teologia; de outro lado, a separação entre o problema da teologia e problema da religiosidade cristã (2). Por fim, em função desta oposição problemática entre teologia escolástica e mística medieval, trato brevemente da permanência ambígua do esquema de pensamento da teologia cristã no *Denkweg* de Heidegger, que pressupõe inegavelmente suas origens católicas (3).

Palavras-chave: Mística. Sujeito e fundamento. Religiosidade cristã. Originário. Teologia.

Abstract: This article broadly discusses Heidegger’s notes for his undelivered *Vorlesung* - “The Philosophical Foundations of Medieval Mysticism” (1918-1919) - in a still fragmentary attempt to outline a phenomenological understanding

* Professor Associado no Departamento de Filosofia e Professor permanente do programa de pós-graduação em Filosofia (Mestrado) da Universidade Federal do Espírito Santo e Bolsista de Produtividade em Pesquisa, Nível 02, do CNPq. Artigo recebido no dia 12/06/2014 e aprovado para publicação no dia 02/10/2014.

of the mystical experience. In order to do so, I first highlight the two initial observations of Heidegger concerning the meaning of the ambiguous wording “philosophical foundations of medieval mysticism”, sometimes referring to the basis of mysticism in the history of philosophy (1), sometimes to its phenomenological approach. Second, I discuss Heidegger’s option to consider medieval mystic as expression (Ausdruck) of Christian religiousness. Thus, the author establishes a double distinction: on the one hand, religiousness distinguishes itself from both the philosophy of religion and theology, and on the other hand, the problem of theology is separated from that of Christian religiousness (2). Finally, in light of this problematic opposition between scholastic theology and medieval mysticism, I briefly deal with the ambiguous persistence of the model of thinking of the Christian theology in Heidegger’s *Denkweg*, that unmistakably presupposes his Catholic origins (3).

Keywords: Mysticism. Subject and foundation. Christian religiousness. Origin. Theology.

Uma vez concluído o processo de habilitação aos 27 de julho de 1915 com conferência inaugural “O conceito de tempo na ciência histórica”¹ em vista da “*venia legendi für Philosophie*”², Heidegger inicia no semestre de inverno de 1915-1916 sua promissora carreira como *Privatdozent* em Freiburg com cursos e seminários de filosofia que eram frequentados especialmente pelos teólogos. É durante o período que vai do semestre de verão de 1917 até o final de 1918 que Heidegger começa a redigir um manuscrito sobre a mística medieval e que será registrado em 1918 na Universidade de Freiburg com o título *Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval*, para ser ministrado como uma *Vorlesung* acadêmica no semestre de inverno de 1919-1920³. Mas esta *Vorlesung* formalmente anunciada foi cancelada, e Heidegger então propõe ao decano da Faculdade de Freiburg outro curso intitulado *Problemas fundamentais da fenomenologia*⁴. A explicação do cancelamento do curso sobre a mística medieval é entendida ora no sentido de que Heidegger não teria tido tempo suficiente para redigir o curso e apresentá-lo sob a forma de uma verdadeira preleção, ora em razão de Heidegger ter já se afastado da fenomenologia da religião tradicional para buscar mais clara e incondicionalmente uma

¹ M. HEIDEGGER, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in *Frühe Schriften* (1912-1916), in *Frühe Schriften*. GA v.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, 415-433.

² T. KISIEL, *The Genesis of Heidegger’s “Being and Time”*. Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 1995, p. 461.

³ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA v. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 (2011), p. 303-337 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 289-320). Cf. M. FISCHER, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 102-111.

⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20). GA 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, (2010).

filosofia fenomenológica não-religiosa, ora, enfim, por causa das fortes ênfases luteranas: Heidegger teria então receado a recepção do eventual curso na Freiburg arqui-católica⁵. Seja como for, o fato de que Heidegger tenha continuado a redigir notas para o esboço desta *Vorlesung* até agosto de 1919 aponta para a permanência do religioso como paradigma único no caminhar de Heidegger, ao menos até 1924, um paradigma maior e absolutamente único. É plausível pensar que, em caso contrário, ou seja, se as anotações dessa *Vorlesung* abortada não representassem uma dimensão independente da filosofia do jovem Heidegger, este poderia ter queimado seus manuscritos de fenomenologia da religião. Esta atitude, caso tivesse ocorrido, evocaria certamente a célebre lenda, segundo a qual Platão teria queimado suas peças de teatro depois de ter encontrado Sócrates. Se Heidegger, porém, não abandonou seu projeto de uma fenomenologia da religião, isto permite entrever que algumas questões que ele mesmo se colocava em seu caminhar poderiam ser iluminadas somente no quadro de uma fenomenologia da religião, cujo paradigma histórico é o Cristianismo das origens⁶.

Após a declaração inicial acerca da multiplicidade de significados ou da flagrante ambigüidade da formulação “Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval”, seguida imediatamente da explicação articulada em três formas (as duas primeiras em termos negativos e, em seguida, a terceira positivamente), Heidegger esboça dois modos para compreender esses “fundamentos filosóficos...”, seja do ponto de vista histórico-filosófico (*philosophiegeschichtlich*), seja do ponto de vista fenomenológico ou com base na compreensão “cientificamente originária” (*urwissenschaftlich*). A primeira perspectiva é uma abordagem extrínseca ou genética, mediante a qual se remonta aos motivos, aos temas, aos conceitos e às teorias que, ao longo da história da filosofia, deram origem a uma modalidade peculiar de relacionar-se com o divino. A segunda revela-se gestacional e, portanto, intrínseca à própria consciência religiosa da mística, uma vez que esta já se move dentro de uma *determinada* experiência religiosa. Essas duas maneiras correspondem às perspectivas A e B presentes na seção inicial do curso: Heidegger se pergunta “como se deve acolher A em B para garantir autenticidade científica”⁷. A união das duas perspectivas permitirá chegar ao âmago originário do fenômeno religioso. Este âmago é genuinamente histórico em duplo sentido: primeiramente, enquanto provém de uma gênese cronológica de seus motivos teóricos fundamentais; em segundo lugar,

⁵ Cf. T. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, p. 76.111.

⁶ Cf. S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht: Springer, 2008, p. 74-76, 10-12.

⁷ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 303-304 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 289-290).

enquanto faz emergir aquela vitalidade peculiar que anima uma experiência religiosa concreta e a sua modalidade de conhecimento correspondente⁸.

1. Abordagem com base na “história da filosofia” [= perspectiva A]

Uma vez apontada a tendência originária de princípio na delimitação positiva da formulação inicial⁹ (*Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval*), Heidegger enuncia como o tema [A] pode ser concebido com base na história da filosofia:

“Os fundamentos filosóficos (*Philosophische Grundlagen*) significam: as pressuposições metafísicas, as concepções epistemológicas, as doutrinas éticas fundamentais e, antes de tudo, o aspecto científico da esfera da vivência, as posições psicológicas da mística medieval. Esta mística é então apreendida tanto como forma de vivência quanto, e mais *particularmente*, como teoria e doutrina dessa vivência e, ao mesmo tempo, [como] interpretação e explicação metafísicas fundadas naquela”¹⁰.

Esta abordagem objetiva e teórica pode ser encontrada na história da filosofia e “remonta a Agostinho¹¹, ao neoplatonismo, à Stoa, a Platão e a Aristóteles”. A *concepção prévia* de história da filosofia aqui criticada consiste na “múltipla sequência de opiniões, teorias, sistemas e máximas filosóficas que abarcam o espaço de tempo que vai do século VII antes de Cristo até a respectiva atualidade”, onde precisamente o conteúdo da filosofia acaba sendo definido “previamente como conteúdo historicamente objetivo, com referências e propriedades objetivas e adequadas ao objeto”. Portanto, o *histórico* da filosofia não é apreendido no *filosofar*, ou seja, não é compreendido a partir da realização da história da vida fática¹². Dependendo de como se compreende a *mística*, a expressão “fundamentos filosóficos” receberá então um sentido diferente. A mística se revestirá, por conseguinte, de formas diversas e variadas: a vida ou experiência vivida, a teoria da vivência ou teologia mística, a experiência teórica do próprio

⁸ Cf. G. ZEAMI, *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen de Martin Heidegger*. Genova: Il Melangolo, 2010, p. 62.

⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 303 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 289).

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 303 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 289-290). Tradução modificada.

¹¹ A inclusão de Agostinho entre os filósofos e não entre os místicos deve-se ao fato de que Heidegger ainda encontrará resíduos da “grecidade” no bispo de Hipona, especialmente uma “grecidade” platônica.

¹² M. Heidegger, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 9-11.

viver e, enfim, a conduta prática deste viver ou ascese. Tais fundamentos, tomados em seu conjunto, deverão ser “destruídos” pela fenomenologia porque não atingem a vida religiosa como tal em sua vitalidade: a “temporalização radical do questionar” – na medida em que o fenômeno da mística como inquietude pelo sentido da vida mantém-se justamente nesta questionabilidade –, não é mais captada em sua mobilidade originária. Tal é, portanto, *concepção prévia* (*Vorbegriff*) da mística que deriva da história da filosofia: os fundamentos filosóficos aqui listados – condições metafísicas, concepções epistemológicas, doutrinas éticas, aspecto científico da esfera da vivência, as posições psicológicas –, não podem *capturar* genuinamente “os elementos de sentido e da vivência da consciência religiosa” porque se norteiam por “critérios extra-religiosos” e até mesmo “por visões de mundo ditas científicas”¹³.

Por que tais fundamentos históricos devem passar pela *destruição fenomenológica*? Ora, o ato de buscar fundamentos na tradição filosófica é definido como um projeto “que visa estabelecer o solo intangível do saber e das práticas humanas”. Nesse sentido, “fundar” o saber religioso do ponto de vista da história da filosofia significa remeter ora à metafísica, ora à epistemologia e, assim procedendo, aquele algo (o solo firme) que sempre se temporaliza por primeiro, como apropriação, não é mais apreendido em sua questionabilidade. Metodologicamente, o tema da questionabilidade no limiar das anotações é a *concepção prévia*, isto é, o que leva e dirige o acesso que eu tenho a este ou aquele objeto. Formalmente, este *Vorgriff* é caracterizado como conteúdo (*Gehalt*) e, segundo Heidegger em seu curso *Fenomenologia da intuição e da expressão* de 1920, ele abre a investigação metodológica. Captar o *histórico* da filosofia com base no sentido de realização do *filosofar* – ou seja, acessar aos significados enquanto *expressões da vida* –, só é possível através do material que chegou a nós com a perda de sua genuína compreensão. Esta apreensão como existência passa pela chamada *destruição fenomenológica*, cujo fio condutor é precisamente o *Vorgriff*, que permite apropriar-se metodologicamente da situação na medida em que fornece o ponto de partida da interpretação. Segundo Heidegger, a destruição fenomenológica

“conduz à situação na qual se torna possível explorar os pré-delineamentos, a atuação da concepção prévia e, portanto, a experiência fundamental. Assim emerge com clareza que toda destruição crítico-fenomenológica está *vinculada à concepção prévia*. Portanto, tal destruição não é originária e decisiva de modo definitivo, mas pressupõe uma experiência filosófica fundamental”¹⁴.

¹³ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 322-323 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 307).

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. GA v.59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 35 (trad. it. a cura de Vincenzo Costa: *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, Macerata: Quodlibet, 2012, p. 35).

É um tema que vale para produção do espírito. Quanto ao caso particular da religião, esta pode ser realizada ou atuada sem que haja em sua base uma experiência originária daquilo que é realizado. Ora, a esfera religiosa, uma vez esclarecida corretamente, oferece à fenomenologia da religião uma série de conceitos expressivos [*Ausdrucksbegriffe*] que giram todos em torno da vida religiosa e que permitem reconstituir o seu sentido. Tais *expressões* são expressões da vida, e a destruição fenomenológica é justamente o *retorno da expressão* [*Ausdruck*] à *vida que nesta se expressa*, um certo sentido (sentido de relação) que se perdeu no transcorrer mesmo da vida. Assim, por exemplos, os fenômenos religiosos mencionados por Heidegger para problematizar a vida da consciência mística, que se manifesta *originariamente religiosa*: primeiramente “o silêncio como fenômeno religioso (em conexão com o problema da *irracionalidade*)” que pode assumir várias dimensões de sentido: sentido (puramente) místico e contemplativo, sentido filosófico e sentido litúrgico; em seguida, três fenômenos litúrgicos relacionados uns com outros: “adoração [*Anbetung*], admiração [*Bewunderung*] e maravilhamento [*Verwunderung*]”; por fim, os fenômenos da iluminação, a evasão, a devoção, etc¹⁵. O retorno às “coisas mesmas” consiste aqui em “ir para o fundo da própria situação fática de modo sempre originário na atuação, preparando-a para a genuinidade”¹⁶. Na medida em que tal *concepção prévia* da mística visa à *posse* do objeto no sentido da explicação construtiva e produtiva, Heidegger propõe outra *concepção prévia* que indique formalmente as experiências religiosas e místicas *apropriando-se do objeto* no sentido da união compreensiva. Trata-se de buscar a unidade de uma pluralidade de situação: esta se obtém através de uma “conexão realizadora originária, de sorte que o histórico *autêntico* venha a expressar-se!”¹⁷. Uma vez que a religião é vida humana pertencente ao mundo da vida, caberá à fenomenologia, e não a um determinado conceito (científico) de filosofia, a apreensão adequada do fenômeno do religioso e do sagrado. Em suas formas derivadas, a *concepção prévia* de “mística” se referiria às expressões teóricas e metafísicas da *própria vivência*, opondo-se desse modo à mobilidade fundamental das camadas expressivas da mística em seu sentido fenomenológico. A “estabilização” das tendências múltiplas da vida em um conhecimento teórico-objetivo está longe de captar a multiplicidade do ritmo musical que caracteriza o fenômeno místico. Trata-se de compreender tal *concepção prévia* com base na neutralização metodológica do conceito-conteúdo para fazer aflorar a indicação formal, isto é, o “caminho”, no “principiar”, na realização da compreensão enquanto *experiência existenciária fundamental*: “na indicação

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 312 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 297-298).

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruckes*, p. 30 (trad. it. a cura de Vincenzo Costa: *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, p. 31).

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 140 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 124).

formal... eu me encontro numa *direção de princípio* bem determinada.. só há o caminho de provar e realizar o que foi indicado impropriamente... Quanto mais radical a compreensão do vazio como sendo assim formal, tanto mais rico se torna, porque é tal que conduz ao concreto"¹⁸. Em outras palavras: negativamente, não se recorre à referência ou ao sentido unívoco do conceito-conteúdo; positivamente, o conceito-conteúdo abre uma situação que é preciso percorrer em todas as suas dimensões: "o vazio de conteúdo em sua estrutura de sentido é igualmente aquilo que dá a direção de execução". O conteúdo fornece assim uma orientação para a explicação metodológica: "É dado de antemão uma ligação indeterminada em relação ao conteúdo, determinada em relação à realização"¹⁹. O já *pré-dado* [*Vorgegebenheit*], enquanto conteúdo, realiza metodologicamente a separação entre conteúdo e realização/atuação, entre objeto e vida fática, que até aqui estava, antes de tudo, mais reivindicada do que realizada, afirma Philippe Quesne ao comentar o "sentido de conteúdo" nos primeiros cursos de Heidegger em Freiburg²⁰. Sem a destruição fenomenológica e sem este retorno à experiência originária, toda racionalidade comunicativa sobre o fenômeno da mística não tem base autêntica e, nesse sentido, a linguagem religiosa com suas construções e produções normativas sobre o místico e o divino pode ser somente um *falatório vazio* e tornar-se até mesmo uma idolatria.

A busca pelos fundamentos de nossas experiências quotidianas da vida, especialmente das vivências religiosas, através da história da filosofia, é um caminho inautêntico. Ora, os fundamentos estabelecidos através da história da filosofia nos remetem aparentemente às origens, à gênese de toda coisa espiritual: mas, entre os historiadores da filosofia, as soluções são tantas quantas são os tempos históricos e os pensadores interrogados: como justificar, então, a escolha de uma época ou de uma resposta e afastar de maneira fundada as outras?²¹ A atitude de "fundar" na história da filosofia já implica uma racionalização da vivência religiosa e do problema da fé. O ato de fundar filosoficamente a mística já se coloca *ipso facto* em uma posição de distanciamento de um dos elementos mais significativos da vivência religiosa: a *historicidade*. A consciência é histórica sempre apenas na *realização* dos momentos e jamais na mera reflexão-pura-do-eu"²². *Pensar* o histórico (*das Historische*) significa pensá-lo tal como o "encontramos na

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 41.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 41.28.

²⁰ Cf. PH. QUESNE, *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 135.

²¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), in *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA v.56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 17-21.

²² M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 331. (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 314-315).

vida; não na ciência histórica”: mais do que o “*fato* histórico subsistente no cérebro de um lógico”, o *ser*-histórico é *compreendido* na experiência fática da vida como “vitalidade imediata”²³. Longe de ser o movimento de algo simplesmente dado, esta “vitalidade imediata” é justamente a mobilidade da existência, que se encontra no Cristianismo das origens. Os conceitos de mística elaborados a partir dos fundamentos históricos na história da filosofia [*Vorbegriff*] não podem exibir a identificação dos motivos puramente religiosos da consciência, como sugere a seguinte fórmula de Heidegger: “A autonomia da vivência religiosa e de seu mundo deve ser vista como uma intencionalidade totalmente originária” [...] “Na vivência já se encontra uma doação de sentido especificamente religiosa... O mundo da vivência religiosa em sua originariedade – e não em uma abstração teoreticamente teológica –, tem por centro uma configuração histórica única (dotada de uma plenitude de vida que age pessoalmente)”²⁴.

2. Abordagem com base na compreensão “cientificamente originária” (urwissenschaftlich) [= perspectiva B]

No limiar do curso aparece então o segundo modo de compreender a experiência mística. Portanto, para captar os motivos originários da experiência religiosa, Heidegger propõe uma abordagem, não como “teoria e doutrina”, mas com base na compreensão “cientificamente originária”, isto é, em sua autenticidade e sua própria primitividade: a interpretação do fenômeno da mística deverá priorizar a direção do *sentido de realização*; portanto, caminhar em direção à facticidade, à vida fática, à existência, à apropriação da situação, à concepção prévia e à experiência fundamental sem que a vivência religiosa seja apreendida através da categoria do objeto como *contraposto* a um sujeito. O ingresso na esfera da compreensão como “cientificamente originária” exige uma distinção prévia entre os diferentes sentidos do termo “vivência” bem como as expressões históricas e sistemáticas correspondentes: “Até certo ponto, a *concepção prévia* (*Vorbegriff*) da mística pode ser esclarecida já agora no princípio, na medida em que as diferenças se dividem em diversas regionalidades”. A investigação em relação à mística medieval, quando guiada pela meta fenomenológica, *originariamente científica*, caminha na direção do “mundo próprio” da mística, da “vivência” ou da “vida” mística, para atingir o “compreender

²³ M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 32-33 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 33).

²⁴ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 322-323 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 306-307). Tradução modificada.

originário”. Nesse sentido, não devemos perguntar: “O que é o fenômeno da mística?”. Mas “há alguma coisa”, isto é, uma experiência fundamental que escapa à estrutura sujeito-objeto da proposição linguística. De modo análogo ao filosofar, a explicitação fenomenológica da mística deverá mostrar algo com o qual me relaciono originariamente no sentido de ter preocupação e cuidado, significando assim o caráter nebuloso fundamental da existência humana. Diferentemente da ótica psicológica, este compreender originário parte de uma hermenêutica das situações que, para Heidegger, é “a condição indispensável à compreensão do modo pelo qual a vivência se dá a ela mesma, da relação que ela estabelece com ela mesma e das conexões que existem entre seus diferentes aspectos”. Fazer fenomenologia da religião para Heidegger se origina precisamente da relação intrínseca que existe entre toda vivência mística e a irracionalidade: I. O “viver” ou “vivência” [*Erlebnis*] como tal é “imediatamente irracional”. Em outras palavras: toda “situação mística” como tal *realiza* o sentido do irracional (é o *Volzugssinn*). Daí porque não é de estranhar que Heidegger rejeite na *concepção prévia* da mística as regionalidades²⁵ “II. Teoria do que é vivenciado (*Theorie des Erlebten*) (teologia mística) e sua valoração teórica, metafísica (visão de mundo religiosa, mística)” e “III. Teoria da própria vivência (*Theorie des Erlebens selbst*)”.

Não é coisa fácil determinar o sentido “cientificamente originário” do sujeito místico, que é guiado por uma noese fundamental, a saber: a fé. Mas o sujeito místico coloca a questão da “divisão regional dos mundos da vivência (sua completude, um problema inautêntico)”. Com base no conceito puramente fenomenológico de *Selbstwelt*, Heidegger julga que não convém abordar a religião ou a vida religiosa a partir do exterior, porque ela se dá a conhecer verdadeiramente só a partir do interior: “Só um homem religioso pode compreender a vida religiosa, pois, em caso contrário, ele não disporia de uma autêntica doação”²⁶. Mas esta dificuldade mostra sem dúvida o escrúpulo metodológico de Heidegger: é correto do ponto de vista religioso apropriar-se *filosoficamente* do fenômeno da mística e, mais globalmente, da vida religiosa? Heidegger terá duvidado da possibilidade de acessar fenomenologicamente o próprio religioso por influência da célebre problemática teológica protestante, segundo a qual só é possível explicar um texto quando se tem uma relação interior com a realidade [*Sache*] abordada no texto?²⁷ Seja como for, a verdadeira dificuldade reside

²⁵ Cf. M. FISCHER, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, p. 106-107.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 304 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 291).

²⁷ Esta afirmação reflete o impacto da pré-compreensão protestante em Heidegger: ver, por exemplo, R. BULTMANN, *O problema da hermenêutica* (1950), in *Crer e Compreender. Ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal, 2001: “A premissa da compreensão é a relação vital do intérprete para com o assunto que vem a se exprimir no texto, direta ou indiretamente [...] Sem essa relação vivencial, que une texto e intérprete, não são possíveis inquirição e compreensão; a inquirição nem estará motivada. Isto implica que toda interpretação necessariamente está sustentada por certa *compreensão prévia* do assunto em questão ou em pauta” (p. 293, 302-303).

na questão metodológica: tais fenômenos não podem ser compreendidos em seus “componentes lógicos” através de uma racionalização. É preciso, antes de tudo, retornar ao fenômeno mesmo da vivência religiosa, pisar seu solo original, mediante um “ver-originário (*Ursprungs-Sehen*)”²⁸. Nesse sentido, afirma Heidegger: “Enquanto *homem religioso*, eu não tenho necessidade da mínima filosofia da religião”²⁹. Em suma: do ponto de vista metodológico, Heidegger afasta a análise teórico-objetiva e busca como a vida religiosa se constitui e se expressa. A *expressão* da experiência religiosa vivida é a mística medieval, da qual Heidegger destaca os momentos constitutivos, especialmente a experiência ou o amor de Deus e a atitude em relação ao mundo, sem deixar de lado outros fenômenos associados à realização da experiência religiosa.

A - A compreensão fenomenológica “originariamente absoluta” (*ursprünglich absolut*)

Segundo a perspectiva intrínseca à própria religiosidade cristã, Heidegger deseja indagar a consciência mística em seus motivos filosóficos fundamentais e, através da compreensão originária, conduzir as experiências religiosas místicas a uma *compreensibilidade absoluta*. Assim procedendo, ele tem em vista indicar as dinâmicas de *motilidade* que acontecem nessa mesma consciência religiosa: “A compreensão fenomenológica originária é tão pouco prejudicativa, isto é, não neutra, mas originariamente absoluta, que traz consigo as possibilidades de ingresso nos diversos mundos e formas da vivência”³⁰. O que Heidegger diz aqui remete para o fenômeno da autosuficiência [*Selbstgenügsamkeit*] tratado no curso imediatamente posterior, *Problemas fundamentais da fenomenologia*: “a vida se dirige a si mesma em seu próprio idioma; a vida, estruturalmente, não necessita sair de si mesma para manter-se a si mesma segundo seu sentido”³¹. Não podemos constatar aqui o esforço filosófico de Heidegger como uma tentativa de conferir um sentido fenomenológico à famosa declaração de Wilhelm Dilthey (1833-1911): *Das Leben legt sich selber aus* (*A vida se interpreta ela mesma*)?³² Ora, partir da mística como *expressão* da religiosidade cristã e do “Cristianismo como paradigma histórico” por causa do “deslocamento do

²⁸ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 305 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 291).

²⁹ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 309 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 295).

³⁰ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 305-306 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 291).

³¹ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA v.58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 42.

³² Sobre a importância de Dilthey em relação ao *Erlebnisbegriff*, cf. M. FISCHER, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, p. 226-230.

centro de gravidade da vida fática para o mundo de si-mesmo”³³, significa em Heidegger priorizar o fenômeno da vida enquanto *autosuficiência, figura expressiva e significatividade*. Nesse sentido a suficiência do compreender originário corresponde diretamente à autosuficiência da vida religiosa: esta não precisa do campo teórico para interpretar seu mundo e suas manifestações: “Nenhuma filosofia da religião que voa muito alto [...]. A vida só engendra vida, e não a visão [*Schau*] absoluta como tal; é aí uma conexão das coisas inteiramente original e que possui sua legitimidade própria”³⁴.

Mas, o que significa levar as experiências religiosas místicas para uma *compreensibilidade absoluta*? Introduzir as vivências “na esfera da compreensibilidade absoluta” significa colocar a questão de como a vida religiosa se constitui em sua especificidade de doação: longe de fazer dela uma construção teórica ou um fenômeno prático, que poderia ser explorado em prol da metafísica ou da moral, trata-se fundamentalmente de reconhecer que a consciência religiosa se caracteriza por uma “intencionalidade absolutamente originária”, veiculando exigências e valores igualmente originários. Alguns elementos merecem ser destacados. Em primeiro lugar, a compreensibilidade visada é tanto *absoluta* e, portanto absolutamente não neutra, quanto a individualidade da experiência religiosa que acontece na relação sempre e unicamente singular com o divino; em segundo lugar, o *fundamento* a ser procurado e determinado, isto é, aquele elemento que constitui o originário da experiência mesma, possui o caráter de *motilidade* e, nesse sentido, o fenômeno da mística está no campo pré-teórico. Portanto, indagar as experiências religiosas da mística com base na compreensibilidade absoluta dos fenômenos não significa chegar a uma visão geral ou universal dos mesmos através de teorias que enclausuram a *inquiétude* que caracteriza a religiosidade cristã dos místicos. Ora, de um lado *absolutus* significa *livre de condições e referências*; de outro lado, compreende também aquilo que *chegou a uma realização total*. No primeiro caso, trata-se de um absoluto enquanto o incondicionado ou daquilo que, independentemente da mutabilidade de fatores extrínsecos, mantém certa firmeza estabilidade. No segundo caso, ao contrário, absoluto é aquela realidade que adquire vida nas experiências totalizantes e exaustivas do si³⁵. Portanto, uma compreensibilidade *absoluta* capta os fenômenos da religiosidade cristã na incondicionalidade das dinâmicas internas donde adquirem vida e ao mesmo tempo na autosuficiência e independência de motivos teóricos extrínsecos. Trata-se essencialmente da compreensão de *experiências singulares*, o que significa concretamente o seguinte: a modalidade da preocupação existencial do viver cristão não é

³³ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 61.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 309 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 295).

³⁵ G. ZEAMI, *La conversione del pensiero...*, p. 63-67.

compreendida em sua autenticidade quando se procura axiologizá-la em conteúdos, afirmará Heidegger no curso *Agostinho e o Neoplatonismo*: “A abstração axiologizante é uma má interpretação t[eorética] do fenômeno autêntico”, a saber: “a preocupação existencial (*existenzielle Bekümmernis*) [pela] (realização da existência)” [...] “O ser-‘absoluto’ não é ser-‘universal’, que pode dissolver-se em um sistema de leis, mas o fato radical, concreto e histórico, de ser tal indivíduo singular”³⁶.

O problema da compreensão da especificidade da doação dos fenômenos religiosos, no contexto da fenomenologia da religião de Heidegger, pode ser colocado nos seguintes termos: considerando a especificidade da *vivência* de tipo religioso, como harmonizar a unicidade da experiência singular com o pensamento conceitual e teórico da filosofia? O obstáculo é superado pela fenomenologia na medida em que se limita a uma explicitação transversal dos fenômenos religiosos que, ao longo da história, se declinaram diversamente. Esta explicitação não fornece um elenco de *conteúdos-objetos* da vivência religiosa, nem tampouco se reduz à determinação do conteúdo universalizante, mas tenta penetrar no espírito originário que está na base do jovem Heidegger: a realização mesma da vivência religiosa sem que seja necessário passar primeiramente, em vista de sua própria legitimidade, pelo “emaranhado de proposições e passos demonstrativos, emaranhado intrincado, não orgânico, do ponto de vista teórico *inteiramente sem clareza* e dogmático, para finalmente oprimir o sujeito por meio da violência policial de uma imposição que emana do direito eclesial e que acaba obscuramente por arrasá-lo e esmagá-lo [...] Mais ainda: o sistema exclui totalmente que possa existir em seu seio uma vivência axiológica religiosa originária e autêntica”³⁷. Escolhendo os místicos medievais e não os teólogos escolásticos para examinar as dinâmicas individuais que conduzem à constituição dos diferentes conteúdos religiosos, Heidegger certamente está consciente das dificuldades inerentes ao campo da religiosidade cristã do ponto de vista de uma apropriação fenomenológica: de um lado, é problemática a *via* através da

³⁶ M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 259-260 (Cf. trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 246). Tradução modificada.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 313 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 298). Esta áspera crítica de Heidegger visa diretamente o “sistema do catolicismo” tomado globalmente, na medida em que a Igreja católica (durante o magistério de Pio X que publicou o polêmico *Motu Proprio. Doctoris Angelici*, de 29/06/1914) se atribuiu a missão de *sufocar* sistematicamente a emergência da personalidade religiosa como tal. É evidente que esta crítica incide sobre o catolicismo conhecido por Heidegger nos inícios do século XX. Era um “catolicismo” preocupado com a modernidade (daí o caso do catolicismo antimodernista) e que relativizava a existência de experiências místicas e, portanto, as experiências religiosas singulares, para priorizar a “filosofia escolástica” – sobretudo o tomismo – como base das ciências sagradas. Sobre o impacto negativo do magistério papal com a Encíclica *Pascendi dominici gregis* (08/08/1907) de Pio X no caminhar de Heidegger, cf. M. FISCHER, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, p. 39-44.

qual se chega a certo grau de clareza conceitual e teórica partindo de uma experiência totalizante como é aquela do preenchimento absoluto do si no indivíduo religioso; de outro lado, é problemática a pretensão de seguir a *dinâmica* da experiência religiosa, uma vez que o modo de investigação parece coincidir com a modalidade da experiência mesma a ser investigada. Mas, para manter-se na esfera do “como” (“Wie”) da experiência, metodologicamente, Heidegger abandona a pretensão de acessar diretamente o conteúdo da experiência religiosa (o sentido de conteúdo) para delimitar o raio de ação da fenomenologia à modalidade pela qual o conteúdo mesmo adquire vida³⁸: à medida que *se atua* a vivência mesma da religiosidade cristã transparecem o experienciar e a coisa experienciada como totalidade da vida: não há na experiência religiosa a relação sujeito-objeto. A compreensão desta experiência absoluta não se abre à “racionalização”, nem tampouco é possível desmembrá-la em “componentes lógicos”. Compreender a experiência vivida dos místicos não é o isolamento dos conteúdos singulares, mas significa transportar para a esfera da compreensibilidade as experiências religiosas, genuinamente: “vivências [...] compreendidas autenticamente e, como tais, *elas mesmas*” [...] “Voltemo-nos para a vida religiosa ela mesma, de um modo autêntico e metodologicamente puro”³⁹. O ser *elas mesmas* não significa que possamos compreender tais vivências de modo imediato, pois, em caso afirmativo, seria o mesmo que afirmar que seja possível *repetir* no pensamento aquilo que acontece na vida fática, ou ainda que entre vida e pensamento não exista nenhuma distância. Os fenômenos singulares que preenchem de significatividades a vida fática assumem um sentido único e absoluto: só no movimento de autoreflexão do pensamento, quando o “si-mesmo” é desnaturalizado ou desvitalizado pelo processo de racionalização, o sentido de tais fenômenos é derivado de uma conceitualidade estranha à compreensibilidade fenomenológica.

Heidegger afirma na anotação “Mística na Idade Média”, o que é captar o fenômeno em sua pureza: “As configurações da vivência devem sempre ser tomadas somente na essência e *exclusivamente* a partir de suas situações autênticas possíveis e de suas esferas de situações. No *eidós*, trata-se precisamente da plenitude *concreta*, e não de conceitos genéricos isolados e abstraídos”⁴⁰. No quadro do vocabulário husserliano, Heidegger mostra que uma essência *vive* e *existe* em “uma situação e esfera situacional”. Penetrar na esfera íntima da essência, enquanto parte integrante da vida do si-mesmo, será a tarefa da fenomenologia hermenêutica: longe de abstraí-

³⁸ G. ZEAMI, *La conversione del pensiero...*, p. 65-67.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 305 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 291).

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 307 (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 293).

-lo por meio de progressivas representações do contexto efetivo do qual surgiu, o fenômeno religioso deve ser examinado com base na situação autêntica para exibir o elemento originário que o gera e o leva à *expressão*. Com base na “formalização” de Husserl, discutida no curso *Introdução à fenomenologia da religião*, a “essência religiosa remete mesmo assim a um indivíduo originariamente religioso”, mas o fenomenólogo não tem mais necessidade de recorrer a todas as generalidades inferiores para ascender gradualmente, por exemplo, à ‘universalidade mais alta’, ao “objeto em geral”. A “predicação formal’ segundo a qual Heidegger se expressa a propósito da vivência religiosa implica dois aspectos complementares”⁴¹: primeiramente, ela não está ligada a um conteúdo [material]; em segundo lugar, ela é derivada “do sentido referencial da atitude, e não de uma ‘quididade em geral’”⁴². Portanto, a atitude intencional do religioso deverá ser compreendida em referência às objetualidades às quais se refere direta ou indiretamente. É aqui que se verifica o desenvolvimento interno do pensamento de Heidegger com base nas categorias reflexivas de Emil Lask⁴³. Antes mesmo de Heidegger, Lask descreve a experiência imediata do não-empírico em termos quase místicos, como uma “forma originária [Urform]” que *vivemos* antes mesmo que a questão de seu conhecimento seja tematizada. Apropriando-se das intuições de Lask, Heidegger se expressaria radicalmente assim: a imediaticidade da vivência mística é na verdade um “arqui-alguma coisa pré-teorética” [*vorthoretische Ur-etwas*]: para ambos a “forma originária” é “paradoxalmente” o momento e o fundamento que tornam a compreensão possível. Por conseguinte, a categoria do *evento* da *pré-doação* [*Vorgabe*] religiosa de Deus na fé como de constituição de Deus na consciência é inseparável da atitude da *Hingabe* (*entrega*): a determinação desta *pré-doação* se dá justamente na atitude de abertura ao pré-dado. Este *entrega* é a primeira manifestação do compreender enquanto modalidade de abertura⁴⁴.

⁴¹ S. CAMILLERI, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, p. 141-142.

⁴² M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 58-59. (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 55): “Meu olhar não extrai a determinação quididativa do objeto, mas vejo sua determinação como estando por assim dizer ‘nela’ [...] Eu devo desviar meu olhar do conteúdo quididativo (*Wasgehalt*), e direcioná-lo simplesmente para o fato de que o objeto é um objeto dado (*Gegenstand ein gegebener*), captado atitudinalmente”. Tradução modificada.

⁴³ J. RESENDE, *Em busca de uma teoria do sentido. Windelband, Rickert, Husserl, Lask e Heidegger*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2013, p. 129-215.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 168. A entrega, enquanto estiver associada ao amor como “libertar-se-a-si-mesmo” nas tendências e nas motivações da vida, será compreendida assim: em vez de priorizar a atitude da certeza e do asseguramento em relação à vida, é preciso viver o mais possível em direção de alguma coisa — ou do mundo, do *Etwas* indeterminado, presente ao *logos*, mas não constituído pelo sujeito: “no amor há compreensão” e “na entrega”, *ganhamos* “em sentido como relações vivas da vida”.

B - A especificidade da religiosidade cristã como *expressão* da mística medieval

Em função da escolha da mística medieval como *expressão* da religiosidade cristã, Heidegger se posiciona *ipso facto* contra o cristianismo veiculado pelos teólogos escolásticos, marcado por uma excessiva “predominância do teórico” em relação à experiência religiosa: “no seio da totalidade do mundo da vivência medieval, a escolástica colocava gravemente em perigo justamente a imediatez da vida religiosa e esquecia a religião, interessando-se somente pela teologia e pelos dogmas”⁴⁵; por essa razão, ele procura nas anotações distinguir a religiosidade como tal, primeiramente, da filosofia da religião e, em seguida, da teologia: “Duas coisas devem claramente ser distinguidas: o problema da teologia e o problema da religiosidade”⁴⁶.

a) *Religiosidade cristã e filosofia da religião*

A primeira delimitação estabelecida por Heidegger diz respeito à relação entre religiosidade cristã e filosofia da religião. “O homem religioso” como tal não teria necessidade de qualquer “rastro de filosofia de religião” para compreender sua vida religiosa. À medida que o “homem religioso” experiencia sua própria vida religiosa, que não é puramente teórica, emerge uma compreensão genuína que procede do *interior*. O problema da vivência religiosa não pode ser colocado ao nível do terreno teórico, não-originário, inautêntico e, portanto, inapropriado, uma vez que, diferentemente da mística medieval, a filosofia da religião procura descrever objetivamente o fenômeno como tal. Esta é convicção basilar de Heidegger em suas anotações sobre a mística medieval: o viver religioso não é teórico, ou seja, alguma coisa que se pode reduzir a “fórmulas” prontas ou fixar em “palavras” ou “dogmas”. Todavia, este viver religioso é captável com “conceitos “compreensivos” ou fenomenológicos, que não se relacionam com a “racionalização” ou teorização; na verdade tais “conceitos” permitem atingir a vivência em sua motivação originária, o que não acontece justamente com a filosofia da religião combatida por Heidegger em sua época: longe de decifrar a “fonte selada do livro da experiência”⁴⁷, a filosofia da religião visada “destrói” a vida, diluindo-a em “conceitos teóricos”. No caso da religiosidade cristã associada explicitamente aos místicos medievais e não aos teólogos escolásticos, deveríamos falar, antes de tudo, de uma

⁴⁵ M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 314 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 299).

⁴⁶ Cf. as anotações “Construções (pontos de partida)”, “Fé e saber”, “Irracionalismo”, “Pré-doação histórica e descoberta da essência”, “O *a priori* religioso”: M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 309-315 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 294-300).

⁴⁷ É uma fórmula da Bernardo de Claraval citada nas anotações de Heidegger sobre a mística medieval.

“experiência filosófica”, que, diferentemente da filosofia da religião, propõe uma “outra abordagem filosófica da experiência religiosa na qual o parâmetro da crença pessoal é explicitamente levado em conta”⁴⁸. Esta *experiência filosófica* coincidiria, em certo sentido, com a *experiência monástica*, cujos protagonistas são Anselmo de Aosta, Bernardo de Claraval, Hugo e Ricardo de Saint-Victor”, afirma Emmanuel Falque no final de sua obra *Dieu, la chair et l'autre*: aí, no alvorecer do renascimento monástico (séculos XI-XII), a vida primava ainda sobre a obra, e a comunidade sobre a emergência das individualidades. O ato de um *retorno às coisas mesmas* abre-se no ato de um remontar à experiência mesma⁴⁹, que, por exemplo, em Bernardo de Claraval, significa, “retornar à esfera da vivência própria e auscultar a manifestação da consciência. Consciência pronunciada, encontrando sua formulação própria no valor e direito principal e exclusivo da experiência religiosa própria”⁵⁰. Sem que haja evidentemente nas anotações de Heidegger uma associação entre *experiência filosófica* e *experiência monástica*, é plausível afirmar, porém, que a compreensibilidade da religiosidade cristã dos místicos distanciava-se radicalmente da racionalização e da dissolução de uma vivência em seus componentes lógicos. A partir das anotações sobre dois místicos medievais – Mestre Eckhart e Bernardo de Claraval –, Heidegger critica a tendência especulativa da filosofia da religião de sua época e assim caminha para uma concepção da religião – ou mais precisamente da vivência religiosa –, que provenha principalmente da esfera interior e subjetiva, ou seja, da experiência íntima e pessoal da consciência. Assim procedendo, descortina-se a única “fenomenologia” (da religião) possível que permite captar adequadamente – isto é, fora da dualidade objetivo-subjetivo –, e, portanto, compreender (*verstehen*) a experiência religiosa em sua singularidade e vivacidade.

b) *Religiosidade cristã e teologia*

A segunda delimitação concerne à separação inequívoca entre religiosidade e teologia. Esta é fundamentalmente especulativa, está estreitamente associada à filosofia grega, sendo fortemente devedora de seu aparato conceitual e, portanto, marcada também pelas construções teóricas e objetivantes. Nesse sentido a teologia não teria encontrado ainda “um suporte teórico fundamental e originário que seja conforme à originariedade de seu objeto”⁵¹. O problema da teologia é colocado igualmente, em relação às outras ciências, como “ciência da fé”, designação que será compreendida

⁴⁸ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*. Paris, PUF, 2008, p. 39.

⁴⁹ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, p. 478.

⁵⁰ M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 334 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 317). Tradução modificada.

⁵¹ M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 310 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 296).

diferentemente por católicos e protestantes: ora como “ter-por-verdadeiro (*Für-wahr-halten*)” para os primeiros, ora como “fiducia” para os segundos. Enquanto a fé católica está centrada na verdade doutrinal objetiva — ou seja, na crença em um Objeto que está longe no tempo e no espaço —, a fé dos protestantes tem seu eixo na confiança subjetiva em Deus: esta *fiducia* aponta para um abandono da própria existência a alguém no qual se crê. A estrutura da fé é entendida, não como “conteúdo”, isto é, como “*fides quae creditur*”, mas como “atuação da fé”, ou seja, como “*fides qua creditur*”⁵². A *fiducia* necessita de uma constante afirmação do ter abandonado o próprio destino nas mãos daquele que está sempre presente na experiência concreta da vida. Esta diferenciação incide na concepção da graça e em suas relações com a liberdade e a natureza, bem como na doutrina da justificação e na concepção dos sacramentos. Ora, esta divergência no desenvolvimento da teologia e de sua relação com a fé certamente contrasta com a religiosidade cristã das origens: “No cristianismo originário, as conexões de sentido religiosas são de novo qualitativamente diferentes”⁵³. Na opinião de Heidegger, o catolicismo dos inícios do século XX se apresentou como um “sistema de religião”, “estruturado”, a partir de um “a priori” que não é histórico e nem existencial. Nesta estrutura o homem religioso não se *expressa* originariamente como relação, mas é orientado pelo corpo doutrinal que estabelece as significatividades de seu comportamento piedoso à medida que participa do culto eclesial. Procurar explicar teórica e objetivamente a religião e o religioso através do emaranhado conceitual “dogmático” e “casuístico” implica um desconhecimento da consciência cultural primitiva e da esfera da vivência religiosa própria e originária: esta é principal e essencialmente “subjetiva”: “E visto que se trata de uma *esfera* autêntica das *vivências* e de *desempenhos* que, enquanto tais, devem essencialmente *pertencer ao sujeito* e ser *conforme ao sujeito* (*subjektzugehörig und subjektartig*), esse afastar e este transcender o sistema torna-se *positivamente*, de uma maneira ou de outra, uma flexibilização da esfera do sujeito”⁵⁴.

O desconhecimento do solo originário da experiência religiosa provém de Aristóteles com sua metafísica teórico-naturalista e sua radical exclusão do problema platônico dos valores. Esta posição será retomada pela escolástica medieval de tal modo que, com sua escolha preponderante pelo teórico, acarretará prejuízos à imediaticidade da vida religiosa e esquecerá

⁵² J.-C. MBIMBI MBAMBA, *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012, p. 230.

⁵³ M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 310 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 296). Tradução modificada.

⁵⁴ M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 313 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 299). Tradução modificada.

a religiosidade para priorizar o “sistema”, isto é, a teologia e os dogmas. É contra esta tendência teorizante e dogmatizante, cuja influência já se encontra nas instituições e estatutos jurídicos da Igreja desde os primórdios do cristianismo, que é preciso compreender o surgimento da mística: “Como um contramovimento elementar dirigido contras essas tendências pode-se conceber uma manifestação como a mística”⁵⁵. Com base nessa afirmação, a mística reabilitaria a esfera do sujeito e o domínio da experiência religiosa vivida. Esta esfera é “ateórica” (*atheoretische Sphäre*), escapa à dominação do racional e sublinha a imediaticidade, a intensificação da vida interior e a irracionalidade específica da mística. Ao nível metodológico e com base nas investigações dos primeiros cursos de Heidegger entre 1919 e 1923, podemos identificar a crença ou fé primária com o *Vor-gabe* no sentido de que esta crença – diferentemente da crença religiosa como tal ou fé em Deus de modo geral e da fé em Deus em sua forma especificamente cristã – é já uma forma *implícita* de fé em Deus ou fé religiosa em geral. Esta forma primária de fé aparece, por exemplo, em Agostinho quando descreve nas *Confissões* como, procurando a Deus *fora*, o encontra finalmente *dentro* de si mesmo⁵⁶, ou ainda em Blaise Pascal⁵⁷, quando este último escreve em *Pensées*: “É o coração que sente a Deus, e não a razão”⁵⁸.

Até aqui comentei globalmente as seguintes anotações da *Vorlesung* não proferida de Heidegger: “Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval”, “Construções (pontos de partida)”, “Fé e saber”, “Irracionalismo”, “Pré-doação histórica e descoberta da essência”, “O *a priori* religioso”. Assim procedendo, desejei destacar apenas a problemática inerente aos Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval com base na fenomenologia da religião de Heidegger em seus primórdios, mas as anotações do curso esboçam ainda um exame fenomenológico da religiosidade cristã, em sua formulação incipiente e fragmentária, com incursões nas principais testemunhas da tradição cristã ocidental: os místicos medievais (especialmente Bernardo de Claraval, Meister Eckhart, Teresa d’Avila), Lutero, Kierkegaard, etc. Sem limitar-se ao período medieval, Heidegger prossegue criticamente sua análise com a interpretação da consciência religiosa elaboradas por Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto e Adolph Reinach. A hermenêutica heideggeriana não deixa de fora também a “crítica” de Kant e as “lições” de Hegel sobre a religião. Embora a oposição entre mística medieval e teologia escolástica seja problemática em razão do filtro com o qual Heidegger lê os medievais (a escolástica tardia desenvolvida pelo jesuíta Francisco

⁵⁵ M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 314 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 299). Tradução modificada.

⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *Conf.*, VII,10.

⁵⁷ PASCAL, *Pensées*, fr. 278.

⁵⁸ Cf. J.-C. MBIMBI MBAMBA, *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie*, p. 230-231.

Suárez), a abordagem fenomenológica do religioso e do divino não deixou de interessar o método teológico como tal; por isso, no último tópico de meu estudo, destaco algumas questões sobre a relação entre Heidegger e a teologia, no sentido de uma torsão de relações contraditórias entre os próprios comentadores: de um lado, a secreta e fascinante afinidade que teologia cristã exerceu no caminho de seu pensamento de tal modo que, sobretudo em relação à ontologia fundamental, teríamos uma “afinidade teológica recôndita” (P. Brkic); de outro lado, o distanciamento originário do pensamento de Heidegger em relação à dimensão cristã em vista de “uma espécie de apropriação ateológica ou secularização da dinâmica originariamente prática da fé”⁵⁹

3. Heidegger e a teologia

Considerando a distinção já estabelecida entre teologia e religiosidade cristã, concluímos com algumas observações sobre a relação complexa e ambígua de Heidegger com esta mesma teologia cristã, relação que não se limita ao contexto da *Vorlesung* não proferida de 1918-1919. Desde a década de 1990 impôs-se a abordagem de tipo “topológica” em relação à importância da teologia para o pensamento de Heidegger, cujos pressupostos partem sem dúvida de sua origem católica e, logo depois, de sua “conversão” ao protestantismo a partir de 1917. É assim que, segundo P. Brkic, encontramos em Heidegger três linhas de reflexão, dotadas de relativa independência e cronologicamente sobrepostas do longo de seu *Denkweg*: uma teologia da fé cristã, uma teologia metafísica e uma teologia da história do ser⁶⁰. Mas esta abordagem topológica tem sua expressão maior na obra de Philippe Capelle-Dumont⁶¹ que distingue quatro cenas principais nas quais a questão de Deus está em jogo no itinerário de pensamento de Heidegger: fenomenológica, teológica, metafísica e poética. A primeira é rica de uma determinação teológica; a segunda é inseparável da trama fenomenológica-ontológica-hermenêutica; a terceira pode ser compreendida como debate com a teologia na medida em que esta é constitutiva da metafísica ocidental (como ontoteologia); na cena poética, “temática e conceitualmente livre da metafísica e do religioso, são visíveis os traços de uma relação constante com a teologia”⁶². Esta topologia re-

⁵⁹ A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*. Brescia: Morcelliana, 2011, p. 14.

⁶⁰ P. BRKIC, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*. Mainz: Grünewald, 1994.

⁶¹ Cf. PH. CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 1988 (2001).

⁶² PH. CAPELLE-DUMONT, *Teologia e soteriologia in Martin Heidegger. Studio critico*, in *Humanitas [Heidegger tra filosofia e teologia]* LXVIII/4 (2013) p. 531.

aparece igualmente em J.C. Mbimbi Mbamba: Heidegger teria abordado a temática “filosofia-teologia” segundo uma “tríplice tópica”, “correspondendo cada qual a uma esfera de significação da teologia e abarcando o conjunto de seu percurso filosófico”: primeiramente, o jovem Heidegger está em debate com a teologia escriturística (neo-testamentária); após a *Kehre*, no contexto da “destruição” da tradição ocidental, Heidegger polemizou com a ontoteologia (reduzível à metafísica); por fim, o Heidegger tardio dialogou com um *the-logia* sem referência confessional (a busca do Sagrado)⁶³. Mas esta topologia não somente evidencia a relação complexa que Heidegger mantém com sua proveniência teológica (origens católicas e aproximação com o protestantismo), mas também o fato de que seu *Denkweg* dificilmente é compreendido sem a apropriação ambígua dos esquemas da teologia cristã. Vejamos brevemente a tentativa de correção e, portanto, de superação do modelo topológico e a ambiguidade das apropriações do esquema de pensamento da teologia.

Com base na ideia de ciência originária (*Urwissenschaft*), da qual o Cristianismo das origens é o ponto de partida por causa de razões metodológicas nativas à fenomenologia⁶⁴ e considerando a familiaridade com os problemas metodológicos e epistemológicos da teologia desde sua juventude, *mutatis mutandis*, poderíamos dizer que Heidegger reformulou o estatuto epistemológico da teologia para além do próprio cristianismo. Esta tese tem sua base na abordagem teórico-sistemática desenvolvida por Alberto Anelli: o itinerário filosófico de Heidegger giraria em torno da reelaboração dos dois grandes problemas de seu pensamento, *sujeito e fundamento* em sua concomitante operação de repensamento de sua relação recíproca⁶⁵: “só a partir desta caracterização complexiva de toda filosofia de Heidegger e da sua assunção como critério fundamental de leitura é possível e tem sentido instituir um confronto entre Heidegger e a teologia”⁶⁶. Por conseguinte, subtraindo da teologia 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 humano⁶⁷. Face à virada dialética inaugurada por Karl Barth diante da metafísica moderna com seus corolários da teologia natural e da exaltação do conhecimento

⁶³ J.-C. MBIMBI MBAMBA, *La phénoménologie de la religion du jeune Heidegger et sa signification pour la théologie*, p. 189-190.

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA v.56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 4.

⁶⁵ Cf. A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, p. 57-107.

⁶⁶ A. ANELLI, *Heidegger e la teologia. Verso un nuovo paradigma, Humanitas [Heidegger tra filosofia e teologia]* LXVIII/4 (2013) p. 577.

⁶⁷ Cf. A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, p. 13.

racional, a teologia moderna deparou com o dilema de uma alternativa que não consegue realizar a síntese: “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”⁶⁸.

Heidegger teria se apropriado desse esquema da teologia, transformando-o como único verdadeiro tema e problema de seu próprio itinerário de pensamento. A metafísica dissolveu este modelo objetivando o fundamento e, paralelamente a este processo objetivante, perdeu-se a relação originária do sujeito com o fundamento. Se, portanto, “a teologia é assim neutralizada em uma espécie de autocontradição performativa”⁶⁹, impõe-se uma nova exigência metodológica que realize, não a separação entre os dois pólos nem tampouco a identificação, mas a correlação de uma unidade originária. Portanto, o pensamento de Heidegger não é tanto o da alteridade, mas o da “correlação assimétrica”, o que significa ao mesmo tempo unidade e assimetria. De um lado, a unidade do liame implica que cada qual dos dois pólos é necessário ao outro. De outro lado, na assimetria da relação é salvaguardada a dimensão não objetivável e a precedência estrutural do ser em relação ao homem, mesmo em sua recíproca necessidade. Assim, “enquanto origem e fonte do horizonte de sentido no qual a existência humana se projeta, o ser se coloca em uma dimensão diversa daquela do ente, do ente que ek-siste”. É impossível separar, *primeiramente*, a compreensão do ser e, *em seguida*, o ser mesmo da sua estrutura radicalmente temporal. A origem é fundamento abissal (*Abgrund*) para que a historicidade da existência e a dinâmica da liberdade que lhe é própria não sejam subtraídas fechando-se em uma determinação definitiva⁷⁰. Nesse sentido, o paradigma da mística de Meister Eckhart com a doutrina do *Grund der Seele* pode ser aduzido como uma espécie de correlação entre transcendência e imanência, onde Deus e o homem são um. Esta correlação entre Deus e o homem no âmbito da *Lebendiger Geist* coloca-se no contexto concreto da *Tese de Habilitação* sobre “Duns Scotto” de 1916, isto é, o problema da correlação entre sujeito e objeto. Na *Vorlesung* não proferida (*Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval*), Heidegger deixou as anotações sobre a *Abgeschiedenheit* eckhartiana onde se retoma a relação do sujeito com o mundo: longe de significar o desligamento do mundo e a ruptura com a experiência ordinária, o *desprendimento* na mística de Eckhart aponta para um complexo equilíbrio de correlações originárias da experiência religiosa sujeito-objeto: a objetivação do fundamento (o ser de Deus) rompe com a

⁶⁸ A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, p. 66.

⁶⁹ A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, p. 14.

⁷⁰ A. ANELLI, *Heidegger e la teologia. Verso un nuovo paradigma*, p. 579-582.

correlação originária que o liga à subjetividade⁷¹. Como pensar a relação do sujeito com o Absoluto místico, que é *sem determinação*? A teoria do sujeito deve ser repensada e, na releitura da mística de Eckhart, Heidegger encontra o caminho de solução: há uma “absolutidade (*Absolutheit*) do objeto e sujeito no sentido de sua unidade radical e como tal unidade *de ambos*”⁷². É justamente aqui que reside a força filosófica das reminiscências teológicas do pensamento de Heidegger: superar as extenuantes separações antigas e modernas entre humano e divino, tempo e eternidade, saber e crer, como deixam entrever três grandes representantes da chamada “Escola heideggeriana católica”: J.B. Lotz (1903-1992); Max Müller (1906-1991) e B. Welte (1906-1983)⁷³.

A questão “Heidegger e a teologia” evoca ainda a relação entre a essência da transcendência da existência (enquanto possibilidade de escolhas) e Deus na medida em que este desencadeia e provoca a experiência fática da vida. Apesar do caráter heterogêneo das duas instâncias do ponto de vista ontológico, *Seinsfrage* (*A questão do ser*) e *Gottesfrage* (*A questão de Deus*) em Heidegger se fundam em um único perguntar⁷⁴. Verdade é que o próprio Heidegger negou a identidade entre ser e Deus: “O ‘ser’ — não é nem Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é essencialmente mais amplo que todos os entes, e contudo, é mais próximo do homem do que qualquer ente...”⁷⁵. Se adotarmos o conceito de ser como modo pelo qual se tem a percepção dos entes, dos homens e até mesmo de si mesmo, portanto, enquanto *modo de relação a*, tal conceito não pode tornar-se objeto de um saber de tipo científico-objetivante. Nesse sentido, tanto Deus, ou o Nada superessencial, quanto o ser escapam às determinações monolíticas e vinculantes⁷⁶. Certamente ser e Deus são absolutamente diferentes, mas esses são o mesmo na medida em que a modalidade do perguntar que lhes diz respeito é a mesma: “O ser é acessível somente de maneira indireta, através de uma reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade da compreensão do ente [...] Da mesma maneira instaura-se uma possível relação do homem com Deus [...] que se não é diretamente acessível ao pensamento, o é no contexto de autoreflexão de uma fé reli-

⁷¹ Cf. A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, p. 32.

⁷² M HEIDEGGER, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 316 (Cf. a trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 301).

⁷³ Cf. D. ALBARELLO, *La liberta e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*. Macerata: Edizioni Quodlibet, 2008, p. 15-94; 95-153; 155-212, respectivamente, *et passim*.

⁷⁴ M. JUNG, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990. Segundo o curso *Agostinho e o Neoplatonismo*, a *Gottsuche* e o *Selbstsein* estão estreitamente ligados como se fossem duas faces de uma mesma moeda. Cf. M. HEIDEGGER, *Augustinus und Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 192. (trad. bras.: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p. 174).

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, in *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 344.

⁷⁶ Cf. G. ZEAMI, *La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen de Martin Heidegger*, p. 179-182.

giosa”⁷⁷. Quando se trata da relação entre Heidegger e teologia, deparamos com uma convergência de projetos, uma homologia irreduzível a uma identidade entre sujeito e fundamento. No pensamento radicalmente finito de Heidegger, Deus só pode incidir no horizonte do ser, que é abertura que torna possível toda experiência de sentido: “a evidência com a qual o eu experienciar a existência de Deus – isto é, a experiência religiosa, é justamente experiência de sentido”⁷⁸.

Seja como for, a modalidade das relações entre ser e Deus (e, portanto, com os esquemas de pensamento da teologia católica) reaparece no texto posterior de Heidegger intitulado *O que é metafísica?*. Ora, Karl Löwith apontou com agudeza a contradição das formulações heideggerianas do posfácio da 4^a (1943) e 5^a (1949) edições de *O que é metafísica?*⁷⁹ Na quarta edição, na perspectiva da topologia do ser não ôntico (o ser em seu ser-ele-mesmo) face à analítica existencial do *Dasein* ôntico de *Sein und Zeit* (aqui se trata sempre do “ser de um ente”, o *Dasein* ôntico do ser humano), diz-se, “em relação com a verdade do ser, que o ser plenamente se essencializa sem o ente, mas que um ente jamais pode ser (ou mostrar-se como sendo) sem o ser”. Na quinta edição, realizando uma passagem decisiva e radical, Heidegger inverteu a formulação anterior sem qualquer menção da mudança realizada: eliminou-se o “mas” e, portanto, a ênfase no caráter adversativo, e o “plenamente” é substituído pela expressão “nunca”. A sentença da 5^a edição diz “que o ser nunca se essencializa sem o ente, que jamais um ente é sem o ser”⁸⁰. Por que a ênfase sobre a dependência inversa do ser em relação ao ente só é feita na segunda e definitiva formulação da quinta edição? A partir dessas duas formulações, como eliminar então a ambiguidade da diferença ôntico-ontológica entre ser e *Dasein*, se “o ser não é nem um modo de ser de um ente nem um ente supremo [perspectiva da topologia do ser não ôntico], mas supõe-se que ele seja capacitado para relacionar-se com o ente”⁸¹? Heidegger, enquanto pensador, não poderia responder como Agostinho, com base em uma resposta unívoca da fé na criação de Deus: o ser é totalmente Outro em relação a todos os entes, na medida em que esses são considerados uma criação. Esta resposta está em uma passagem dramática das *Confissões*: Agostinho pergunta ao universo se Deus se encontra algum lugar, e do céu, da terra, do mar e do ar, as criaturas lhe respondem: “não somos

⁷⁷ M. JUNG, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, p. 11: “ser e Deus não podem ser compreendidos como objetos intramundanos”. Portanto, a modalidade do perguntar que diz respeito ao ser e a Deus possui inegavelmente uma análoga dinamicidade.

⁷⁸ A. ANELLI, *Heidegger e la teologia. Verso un nuovo paradigma*, p. 583.

⁷⁹ K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 197-201.

⁸⁰ M. HEIDEGGER, *Posfácio a “O que é metafísica?”*, in *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 318 (os grifos são meus).

⁸¹ K. LÖWITH, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, p. 201.

Deus, mas Ele nos fez". Com base na formulação da quarta edição, o que diríamos de um teólogo que, primeiramente afirmasse que Deus *plenamente* se essência (mostra-se como sendo) sem uma criatura e, em seguida, que Ele *nunca* poderia se essenciar sem ela? Certamente o acusaríamos de uma flagrante contradição, uma vez que é central a absoluta distinção teológica entre o Criador eterno e a criatura finita. Se Heidegger julgou necessário afirmar a diferença ôntico-ontológica para além da distinção do ente e seu modo de ser em relação ao ser mesmo, o ser se deslocaria assim para uma duvidosa proximidade com o divino? A interpretação da mudança estaria na acentuação da prioridade do evento e não na separação da relação entre ser e ente? "A modificação deve ser compreendida não como referida ao ser, mas ao *Seyn* ou *Ereignis*, que deve ser entendido como aquilo que está na origem da diferença mesma entre ser e ente e que, portanto, enquanto tal seria sem o ente"⁸². Sem enveredar para a discussão dessas formulações ambíguas, uma "contradição não se pode dissolver nem por uma diferença de perspectiva nem por uma correspondência dialética, afirma K. Löwith sobre a contradição dialética do discurso tardio de Heidegger sobre o "ser" que se dá a si mesmo" face à auto-resolução do *Dasein*. Não obstante a dura crítica de Löwith, o esforço do Heidegger tardio não deixa de evidenciar a dificuldade de pensar a metamorfose do ser após a *Kehre* sem os elementos de familiaridade com a problemática epistemológica das teologias moderna e contemporânea: o ser, compreendido condição de possibilidade de tudo aquilo que é, age como a origem e a fonte de toda experiência de sentido. Portanto, se o *Dasein* é aquele que por essência vive da experiência de sentido e por ele é iluminado, então o evento do *Ereignis-Denken* é a experiência mesma do significar: o esquema sujeito-objeto é superado em sua imediatividade e problematicidade, uma vez que a ontologia se identifica com a dimensão de sentido em um nível de abertura mais originária do eu e da realidade na qual este habita, e isso previamente a toda objetivação da experiência⁸³. Não é esta, *mutatis mutandis*, a mesma experiência de sentido que Heidegger descortina no curso consagrado ao Livro X das *Confissões*? À luz da citação agostiniana – "obriga teu coração a pensar nas coisas divinas" –, Heidegger conclui: "Deus não é fabricado, mas o si-mesmo (*das Selbst*) realiza-se na condição de realização da experiência de Deus. É na preocupação que visa a vida mesma do si (*das selbstliche Leben*) que Deus aí está presente. Deus, tomado como objeto, no sentido da *facies cordis*, age na vida autêntica do homem"⁸⁴. É precisamente esta relação ambígua para com a proveniência teológica e com os esquemas

⁸² A. ANELLI, *Heidegger e la teologia*, p. 56.

⁸³ Cf. A. ANELLI, *Heidegger e la teologia. Verso un nuovo paradigma*, 585.

⁸⁴ M HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 289.117 (Cf. a tradução brasileira: *Fenomenologia da Vida Religiosa*, 278.105).

fundamentais da teologia, católica e protestante⁸⁵, que caracteriza o seu fecho autobiográfico “O caminho do campo” (*Der Feldweg*, 1949), indeciso entre *Deus, mundo e a alma*: aqui se diz em relação ao “chamado” do caminho do campo que indica para o ser: “Fala a alma?, Fala o mundo?, Fala Deus? Tudo diz a renúncia que conduz ao Mesmo. A renúncia não remove. A renúncia dá”.

Endereço do Autor:

Universidade Federal do Espírito Santo
Departamento de Filosofia/CCHN
Av. Fernando Ferrari, nº 514
Campus Universitário Alaor Queiroz Araújo
Goiabeiras
29075-910 Vitória – ES
benedictus1983@gmail.com
bento1983@yahoo.fr

⁸⁵ Sobre esta problemática, cf. especialmente E. BRITO, *Le rapport controversé de Heidegger au christianisme*, in *Philosophie moderne et christianisme* Volume II. Leuven: Peeters, 2010, 1064-1102.