



## A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana

The religion in the light of Heidegger's hermeneutic phenomenology

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves \*

### Resumo

Objetiva-se neste artigo apresentar a religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, cujo centro é a *faktische Lebenserfahrung*, elaborada por Martin Heidegger (1889-1976) nos primórdios de sua obra. Para atingir esse objetivo, serão tomadas três obras do filósofo alemão: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, de 1920-21; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, de 1921-22; e *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, de 1923. Delas serão inferidos os conceitos de fenomenologia, de hermenêutica e de facticidade, que fundamentam outros conceitos importantes, tais como mundo, história, fenômeno e experiência. Em seguida, será apresentado o modo como, em três experiências cristãs, o filósofo desenvolve esses conceitos na análise da religião: as cartas paulinas aos Gálatas e aos Tessalonicenses, o livro X das *Confissões* de Agostinho e a mística medieval. Com isso, conclui-se que a religião é experiência religiosa, desenvolvida em meio à vida fática, com todas as suas tensões, inquietações e projeções. A religião é, então, experiência do divino no *locus* fático da vida em que a existência encontra seu próprio sentido.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Hermenêutica. *Faktische Lebenserfahrung*.

### Abstract

This article aims to present religion in the light of Heidegger's hermeneutic phenomenology, based on the *faktische Lebenserfahrung* developed by Martin Heidegger (1889-1976) in the early writings of its work. To achieve this goal, three works of the German philosopher will be taken into account: *Phänomenologie des Religiösen Lebens* from 1920-21, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* de 1921-22 e *Ontologie. Hermeutik der Faktizität* de 1923. From these works, it will be inferred concepts of phenomenology, hermeneutics and facticity, that underlie other important concepts such as world, history, phenomenon and experience. Afterwards, the way how this philosopher develops these concepts in the analysis of the Christian religion will be presented through three Christian experiments: the Pauline letters to the Galatians and Thessalonians, the Book X of Augustine Confessions and the medieval mysticism. Finally, this article points out that religion is religious experience developed through factual life, with all its tension, anxieties and projections. Religion is then the experience of the divine in the factual locus of the life in which the existence finds its own meaning.

**Keywords:** Phenomenology. Hermeneutics. *Faktische Lebenserfahrung*.

---

Artigo recebido em 15 de maio de 2012 e aprovado em 03 de julho de 2012.

\* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). País de origem: Brasil. E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br

## 1 *Status quaestionis*

A análise fenomenológica da religião é importante e pertinente em face do fenômeno da pós-modernidade, que, paradoxalmente, reflete o antropocentrismo e cientificismo da modernidade e o redimensionamento da religião, e não propriamente sua negação. Isso significa que, mesmo que se tenha afirmado a “morte de Deus” (NIETZSCHE, 1993), o caráter meramente antropológico da religião (FEUERBACH, 1994) e a sua vertente alienadora (ARON, 2003), a religião continua sendo concebida como um fenômeno experimentado pelo homem pós-moderno. Não se trata, porém, de um fenômeno que apenas confirma uma ou todas as afirmações negativas acima, mas que também afirma de modo novo a experiência religiosa como intrínseca e – quiçá – necessária ao homem (GONÇALVES, 2011).

Diversas pesquisas científicas confirmam que a religião continua a ser um fenômeno experimentado pelo homem, em suas diversas culturas e formas sociais de representação, apresentando com clarividência o dinamismo histórico que o qualifica como fenômeno. Por isso, as instituições religiosas, por mais rigorosas que sejam em suas regras e prescrições morais e dogmáticas, não conseguem abordar a totalidade da experiência religiosa que o homem pós-moderno vivencia. Ao contrário, quanto mais intentam controlar, mais ainda há a possibilidade de emergências de formas novas de experimentar a religião. Isso significa que a abordagem institucional ou de uma teologia apologética, que se constitui somente em torno de uma formulação de fé exclusiva, não é suficiente para compreender o fenômeno religioso (CAMURÇA, 2008).

Disso resulta a apropriação da análise fenomenológico-hermenêutica, inferida de Martin Heidegger (1889-1976), cuja vastidão de obra, construída em diversas etapas, deixa três marcas fundamentais: a da *faktische Lebenserfahrung*, a da analítica existencial e a da *Ereignis*. A despeito de haver a possibilidade de encontrar a análise da religião nas três marcas, objetiva-se, neste artigo, apresentar a análise da religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, centrada na *faktische Lebenserfahrung*. Esse objetivo se justifica pelo fato de o filósofo alemão ter construído uma fenomenologia hermenêutica e ter utilizado esse instrumento filosófico para analisar a experiência religiosa em

personagens importantes do cristianismo, evidenciando seu foco nessa forma religiosa de expressão de fé. Para atingir esse objetivo, será apresentada a conceituação de fenomenologia hermenêutica, mediante a apresentação sucinta de obras fundamentais que se concentram na *faktische Lebenserfahrung*, para, em seguida, efetivar sua aplicação analítica à religião, sempre concebida como experiência religiosa.

## **2 A formulação da fenomenologia hermenêutica**

### **2.1 A trilogia da *faktische Lebenserfahrung* que fundamenta a fenomenologia hermenêutica**

A fenomenologia hermenêutica formulada por Heidegger tem seu ápice na expressão *faktische Lebenserfahrung*, elaborada nos primórdios de sua obra. Essa formulação não está isenta da ocupação com questões religiosas por parte do Heidegger, especialmente por esse filósofo ter estudado filosofia e teologia com jesuítas, apreendendo o neotomismo, e ter desenvolvido sua livre-docência sobre Duns Scotto, excelente pensador cristão do período medieval (HEIDEGGER, 1978). Além disso, Heidegger preocupou-se com a história do ser, tomada da metafísica clássica, para quem atribuiu o esquecimento do ser e o aprimoramento do ente. Além disso, Heidegger preocupou-se com a história do ser tomada da metafísica clássica, para a qual atribuiu o esquecimento do ser e o aprimoramento do ente, principalmente do ente supremo – Deus. Preocupou-se, também, com o neokantismo que surgia com densidade messiânica na história da filosofia moderna e recebeu influência de Edmund Husserl, considerado o pai da fenomenologia contemporânea, de quem herdou a concepção de fenomenologia como “acesso às coisas mesmas” e a noção categorial de “intencionalidade” (MAC DOWEL, 1993). Ademais, a filosofia da existência formulada por Soren Kierkegaard serviu-lhe para inferir ôntica e ontologicamente a caracterização da existência. Verifica-se, ainda, a influência da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher e de Wilhelm Dilthey, dos quais herdou respectivamente a articulação, na análise textual, entre gramática e psicologia e a concepção de história como *Erlebnis* – experiência de vida vivida –, propiciando que a hermenêutica deixasse de ser concebida como mera interpretação gramatical de textos

clássicos, para se configurar como epistemologia da compreensão e da interpretação de textos e de eventos, marcados pela historicidade humana (PÖGGELER, 1986).

Essas influências em Heidegger são acompanhadas pela ideia grega de *aletheia* desde os primórdios de sua ocupação com a questão do ser, especificamente na construção da história do ser, levando-o à sua inquietação em relação à metafísica e à necessidade de construir uma nova ontologia identificada com a fenomenologia. A despeito de Heidegger ter elaborado a modo próprio sua visão filosófica a respeito de *aletheia* no momento em que se encontrava na “viragem”, não há dúvidas de que se apropriou dela desde os primórdios, inclusive no desenvolvimento de sua fenomenologia hermenêutica da facticidade (GADAMER, 2007). A *aletheia*, para os gregos antigos, exprimia o vigor do pensamento que simultaneamente encobre e descobre, propiciando a abertura do pensamento ao que está velado e imbuído da possibilidade de desvelamento. Assim sendo, ao se preocupar com a história do ser e, por conseguinte, constatar o esquecimento do ser, Heidegger relacionou a *aletheia* com a *lethe*, estabelecendo a relação entre desvelamento e velamento, evidenciando que o ser estabelece uma relação com o ente, mediante a efetividade do existenciário da existência, apresentando-se no mundo como abertura e possibilidade. Mas, para que o desvelamento que possibilita a abertura se efetive, torna-se necessário um movimento de retração que denota a historicidade do ser, manifestada na existência do ente, concebida como *Dasein*, cuja consistência teórica encontra sua maturidade na obra *Sein und Zeit* (HEIDEGGER, 1977) quando desenvolve sua analítica existencial (STEIN, 2001).

Essas heranças, de certo modo, já estavam presentes em obras de Heidegger sobre fenomenologia no início da década de 1920, a saber: *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (HEIDEGGER, 1995), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (HEIDEGGER, 1985) e *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (HEIDEGGER, 2004b). A primeira é a conjunção de dois cursos ministrados também no período de 1920-21 em Freiburg. No primeiro curso são encontrados dois textos, um referente ao significado da fenomenologia ou filosofia da religião na era contemporânea e outro sobre a efetividade da *faktische Lebenserfahrung* na compreensão da vida religiosa das comunidades cristãs de algumas cartas paulinas. Trata-se de um curso que define fenomenologia da religião e seus conceitos fundamentais, tais como mundo, experiência, história, historicidade, experiência

religiosa à luz da *faktische Lebenserfahrung* (HEIDEGGER, 1995), e analisa cartas paulinas – em especial a carta aos Gálatas, a primeira carta aos Tessalonicenses e a segunda carta aos Tessalonicenses –, remetendo-se à experiência religiosa enquanto modo de viver efetivamente a fé cristã, dentro dos nexos conjunturais da própria vida (HEIDEGGER, 1995). No segundo curso também são encontrados dois textos. Um se refere à relação de Agostinho com o neoplatonismo, especificamente presente na análise da experiência religiosa do livro X das *Confessiones*. Nesse texto, a aplicação da *faktische Lebenserfahrung* aponta para as tensões histórico-existenciais vividas por Agostinho, na constante busca da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995). O outro texto já havia sido esboçado no período de 1918-19 e corresponde à análise da experiência religiosa de alguns místicos medievais – principalmente Mestre Eckart – e da posição de alguns estudiosos contemporâneos do fenômeno religioso – Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto –, mediante a aplicação da *faktische Lebenserfahrung* na própria experiência do encontro místico com Deus, caracterizado efetivamente como experiência religiosa (HEIDEGGER, 1995).

A segunda obra é um curso ministrado por Heidegger em Freiburg, no semestre de inverno de 1921-22, encontrado por Paul Nartop ainda como texto datilografado, com diversas intervenções manuscritas efetuadas pelo próprio Heidegger e que serviu de base não apenas para conceituar facticidade, mas também para iniciar a elaboração de uma fenomenologia associada a uma hermenêutica da facticidade (GADAMER, 2007). Nessa obra, Heidegger justifica tomar Aristóteles como uma das fontes de seu pensamento, apresentando o caráter de contemporaneidade histórica da filosofia, à medida que o pensar filosófico requer a tomada dos filósofos antigos, tornando-os sempre atuais. Com isso, define a filosofia como ato de filosofar a partir da própria vida, compreendida no dinamismo do próprio homem, concebido em seu comportamento, em sua situação de acesso, em seu mundo com todas as suas relações e nexos contextuais, em evidente conotação do que seja a facticidade (HEIDEGGER, 1985). Ao conceituar facticidade, Heidegger desenvolve diversos conceitos fundamentais em dois grandes temas: a vida fática e a ruína. No primeiro desenvolve as categorias vida, mundo e cuidar – *Sorgen* – enquanto sentido relacional da vida, as diretivas dos cuidar, as categorias no sentido relacional da vida – propensão, distância, trancamento e “fácil” –, as categorias de

movimento – reluzência e pré-estruturação – e os nexos contextuais que indicam movimento e execução do cuidado (HEIDEGGER, 1985). No segundo desenvolveu o conceito de ruína, a retomada e a repetição da interpretação, os caracteres indicativo-formais da ruína – função proibitiva da indicação formal, o para-onde – *Wohin* – da ruína, a objetualidade – *Gegenständlichkeit* – e a questionabilidade – *Fraglichkeit* – que propriamente caracteriza o que se denomina fenomenologia hermenêutica da facticidade (HEIDEGGER, 1985).

Na terceira obra, Heidegger identifica ontologia com fenomenologia (HEIDEGGER, 2004b) e a associa à hermenêutica (STEIN, 2001). Com isso, elabora uma fenomenologia hermenêutica da vida fática, apresentando as vias de interpretação do existir em sua ocasionalidade, mediante a conjugação dos conceitos de hermenêutica e de facticidade (HEIDEGGER, 2004b), convergindo em uma conceituação de homem, em que se ressalta a atualidade humana na experiência de vida fática (HEIDEGGER, 2004b). Além disso, distingue fenômeno de fenomenologia (HEIDEGGER, 2004b), conceitua o existir como ser no mundo (HEIDEGGER, 2004b), apresenta o significado da concepção prévia (HEIDEGGER, 2004b) – ou pré-compreensão – no processo de interpretação dos fenômenos e realça, também, a importância do significado na ocorrência do mundo, realçando o cuidado e a abertura como elementos intrínsecos à hermenêutica da facticidade (HEIDEGGER, 2004b).

Do conjunto dessas obras, é possível inferir o conceito de fenomenologia hermenêutica da facticidade e aplicá-lo à análise da religião, tendo como elemento analítico de concentração fundamental a *faktische Lebenserfahrung*.

## **2.2 A fenomenologia hermenêutica com centralidade na *faktische Lebenserfahrung***

Ao herdar o pensamento de Husserl, que afirmava ser a fenomenologia o “acesso às coisas mesmas”, e considerando que a filosofia da religião tomada como exemplo é aquela de Ernst Troeltsch, identificada com psicologia e com gnosiologia da religião, Heidegger distingue fenomenologia – identificada com filosofia – de ciência, para dar à primeira a direta associação à experiência de vivências e à segunda a conotação ôntica de *empiria* (HEIDEGGER, 1995). Por isso, a fenomenologia está relacionada à experiência, concebida

como atividade de experimentar algo com o que o sujeito humano se identifica. Essa atividade está, então, relacionada ao que é histórico e, por conseguinte, ao que se concebe como mundo. Este é conceituado como a experiência que o homem realiza de seu ambiente – *Umwelt* –, constituído por um mundo próprio – *Sebstwelt* – e relacionado ao mundo dos outros – *Mitwelt*. Esses mundos são compreendidos como mundos genuínos de vida – *genuine Lebenswelt* –, de cuja análise a fenomenologia infere a *faktische Lebenserfahrung*, mediante o alcance do significado mundano de seu conteúdo. Essa mundanidade do significado do conteúdo é justificável em função de ser o resultado da experiência fática de vida, pertencente a um mundo determinado. Assim sendo, a fenomenologia possibilita o acesso ao mundo do homem, tal como se manifesta na sua relação com outros mundos e com o mundo ambiente (HEIDEGGER, 1995).

A hermenêutica, por sua vez, é o modo unitário de ter acesso, de questionar, de organizar, de abordar e explicar a facticidade (HEIDEGGER, 2004b). Esta é o objeto da hermenêutica, porque é a vida fática que está capacitada a ser compreendida e interpretada. Cabe à hermenêutica propiciar que a facticidade, que é o existir próprio do homem, concebido em seus diversos momentos, em sua temporalidade, se efetive no “como” realizar a vida enquanto vida vivida. Nesse sentido, a hermenêutica não se relaciona com a facticidade da mesma maneira como a apreensão de um objeto se relaciona com o objeto apreendido, mas sua tarefa de interpretar é um “como” possível distintivo do caráter de ser da facticidade. O viver fático é, então, o próprio ser da interpretação, uma vez que é o existir o tema da investigação hermenêutica, que conduz o viver fático ao “como” do ser de ser possível ele mesmo (HEIDEGGER, 2004b). A possibilidade mais própria do existir é a facticidade, correspondente à existência, cuja mediação do questionamento hermenêutico propicia situar, em seu ser, a própria facticidade como concepção prévia. Trata-se de conceber que o homem possui uma situação hermenêutica que o caracteriza previamente diante do que deverá compreender e interpretar. O ser possível está amparado nessa concepção prévia, que possibilita colocar o homem em marcha para compreender e interpretar a relação de mundos (HEIDEGGER, 2004b). Disso resulta a importância do cuidado, enquanto exprime inquietude que causa angústia e medo, e da ousadia – o lançar-se ou projetar-se como constituinte do processo de compreensão e, conseqüentemente, de interpretação. Hermeneuticamente, cuidar significa atender à facticidade da vida, dar razão

a cada momento vivido, abrir-se à possibilidade de decadência e de acesso, configurar-se no tempo que ultrapassa a cronologia e penetra na *kairologia* dos acontecimentos vivenciados pelo homem (HEIDEGGER, 1985).

A efetividade da fenomenologia hermenêutica, centrada na *faktische Lebenserfahrung*, está em conceber o cuidado em sua qualificação de autossuficiente, à medida que sua ocupação é tanto com a decadência quanto com ao acesso do homem, compreendido em sua existência. Justifica-se essa posição com o fato de que da experiência fática de vida decorre a significação do que se experimentou, no decorrer da própria mutabilidade da vida. A significação encontra-se no sentido da referência da experiência efetiva de vida, pois emergiu do próprio cuidado autossuficiente da experiência de vida. Nesse sentido, chega-se à consciência uma multiplicidade de experiências, qualificadas como conteúdo experimentado. Por isso, a significação está relacionada a uma lógica do mundo ambiente, situado em contexto real e efetivo, responsável pela constituição da consciência do sujeito que conhece o seu mundo. A objetividade fenomenológico-hermenêutica está, então, em conceber simultaneamente o homem como sujeito que pertence a um contexto objetivo, efetivamente histórico (HEIDEGGER, 1995; 1985).

A aplicação da fenomenologia hermenêutica à religião implica considerar o caráter histórico da experiência religiosa. Por histórico, entende-se o tornar, o nascer, o transcorrer no tempo, enquanto vitalidade imediata, caracterizada pela sua adição à própria realidade humana. O histórico é um fenômeno essencial, intrínseco à experiência fática da vida, possibilitando o acesso às diversas formas de vida e épocas culturais e, por conseguinte, abrindo a possibilidade de formulação de uma ciência histórica consistente (HEIDEGGER, 1995).

A consistência da ciência histórica é dependente da apreensão e da compreensão do histórico. Na história do pensamento, desenvolveram-se três grandes formas de apreensão e compreensão do histórico: a platônica, a de Spengler e a de Rickert e Simmel. Na primeira, desenvolve-se a distinção e a relação entre o temporal e o supratemporal. Dessa relação, em que prepondera o supratemporal, considerado um mundo ideal, surgem as normas, os valores e o saber necessários a uma vida virtuosa. A segunda forma possui uma fundação gnosiológica e conceitua a história a partir da organização humana em forma de civilização e de sua ordem sociocultural estabelecida. A terceira concerne à via dialética, que busca

unir as duas anteriores e que vê a história a partir da realização dos valores, ainda que não sejam realizados totalmente (HEIDEGGER, 1995).

Diante das três formas de compreensão do histórico, urge a necessidade do cuidado com a vida fática do *Dasein*, que é o homem enquanto existe à procura de sentido para sua própria vida, apreendida em sua situação própria. Esse cuidado implica ater-se ao significado da experiência de vida, compreendido nas mutações, no dinamismo, na abertura às diversas possibilidades que se apresentam na própria vida do *Dasein* (HEIDEGGER, 1985). Por isso, o método fenomenológico a ser aplicado na análise da religião deverá assegurar a análise da vida, vista em sua facticidade, implicando romper com estruturas analíticas que desembocam em prescrições normativas e dogmatismos (HEIDEGGER, 1995).

Ao explicitar melhor sua fenomenologia da religião e relacionar o sentido do histórico à vida fática, Heidegger distingue, única e exclusivamente no âmbito fenomenológico, a generalização da formalização, objetivando alcançar a indicação formal concebida como o uso metódico de um sentido que tem como guia a explicação fenomenológica. A generalização é a universalização conforme o gênero e, por conseguinte, a qualidade sensível do que se investiga. Ela está vinculada ao âmbito real, ao contexto em que está inserido aquilo que se investiga, mas jamais deixando de relacioná-lo com um todo, no qual se encontra o outro que diverge e se diferencia do que é investigado. A formalização, por sua vez, é a ordenação sistemática de algo em virtude de determinada configuração que caracteriza alguma coisa como objeto, que atribui à categoria a forma de uma referência. A formalização preocupa-se com o modo – o “como” – originário em que a coisa é experimentada e com o modo originário no qual o sentido da referência atua. Tem-se, então, a atuação das direções do sentido que qualificam um fenômeno, concebido como a totalidade do sentido, sendo a fenomenologia hermenêutica sua explicação, uma vez que fornece o *logos* – o *verbum internum* – dos fenômenos. Em sua indicação formal, essa fenomenologia apresenta o caráter teórico do sentido de referência, explica o fenômeno investigado, situando-o no tempo histórico, que não é tempo puro e consciência pura, mas temporalidade concreta, situada, e, por isso, necessitada de ser fenomenologicamente compreendida e interpretada universalmente, sem que isso implique imposição dogmática e prescrição fechada em si mesma, mas abertura à novidade que se manifesta na totalidade do

próprio sentido (HEIDEGGER, 1995).

### **3 A aplicação da fenomenologia hermenêutica na análise da religião**

A aplicação da fenomenologia hermenêutica pode ser inferida na primeira obra de Heidegger apresentada acima, embora os elementos conceituais da fenomenologia e da hermenêutica, desenvolvidos nas outras duas obras, não deixem de ter presença atuante. Dessa forma, têm-se três configurações diversas e reconhecidas simultaneamente em sua singularidade e na unidade configurada pela *faktische Lebenserfahrung*. A primeira é referente ao modo da vivência da fé cristã por parte das comunidades cristãs paulinas, reconhecidas em algumas de suas cartas. A segunda corresponde à análise do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho, escolhido por apresentar o que o próprio Agostinho chamava de “presente do presente”, em sua conceituação de tempo, acerca de sua própria vida. O terceiro refere-se à vivência da mística medieval e de sua hermenêutica realizada por pensadores clássicos do fenômeno religioso. As três configurações podem ser apresentadas respectivamente da seguinte maneira: o “como” viver a fé cristã, a experiência religiosa em meio às tensões da vida e o “irracional” da experiência religiosa.

#### **3.1 Como viver a fé cristã?**

O interesse de Heidegger por São Paulo, especialmente pelas cartas aos Gálatas e pelas duas cartas aos Tessalonicenses, está motivado no modo como essas comunidades viveram a fé cristã. Nesse sentido, a experiência religiosa está integrada no todo da experiência fática da vida. Consequência disso é que Heidegger não desenvolveu qualquer âmbito de uma análise exegética e teológica, mas concentrou-se na análise fenomenológico-hermenêutica da facticidade. Desse modo, nas três cartas supramencionadas, Heidegger coloca o mundo próprio de Paulo na relação com o mundo ambiente de cada comunidade cristã e com o mundo de cada comunidade, enquanto comunidade que exprime sua fé.

As três cartas estão situadas no âmbito do helenismo consolidado e no judaísmo helenizado, propiciando tanto o paganismo quanto o judaísmo de caráter messiânico. O

próprio Paulo é herdeiro desse contexto, uma vez que possuía formação rabínica, cidadania romana por parte de pai, tendo bom conhecimento da cultura helênica. A novidade que toma conta da vida de Paulo é a fé em Cristo, recebida de uma experiência religiosa própria que lhe fez encontrar-se com Cristo (CROSSAN; REED, 2007; DUNN, 2003). Essa novidade é tão fundamental para Paulo que ele mesmo se vê na missão de pregar essa notícia, denominada boa-nova – evangelho – aos membros da Galícia e da Tessalônica. O evangelho anunciado contrasta com a vida desses membros, porém, o anúncio não é realizado de modo arbitrário e desvinculado da experiência fática de vida. Ao contrário, o anúncio do evangelho, iluminado pela fé em Cristo, é realizado no âmbito do contexto próprio de cada comunidade, com um elemento comum: o tempo de viver a fé. Nesse sentido, o tempo, cuja concepção filosófica Heidegger desenvolveu em outros momentos de sua obra (HEIDEGGER, 1977; 1979; 2004a), de vivência da fé, não se confunde com mera cronologia ou linearidade da vida, mas se identifica com a *kairologia* da própria vivência. Além disso, o tempo assume uma conotação escatológica, possibilitando a concepção de vida eterna, trazida por Cristo e prometida a todos os que assumirem a fé nele. Por isso, urge a preocupação de Paulo em toda a sua pregação com o “como” viver a fé, objetivando a experiência da vivência da vida nova em Cristo.

Ao tecer o que é específico de cada comunidade, Paulo visualiza o conflito entre aderir à lei judaica – ritual, cerimonial e moral – e aderir à fé em Cristo, no contexto da carta aos Gálatas. Para resolver o conflito, Paulo toma o tema da liberdade, realçando-a como algo que o próprio Cristo realizou para que o homem seja livre. Por isso, Paulo prega a liberdade do evangelho e interpela a comunidade à sua vivência, conforme os critérios da fé cristã, na própria experiência fática de vida que os membros da comunidade realizam todos os dias, no mundo em que estão situados (HEIDEGGER, 2004b).

Na comunidade dos tessalonicenses, as duas cartas possuem contextos diferenciados e, por conseguinte, Heidegger identifica o tratamento diversificado para cada situação, dado por Paulo, objetivando a visualização do respectivo problema em questão. Na primeira carta, Paulo retornava de sua viagem a Corinto – comunidade em que se defrontou explicitamente com o paganismo e com a própria dificuldade dos cristãos de se manterem unidos – e se encontra com os tessalonicenses em uma situação diversa: a comunidade vive a unidade, busca viver virtuosamente a fé e espera a Parusia – a segunda vinda de Cristo.

No entanto, a atuação de Paulo como pregador do evangelho é a de propiciar à comunidade a perspectiva de vida futura, o vir-a-ser dos tessalonicenses. Por isso, Paulo insiste em que a comunidade professe a sua fé vivendo-a, mediante o acolhimento do evangelho e o ânimo na fé e, principalmente, pela perseverança vivenciada na facticidade da própria vida. A perseverança é importante, à medida que a perspectiva de Parusia pode levar à acomodação dos membros da comunidade, porque a vida futura não se desvincula do tempo presente. É aqui que Heidegger explicita a angústia de Paulo: como viver a fé nesta vida, visualizando o futuro escatológico? O apelo à perseverança está vinculado à vida à medida que a debilidade, a angústia e o sofrimento são acolhidos como faticamente constitutivos da própria vida (HEIDEGGER, 1995). Por isso, a Parusia não é apresentada como o tempo futuro que virá ou que acontecerá, mas como o tempo que advém *hic et nunc* – conforme a interpretação bultmanniana iluminada heideggerianamente (GONÇALVES, 2011) – que realça a esperança cristã da unidade vital do homem com Deus (BULTMANN, 1986).

Na segunda carta, a comunidade dos tessalonicenses é interpelada a concentrar-se na fé sem desvincular-se de sua vida fática. Por isso, a carta é um eco do estado presente de vida da comunidade: a expectativa da Parusia e, como consequência, a espera passiva pela segunda vinda de Cristo, em função de uma concepção de vida cristã que desvincula o homem de sua própria história de vida fática. Com isso, a pregação de Paulo se concentra no significado da revelação de Deus em Cristo, objetivando recuperar a incidência da fé cristã na vida fática, mediante a apresentação do binômio perdição-salvação, da denúncia do anti-Cristo e da necessidade de professar a fé através de sua vivência – atuação –, que é a própria efetivação da esperança cristã. Acentua-se, então, a consciência da genuína experiência de fé cristã presente na própria genuína consciência de vida fática. Ao considerar que é no interior dessa vida que se tem a possibilidade de experimentar a realidade escatológica inaugurada por Cristo, Paulo sabe da dificuldade do homem para decidir por essa realidade. A decisão pode ou não ser pela fé, porém, a decisão pela fé supera a perdição e, sem desvincular-se da vida fática, conduz o homem à experiência do mistério de Deus (HEIDEGGER, 1995).

### 3.2 A vivência da experiência religiosa (de fé) em meio às tensões da vida

Ao tomar o livro X das *Confissões* (AGOSTINHO, 2000), Heidegger desenvolve fundamentalmente a *fakstische Lebenserfahrung*, analisando as tensões vividas pelo pensador de Hipona na busca da *beata vita*. A tomada de Agostinho como fonte pensante para analisar fenomenologicamente a religião se deve à sua grandeza na história do pensamento ocidental, uma vez que sua influência tem incidência na filosofia, na teologia, na ciência política, no direito, na psicologia, na ciência histórica. Justifica também o livro supramencionado como objeto de análise o fato de Agostinho construir nesse livro uma reflexão filosófico-teológica sobre o tempo presente em sua vida, diante do desejo de conceituar e alcançar a *beata vita* (LETTIERI, 1995).

A estruturação analítica desenvolvida por Heidegger apresenta a experiência religiosa de Agostinho, como um constante busca da *beata vita*, cuja convicção de alcance está em Deus. No entanto, essa busca não se caracteriza por uma experiência desvinculada da história humana, tampouco do mundo-ambiente em que o homem está situado e relacionando seu próprio mundo com o mundo dos outros. Por isso, Agostinho utiliza-se da teoria da memória para apresentar que sua vida não se reduz ao presente – agora –, mas se estende à retomada do passado e à antecipação do futuro. Desse modo, a memória se identifica com a vida, remete o homem aos seus afetos – *perturbationes animi* –, que se efetivam como *cupiditas*, *laetitia*, *metumettristitia*. Mediante a memória, o homem desenvolve os sentimentos de sua alma, atém-se à imagem retida e representada e penetra em sua própria interioridade, para continuar a levar a cabo sua busca pela *beata vita*. Nessa busca aguçada pela memória, o homem mergulha em sua própria vida, vivenciando o *Timor* e o *desiderum*, a *prosperitas* e a *adversitas* (HEIDEGGER, 1995).

Para que a busca da *beata vita* seja constante na vida humana, torna-se necessário que o *curare* – cuidado – seja apreendido pelo homem em sua existência. Nesse sentido, a análise remete ao cuidado autossuficiente do qual se afirmava acima. Com isso, o *curare* propicia que o homem não fuja das tentações que constituem sua vida, a saber: a da carne, a dos olhos e a da soberba. As tentações não podem ser concebidas no âmbito do moralismo, mas da concupiscência, compreendida como desejo humano contínuo de concentração mundana, com poder de atração. Diante do desejo, o homem se confronta consigo mesmo,

vive a tensão entre atender à força da atração e a renunciá-la em função do que lhe há de maior valor, a *beata vita*, o encontro com o buscado: Deus (HEIDEGGER, 1995).

Ao mergulhar em sua vida, o homem experimenta a facticidade da vida, na qual são experimentados a decadência e o acesso, no próprio modo genuíno de vida. Por isso, o *curare* é acionado como atenção, ocupação e preocupação com a facticidade da vida, cujo desdobramento se efetiva na importância da existência vital, concebida em seu todo e em seu dinamismo de decadência e de acesso, em que o homem toma suas decisões e caminha abrindo novos caminhos de sua própria existência. Mediante o cuidado da vida em sua facticidade, o homem efetua a experiência religiosa, encontra-se com o que ele busca: Deus. Assim sendo, Deus não é para o homem um ente absoluto e supremo, inacessível, mas é o outro encontrado à medida que esse mesmo homem mergulha na existência de sua vida, decaindo e ascendendo, assumindo sua história, tornando-a existencialmente real e efetiva, confrontando-se com as tentações e decidindo constantemente pela busca da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995).

### 3.3 A “irracionalidade” da experiência religiosa

Conforme o exposto acima, Heidegger esboçou o curso sobre a mística, ainda na década de 1910, de onde se deduz pelo título que seu horizonte era a mística medieval. No entanto, o objeto fundamental da análise é a mística, cuja luz é a *faktische Lebenserfahrung*, pela qual o filósofo conduz a experiência religiosa ao seu caráter histórico. A partir desse caráter, torna-se possível compreender a genuína consciência pura – *genuine Lebenserfahrung* –, denotativa da experiência do encontro do homem com Deus. Nesse sentido, a experiência mística é a vivência do desprendimento, cuja motivação é originariamente religiosa e que culmina no estabelecimento de uma relação profundamente afetiva – emocional – do homem com Deus. Essa motivação é a preparação da *fides* e a realização efetiva da *humilitas* pelo próprio desprendimento, propiciando um mundo próprio de experiências interiores, cuja compreensão teológica não se separa da própria experiência religiosa (HEIDEGGER, 1995).

O “irracional” da mística, enquanto vivência religiosa, não é sinonímia de ausência de razão ou de contraposição à ciência moderna. Pode-se afirmar que o “irracional” é

constituído essencialmente pelo silêncio, pela veneração e pela admiração das maravilhas realizadas por Deus. A experiência mística coloca o homem em um movimento de interiorização, de ver a si mesmo diante de Deus, para efetivar um diálogo, em que muito mais do que falar, escuta, e muito mais do que se mostrar, admira e contempla (HEIDEGGER, 1995).

Na mística, o conhecimento da divindade se realiza com o próprio movimento da experiência religiosa, com o sentimento emergente articulado com a intuição, assumida como elemento intrínseco ao sujeito humano que experimenta o encontro com o sujeito divino. Nesse sentido, há uma unidade interna do sentimento e da intuição (SCHLEIERMACHER, 2000) consoante à vida de quem faz a experiência religiosa, cuja consciência emergente é marcada pela fé. Esta possibilita o conhecimento e o pensamento de ordem religiosa, porque é denotativa da experiência afetiva que o homem realizou em sua relação com Deus. A experiência religiosa compreendida como vivência possibilita o conhecimento de Deus, tanto pela formulação protetora, que é a própria linguagem emergente – uma teologia mística talvez –, como pelo caráter imediato do encontro com a divindade, embora as vivências de gratidão e do amor sejam vivências mediatas, marcadamente históricas (HEIDEGGER, 1995).

Conforme o exposto, o ato de fé expresso na experiência religiosa mística afirma ser essa experiência um encontro do homem com o Sagrado – o *numinoso* (OTTO, 1979) – sem o poder de comprovação empírica, mas todo marcado por uma experiência própria de vida fática, em que há a certeza desse encontro. Por isso, a consciência emergente dessa experiência é uma consciência particular, própria de quem efetiva essa vivência religiosa, assumindo-a misticamente, em um contexto próprio. A vivência emergente dessa experiência religiosa mística possui uma conotação histórica, que é a própria experiência fundamental, de teor consistente, que propicia à experiência a conotação de mística. Assim sendo, a experiência mística, enquanto experiência “irracional”, é experiência originária, em que o fenômeno religioso é constitutivo da presença de Deus e a alma humana é a estalagem para Deus e para o divino, a morada de Deus, que se configura na motivação originária. Portanto, não há experiência religiosa mística em que o homem experimente propriamente o encontro com Deus ou com o divino, sem que isso signifique a ultrapassagem de qualquer modelo universal de mística, especialmente se for marcado por

um denso caráter religioso institucional e por fazer prevalecer a originalidade dessa experiência: a vida interior compreendida como experiência fática de vida, que é o próprio existir do homem (HEIDEGGER, 1995).

## Conclusão

A investigação sobre a religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana traz à tona a concepção de que a religião é fenômeno religioso e, por conseguinte, experiência religiosa. Para que não se confunda essa fenomenologia com a ciência em sua acepção moderna, o conceito de experiência é aquele de experiência de vida vivida. Essa concepção se relaciona ao que Heidegger denominou facticidade, compreendida como aquilo que o homem experimenta significativamente em sua vida. Com isso, a análise fenomenológico-hermenêutica da religião realizada por Heidegger não possui um interesse teológico ou eclesial, mas propriamente filosófico, e, por conseguinte, considera as noções filosóficas de mundo e de história, concentrando-se nelas à luz da *faktische Lebenserfahrung*. Disso resulta a compreensão do entrelaçamento do mundo de si mesmo com o mundo ambiente e com o mundo dos outros, de onde se infere o caráter histórico da experiência mundana do homem.

Ao considerar o caráter histórico da experiência mundana do homem, Heidegger compreende que a experiência religiosa é uma experiência de vida fática, na qual emerge a preocupação de “como” viver o que se acredita, em assumir as tensões da própria vida, para se buscar a *beata vita*, e em mergulhar na relação com o divino, de modo a silenciar-se diante dele, para venerá-lo, admirá-lo e senti-lo afetivamente. Com isso, a experiência religiosa é marcada pelos diversos afetos e supera o conjunto das prescrições rituais, morais e dogmáticas que as instituições religiosas desenvolvem com intensidade e densidade.

Ao aplicar a fenomenologia hermenêutica da facticidade na análise da religião, Heidegger possibilita a apropriação da experiência religiosa, em sua densidade de significação e de despojamento humano, na relação com a divindade. Apropriação de um conteúdo que é marcado por afetos que correspondem às mais diversas experiências que o homem faz ao longo de sua vida e, principalmente, pela busca de sentido dessa mesma vida. Esta fenomenologia propicia, então, que se compreenda a experiência religiosa como

isenta de prescrições metafísicas que desvinculem o homem de sua existência efetiva de vida. Com isso, tem-se uma reconfiguração conceitual acerca da religião, um constante processo circular de compreensão e de interpretação da experiência religiosa, de modo a possibilitar que o *divinum* não seja apreendido sem a experiência do *humanum*, apropriada na facticidade da vida, em que o homem decai e ascende. Nesse momento vital, o homem experimenta o que se denomina de mistério ou sagrado, cuja manifestação não se efetiva sem o *locus* fático da vida, em que a existência encontra seu próprio sentido.

### REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira/Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000.

ARON, R. **O marxismo de Marx**. São Paulo: Arx, 2003.

BULTMANN, R. **Credere e comprendere**. Raccolta di articoli. Brescia: Queriniana, 1986.

CAMURÇA, M. **Ciências sociais e ciências da religião**. Polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CROSSAN, J. D.; REED, J. **Em busca de Paulo**. Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2007.

DUNN, J. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

FEUERBACH, L. **L'essenza della religione**. Roma: Tascabili Economici Newton, 1994.

GADAMER, H. G. **Hermenêutica em retrospectiva**. Heidegger em retrospectiva. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007. v. 1.

GONÇALVES, P. S. L. **Ontologia hermenêutica e teologia**. Aparecida (SP): Santuário, 2011.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Gesamtausgabe (GA) 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. **Frühe Schriften**. Gesamtausgabe (GA) 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)**. Gesamtausgabe (GA) 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles**. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921-22). Gesamtausgabe (GA) 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Gesamtausgabe (GA) 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. **Der Begriff der Zeit (1924)**. Gesamtausgabe (GA) 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004a.

HEIDEGGER, M. **Ontologie**. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe (GA) 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004b.

LETTIERI, G. Agostino. In: COVOLO, E. (Org.). **Storia della teologia**. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle. Bologna: Dehoniane, 1995.

MAC DOWELL, J. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Loyola, 1993.

PÖGGELER, O. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Trad. Félix Duque Pajuelo. Madrid: Alianza, 1986.

NIETZSCHE, F. **Opere 1882-1895**. Trad. Francesca Ricci. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993.

OTTO, R. **Das Heilige**: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Verlag C. H. Beck, 1979.

SCHLEIERMACHER, F. **Sobre a religião**. São Paulo: Novo Século, 2000.

STEIN, E. **Compreensão e finitude**. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí (RS): Ed. Unijuí, 2001.

USARSKI, F. **Constituintes da ciência da religião**. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.